مخطوط رقم	3593 م.ك	الموضوع	فلسفة
العنوان	شرح عيون الحكمة		
المؤلف	الرازي ; فخرالدين محمد بن عمر ـ 606 هـ		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	671 هـ		
إسم الناسخ	عثمان بن محمد بن عثمان		
نوع الخط	نسخ	عدد الأوراق	188
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

SHARḤ ḤIKMAT AL-'AIN, by Fakhr al-Dīn AL-RĀZĪ (d. 606/1209).

[A commentary on the *Ḥikmat al-'ain*, a celebrated philosophical treatise by IBN SĪNĀ (d. 428/1037).]

Foll. 188. 24 × 16·5 cm. Clear scholar's naskh.

Copyist, 'Uthmān b. Muḥammad b. 'Uthmān.

Dated Friday, 23 Jumādā I 671 (16 December 1272).

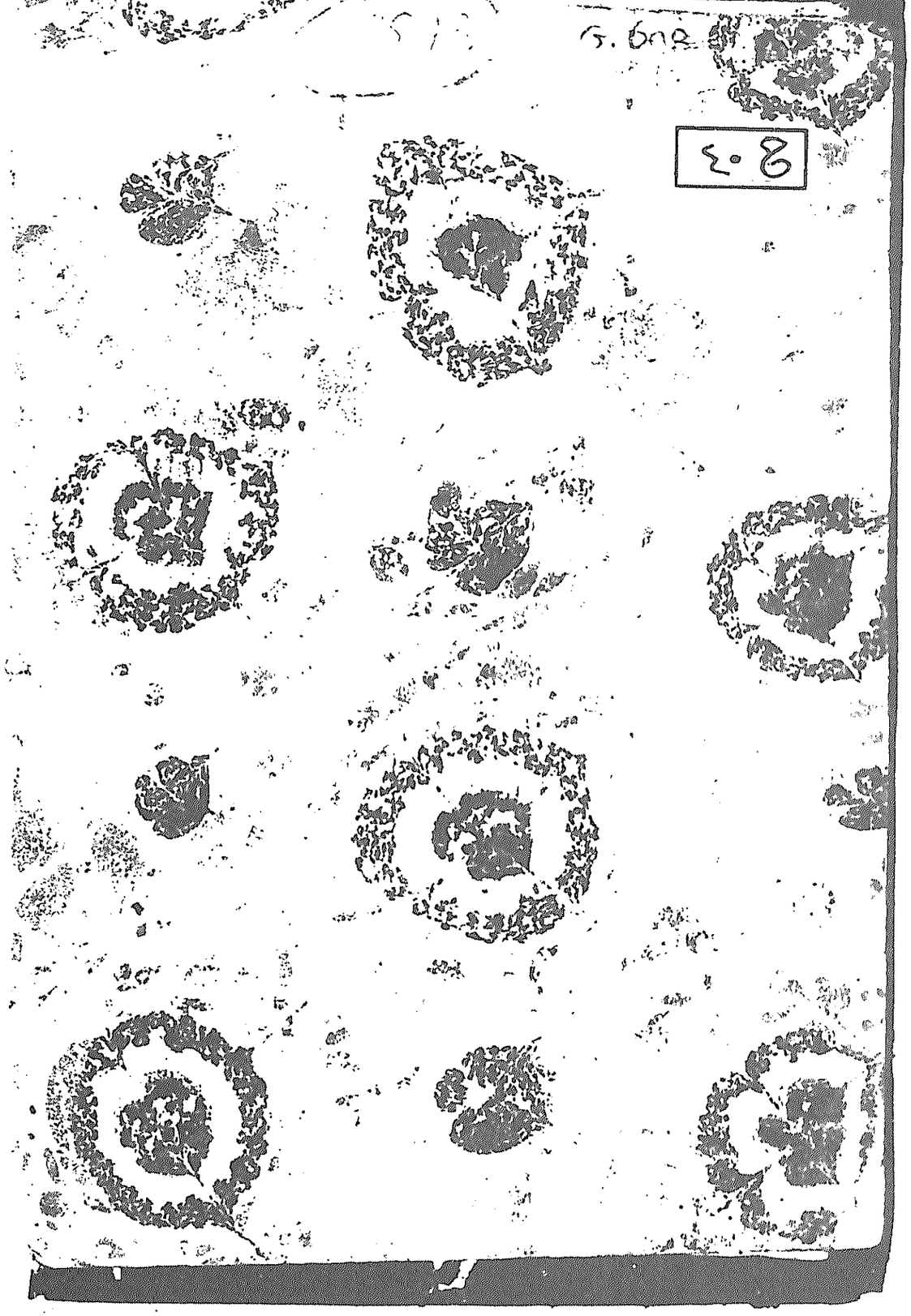
Brockelmann i. 455, Suppl. i. 817.

MS 3593

ASHMOLEAN BEATTY

G. 608

٤٠٤



هذا شرح الامام الفخر الرازى رحمه الله لعيون الحكم
للشيخ الرئيس ابى على بن سينا
الذى ضلّ الامام الرا
والامام زا
الى

عيون الحكمة للش
شرحه الامام فخر
وهو شرح بقال
اوله اللهم يا
وآخره وص
اقسام منط
وطبيعى
والى
اه

الله الرحمن الرحيم اللهم وفق الامام يا ذا الجلال والاكرام
اللهم يا خالق السموات والارض ويا فاطر السموات والارض ويا نور السموات والارض
يا قيوم السموات والارض ويا راحم المساكين ويا سامع دعوات المضطرين ويا مجيب
دعوة المضطهدين ويا الله الاولين والآخرين ويا اله العالمين اسألك سؤال مسكين
ذليل سجين يخاف عقابك يرجو ثوابك يا كل احد وحق لقدم عبودتيك لكل احد وحق وجوب
طاعتك على كل احد وحق وصول نعمتك الى كل احد ان تنور قلب هذا الكسير الفقير
بمعرفتك وتشرح صدره بلوامع هدايتك وتربط لسانه بذكر تحميدك وتقديسك انه
بابن بر فقه للاقتراب من جنابك وتوفيقه للاشتغال بخدمتك وان لا تشغل قلبه بوجود سواك وان لا
تبتلي نور توحيدك بظلمة الالتفات الى العناصر والافلاك وان تستعمله بالاتيان من
مقابك الاليمة وان يكرمه بلذة مناجاتك في وجنك الكريمة وان تنزهه من انواع
الكرامات ان يكون عن بقائه خاسعا عن فنائك خاشعا بانوار محبتك متزكيا الكل مغمورا في ساحة
قدسك وفضائل معدوما عند ظهور نور بهائك وان تفجع بموت محمد بعبدك وترسولك في الملا
الاعلى وتنزه النفوس الاولى والدرجة التي ذكرتها بقولك ولسوف يعطيك ربك فترضى
اشارة فان عتابك عين الحكمة كتاب لبناء سطرت في صحايف المفاخر
وكتبت على جبهة الفلك الدايم ومن في الحقيقة والسنة المحبين على عند مباحث القدماء
والجهلة على اذا كانت الملائكة تسالني بفضل الاعتناء بشأن الاصحاب فالخاص من الاحباب
قد يستشكلانه وايضاح مضلاته والتفحص عن كيفية بنيانه والتفتيش لمباديه وغاياته
فاجبت كلا الفريقين اعلم ان هذا الكتاب درة لم يثقب ومهدة لم يركب ولبنة لم يتوضع
لتحليل تركيباته احدى الافاضل ولم يتشمر لهذا المقصد احد من الاوائل والاوايل فكيف
اقدم على سد سيل البحر المتلاطم وسد طريق الغارض المتراكم وتابيحا الى
تحقيق هذا الكتاب في دقيقه وجليله وسهله وتفاصيله فان جدت عليها ذيل
الاشارة حرت كالواقف بتهجيه العباد الى مسالكها النجي والفساد وان
اكثرت والبيان ونفقت في السنة اهل الحيا والهذيان وثالثا ان هذا
في اصله عين سبيل على المنهج القويم والصراط المستقيم فقد اتفق له آية
صغيرا الجناح في اعتقاد المجتهدين انه كبير العلل بسبب ان مقصده
هذا السبب عظيم عن الجمهور على جهة استبعاد ومعاينة

وقد نبهنا تنبيها على الملاح على حقايقه وبدايعه شان الفاظ هذا الكتاب وجيزة محتصرة
والمعاني المعتبرة غير مالوفة ولا مستهجنة والمطالب جميعها متباينة بالنوع بل الكلمة منه
والمقاصد غير مشتبهة بالالفاظ الناصة المنصة فلا يلزم كل بيتوتي على وفق رايه الكليل و
خاطره الكليل واذ تحملوا ان المراد منه كذا وكذا فيما كتبوا تلك الايلات القاصرة على
الحاشية لظنهم انه يصيد لك سببا لرواج ذلك الكلام وتحصيل ذلك المرام
فاذا جاء بعدهما اقوام اكثر جهالة من اوليك الاولين واقرب ضلالة من اوليك
ان يقين فيما ظنوا بتلك الحواشي انها من متن الكتاب وانها ليست بخارجة
بل من اللباب فحينئذ يدخلونه في متن كلام المصنف الاول ويضيفون ذلك منهما الى
كل ضلال وزلل وقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتصحيف في مشافهتي و
مراسلاتي وكنت ابالغ في ان الشاعت متن الكتاب ليلا يصلها ما يجب الاجتناب
والاضطراب فاذا وقع هذا المدة اقل من الثلثين فلان يقع المدة قد فادت
على المايتين والخمسين كان اولى وانما ذكرت هذا القدر لاشتمال هذا الكتاب في كثير من
المواضع على كلمات كثيرة الخبط بعيدة عن الضبط يبعد عندك ان يكون قليلها من هذا
المصنف الذي كان في قوة القريحة اية وفي جدة الفكرة والنظر غاية فطلب مني
ظني ان السبب في اختلاط تلك الكلمات المشبهة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه
وحررناه ويمثل هذا السبب فكما تقول حاينئذ في شرحه كلتاب الفصول ان
هذا فصل مشكل جدا بقراط اذا كان هذا الفصل كثير الغلط شديد الاختلاط
شان ملتمس الشرح والتفسير مايرفه عن شقة الاقتباس شيء من تلك المتاعب
فكتبت في هذا المطلوب الرفيع والمقصد المنيع هذا الكتاب الذي يرشح انشاء الله في
اقاصي مشارب الطالبين الى الله ويهدي الفكر الى غايات معارج اليقين حتى يهتدي بذلك
وارباب الله واكتفيت بالكلام النزيه والبحث السوي والنهج الواضح والطريق
النقي عن فتح باب المشاتمات والكاغذ عن التسويد بالسب والملامات
سعيت البتة في اخفاء حق او توضيح باطل بل كل ما غلب على ظني صحته
ما قدرت وما غلب على ظني فساده اشرت عند ما استطعت
فيض فضل الكريم وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان
الرضوان الاكبر والغفران بالمقام الارفع والمرصد الى الجنان

البشرية قبل الموت وعند الموت وبعد الموت وسائله سبحانه وتعالى ان يهدينا الى
سواء السبيل وان يعيننا على تحقيق الحق وابطال الاضاليل انه الموفق للخيرات
في كل كثير وقليل قال الشيخ قد تشتت بعض الشيء اقسام منطقي
وطلبتم مني التلخيص قال رضي الله عنه فاعلم اسعدك الله اولا ان
ان المنطق ما هو اعلم انا اذا ادركنا امرا من الامور فاما ان يحكم عليه بحكم البتة
فذاك هو التصور وان حكمنا عليه بحكم ثبوتا كان او انتفاء فذاك هو التصديق
فالفرق بين التصور والتصديق معرفتنا بين البسيط والمركب اذا عرفت
هذا فنقول اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات غنية عن الاكتساب
ومستحصلة لنا بالضرورة ان علمنا حادث الدليل وحدة الصانع ليس بضروري
او يكون كسبيا وذلك الاكتساب لا يتأتى الا بآلة تكون العلم به ايضا ضروريا بل
ما اله من شرائط خاصة والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق فان قيل
الدليل عليه من وجوه الاول ان الكتاب العلمي ان لم يتوقف على المنطق فقد بطل
ذلك وان توقف فهذا المنطق ان كان العلم به بديهيا فليستغن عن تعلمه وان
ان كان كسبيا فليتوقف اما الى نظم آخر فيلزم التسلسل الثاني انا نرى
اكثر اهل الدنيا من ارباب العقول السليمة والطباع المستقيمة يتكلمون على احسن
الوجوه استدلالا واعتراضا مع انهم لا يعلمون شيئا من المنطق ه السؤال الثالث
ان التصورات غير مكتسبة فلا يكون البديهيات كسبية فلا يكون لزوم اللازم الاول
من تلك البديهيات كسبيا فلا يكون لزوم شيء من اللازم عن علم آخر متقدم
كسبيا فيكون المنطق ضائعا فهذه مقدمات ه اما المقدمة الاولى وهي قولنا
التصورات لا تكون كسبية فبيانه من وجهين الاول ان طالب التصور اما ان
يكون له شعور بذلك المطلوب او لا يكون فان كان الاول فقد استغنى الطالب لان
تحصيل الحاصل محال وان كان الثاني فقد استغنى الطالب ايضا لان ما لا يكون
مشعورا به بوجه ما كان امتناع الطلب عنه مطلقا والقائل منا لشيء مطلقا يمتنع
كونه طالبا له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه فيكون
الطلب لتكميل ذلك الناقص لانا نقول الوجه المشعور به غير الوجه الذي هو غير
مشعور به لما بينا ان تغاير التصورين يوجب المغايرة بين المعلومين

فالوجه المعلوم يمتنع طلبه لما بينا وتحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم يمتنع
طلبه ايضا لان المعقول عنه لا يكون مطلوبا بالكلية بل ان المعقول في الجملة قد
يكون مما يمكن ان يطلب بالجملة الثاني ان التصورات لو كانت كسبية لكانت
كسبية لان تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات التي هي الاكتساب وما كان شرطا
لغير المكتسب فهو يجب ان لا يكون مكتسبا فثبت ان التصورات التي منها يتألف المنطق
البديهي غير كسبية ه المقدمة الثانية في اثبات ان التصورات لا تكون كسبية وهب
ان لا يكون المقدمات البديهية كسبية والدليل عليه ان المقدمة البديهية لو كانت
مجرد حصول معلوم معلوم لكان كل ما في الذهن بالاستدلال مكتسبا
وان ثبت هذا فنقول ان حصول ماهية المعلوم والمعلوم في الذهن لما كان حاصلا
لزم حاصل وان لم يحصل اولا لم يحصل احدهما امتنع حصول ذلك التصديق فثبت ان
المقدمات البديهية غير كسبية ه المقدمة الثالثة في اثبات ان البديهيات لو كانت
كسبية لكان لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات كسبيا والدليل عليه ان تلك البديهيات
التي بها استلزم حصول تلك النتيجة الكسبية ان كانت مستتبعة لجميع البدهيات المعتبرة
في تلك الاستلزام كان حصول النتيجة واجبا لوجود ما ضروريا وان لم يكن مستتبعة لكل تلك
البدهيات فحينئذ لا بد معها من بديهي آخر وذلك البديهي ان كان بعينه ذلك الحكم
الاول وان كان كسبيا فقد افتقر قبله الكسبي الاول كسبي آخر فثبت
ان لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات ليس بكسبي ه المقدمة الرابعة في
ان الحال في لزوم كل حكم بعد الاول كالحال في لزوم الحكم الاول وبيانه ان يكون لكل حكم بعد الاول
الثاني بالنسبة الى الحكم الاول كالحكم الاول بالنسبة الى البديهيات حتى يجري
ذلك الدليل فيه ايضا المقدمة الخامسة انه متى كان الامر كذلك لم يكن المنطق
منفعة وتقريره ان المنطق كما يكون آلة صناعية يعصم الانسان بمراعاتها عن الخطأ
وذلك انما يتطرق في الامور التي تكون بفعله واختياره فانه لما تعذر
عن الاحتراز بمراعاة المنطق فيها والجواب عن الاول قولنا في المقدمة الاولى
المعارف الكسبية مشروط بتقدم العلم بالمنطق بل يتوقف تعلم المنطق على تعلم
يحصله وتقريره ان المنطق الناقص اذا وقع بالبديهة لزم ان يعرف وامثال هذه
الواجبات لها فتان وجب [illegible]

المبرا عن النقصان وفيه اخذ وجد بعض المعارف لكن قد تدنست فطرته الاصلية
بما طرى عليها من عوارض الوهم وخوائج الخيال والاول من الفرقة لنفسه وغيره
والثاني يتضح في الاول حتى يقابل عرفته بغريزته مقابلة النسخة بالام فيصلحها به واما
الفاقدون فمنهم قابل وغير قابل والقابل من الفاقد الذي يمكنه تحصيل ذلك الفقد
وغير القابل من الذي لم يحط له هذا التنزل البته واني اعرفت هذا فنقول علم المنطق
ينتفع به على اقسام الاول ما ينتفع به الاخر وامما الثاني فمنه ما ينتفع به الاخر
لكن في الثاني فاطبعها وكون الثالث متكلفا واما الجواب عن السؤال الثالث
فهو ان يقول هب ان تركيبك نتيجة على ما بينتها لم تثبت ضروري لكنه لا يبعد في بعض
النفوس ان يقوم استدراجا لقبول هذا المنتج المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذا
الفن الثاني المنطقية وعلى هذا التقدير فيكون وجه النفع فيه ظاهرا واما المسئلة الثانية
في بيان موضوع المنطق ان سبب في كتاب البرهان انه رابد لكل علم من شيء
يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له من حيث هو موجود ذلك الشيء هو الذي
يقال له انه موضوع ذلك العلم وموضوع المنطق المفردات الثانية من حيث
انه كيف يتركب كيفما حتى يتوسل بتركيبها الى تعرف المجهولات تصورية كانت هاهنا
او تصديقية اعني بالمفردات الثانية ما نعقلها انفسها لا في غيرها كالكلي
والجزئي والمثلث وجزئياته الماهيات فانا بعد تعقلنا لها نحكم على بعضها بانها
كلية او جزئية او مثلثة وعرضيته ولبثاتها وخواصها وانواعها امور زايدة على
تلك الماهيات فتعقلنا تلك الماهيات هو المرتبة الاولى والحكم عليها بالاحكام المذكورة
هو المرتبة الثانية فقد ظهر من هذا ان المفردات الثانية هي البحث الثاني ان
هذه الاعتبارات قد يبحث عنها انها هل هي موجودة امرا وهذا البحث يختص بنظر
في الموجود والحقيقة وايضا قد يبحث عنها لان وجدها في النفس او في الخارج وهذا بحث
قد يشترك فيه علم النفس وايضا قد يبحث عنها انها كيف يتركب تركيبها حتى يتادى منها
الى تعرف المجهولات وهذا من موضوع علم المنطق والمسئلة الثالثة اختلفوا في ان
المنطق علم ام لا وهذا البحث هاهنا لقائل ان يقول ان المنطق انما يبحث عن الاعراض
العارضة للمفردات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فان كان المراد بالعلم ما
يكون بحثا عما له وجود في الخارج فلم يكن المنطق علما البته وان لم يكن المراد بالعلم

ما يكون بحثا عن كل ما يقال له وجود مطلقا في النفس او في الخارج المنطق
علم والمسئلة الرابعة كان الشيخ ابو علي الفارابي يسميه رئيس العلوم وكان الشيخ ابو
علي ينكر هذه التسمية ويقول انه كالخادم للعلوم والآلة في تحصيلها وهذا البحث ايضا
لفظي فان الرئيس ان كان من الذي ينفذ حكمه على الغير ولا ينفذ حكم غيره عليه
فالمنطق رئيس العلوم بهذا المعنى لان حكم المنطقي نافذ في كل العلوم وشيء من العلوم
لا يحكم عليه في ذلك المسئلة الخامسة ان الشيخ ذكر تقسيم العلوم في اول الطبيعيات
وهذا يشبه ان يكون خلاصة ذلك ليصير كالتمهيد لقول الشيخ هاهنا وهذا البحث
ينتظم على ثلثة اقسام منطقي وطبيعي والهي فنقول العلم اما ان يطلب ليكون له معرفة
في تحصيل سائر العلوم وهو المنطق او لذاته وهو اما ان يكون علما بما يكون وجوده بالختيارنا
وهو العلم النظري او بما يكون وجوده باختيارنا وهو العملي والاول فهو اما ان يكون علما
بما وجوده يكون منفكا بالمادة في الخارج وفي الذهن وهو الطبيعي او يتعلق بالمادة في الخارج
لا في الذهن وهو الرياضي او يتعلق بالمادة لا في الخارج ولا في الذهن وهو الالهي واما
الثاني فاما ان يكون هيئة عما يعرض للانسان وكمالاته الفضايل والرذايل وهو علم
الاخلاق او ما يتعلق بالامور المشتركة بينه وبين غيره وهو علم تدبير المنزل او عما
يتعلق بالامور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة فهذا ما اشارة اي
ضبط العلوم واما الاستقصاء في شرح هذا الباب فسيأتي في اول الطبيعيات

قال الشيخ قد لخص الشيخ ان تدل بجزء منه على جزء من معناه [illegible]
[illegible] على شيء وكل لفظ تريد ان تدل بجزء منه على جزء
[illegible] تدل بكل على شيء وباقي الجزء على شيء

قال النفسي قال رضي الله عنه هاهنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان
الحكيم ارسطاطاليس قال اللفظ المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على شيء اصلا فاورد
عليه سؤالا وقالوا هذا منتقض بقولك عبد الله فانه لفظ مفرد مع ان له جزئين وكل واحد
منهما دال على معنى فاجاب الناصرون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق فقالوا ان قولنا
عبد الله قد ذكر ويراد به جعله اسم علم وقد ذكر ويراد به جعله نعتا وصفة فان اردنا
الاول فهو لفظ مفرد لكن لا يتبع لشيء من اجزائه دلالة اصلا لان العلمية من اللفظ الذي
جعل قايما مقام لفظ اي ذكر الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين وهذا لا

التحقيق ان العلم بهذه القاعدة في المحميات التي بكل من قاعدة مقام الاشارات واذا
كان كذلك فقد ظهر ان عند الله اذا جعلنا اسم علم فانه لا يكون لشيء من اجزائه دلالة
على شيء اصلا اما ان اردنا ان نجعل قولنا عبد الله لفظة ومنه فقد بهذا الاعتبار مركب
المفرد وقد حصل جواب حق عن السؤال المذكور ومن الناس من ترك تقريب اللفظ
المفرد بذلك قال هذا الذي ذكرناه يدل جزء من اجزائه على جزء من اجزائه معناه وهذا القائل
انما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السؤال فان قولنا عبد الله وان دل كل واحد من
جزئيه على شيء ما من اجزاء هذا المعنى لان هذا اللفظ اذا جعل اسم علم كان مسماه هو
ذلك الشخص ولا يمكن ان يقال ان قولنا عبد يدل على بعض اجزاء ذلك الشخص و
قولنا الله يدل على بقية الاجزاء فثبت ان قولنا عبد الله لا يدل شيء من اجزائه على شيء
من اجزاء مسماه واعلم ان اختيار الشيخ في الشفاء والاشارات هذا الوجه الاول واختاره في هذا
الكتاب من الوجه الثاني ورأيت بين القولين ان لكل احد ان يختار ما شاء
واذا عرفت تفسير لفظ المفرد فالمؤلف والمركب كذلك فان من قال
المفرد ما يدل جزؤه على جزء معناه والذي يدل شيء من اجزائه على شيء من اجزاء
قلنا المركب هو الذي يدل شيء من اجزائه على شيء من اجزاء معناه وهذا الذي ذكره
الشيخ هو معناه المسألة الثانية من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف
وتحقيق الكلام ان يقال الملفوظ به اما ان يكون اجزاؤه لا يدل اصلا على شيء من
اجزاء ذلك الملفوظ به او ان يكون اجزاؤه لا يدل اصلا على شيء وان دلت
على المفرد كقولك من في قولك من زيد فان هذا اللفظ لا يدل على شيء من اجزاء
وكذلك قولك لو انفرد ترمذ كقولنا عبد الله فان قولنا عبد وقولنا الله لا يدل كل واحد منهما
على شيء اصلا حين يكون كل واحد منهما جزء لقولنا عبد الله اذا جعلنا اسم علم وكذلك كل واحد
منهما لو انفرد باعتبار انه قائم بذاته يدل على شيء وهذا هو المسمى بالمركب واما ان يكون تلك
الاجزاء دالة على تلك المعاني حين يكون اجزاء لذلك الملفوظ كقولنا الانسان حيوان
وهذا هو المسمى بالمؤلف المسألة الثالثة اما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا
او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ
مؤلفا والمعنى مفردا فهذه الاقسام الاربعة كما مر بيانها اما القسم الاول وهو ان يكون اللفظ مفردا

والمعنى مفردا فمثل كل لفظ دل على معنى بسيط في ذاته واما القسم الثاني وهو ان
يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا فهو كقولك انعام حادث وما جرى مجراه واما القسم الثالث
وهو ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا فهو كل لفظ مفرد وضع معرفا لماهية مركبة
واما القسم الرابع وهو ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا فغير ممكن الا ان نفسر
ذلك اللفظ المؤلف ايما كان تلك الماهية كان مجموع ذلك اللفظ ايضا مفردا وان جعلنا احد
جزئي ذلك اللفظ ايضا اسما لتلك الماهية كانت البقية لفظة مهملة واللفظ المركب
مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا قال الشيخ كل لفظ تدل به على اشياء
كثيرة بمعنى واحد فهو كلي كقولك الحيوان سواء كانت تلك الاشياء كثيرة في الوجود
او لم يمكن الا يشار الى بعضه بعينه الواحد على التعيين بشيء كزيد فيه فهو جزئي كقولك
زيد لنفسه قال رضي الله عنه في هذه مسألة الاولى كل لفظ فكر وغيره
معنى واحد فذلك المعنى الواحد اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة
فيه او لا يكون مانعا من وقوع الشركة فان كان الاول فهو الذي يكون كقولنا زيد اذا جعلناه
دليلا على هذا الشخص من حيث انه هذا فان هذا المفهوم يمنع لذاته ان يكون شركة فيه
بينه وبين غيره لان بداهة العقل حاكمة بان هذا الشخص يمتنع ان يكون نفس غيره وان
يكون نفسه فان كان الثاني وهو ان لا يكون مانعا من وقوع الشركة فهو الكلي كقولنا الحيوان
فان هذا المفهوم لا يمنع نفس تصور معناه من ان يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين اذا
عرفت هذا فنقول انقسام الكلي الى قول الشيخ ثلثة وهي قوله غير ممنوعة ان الشركة ليست
هي مذهب الشيخ فلان الكلي قد لا يكون يشترك فيه بالفعل كقولنا الديان فانه مفهوم
مشترك فيه بين اشخاص كثيرين وقد لا يكون كذلك بالفعل لكنه يكون مشتركا فيه بالقوة
كلفظ الشمس عند من يعتقد ان وجود شموس كثيرة فان تقدير تلك الشموس
في الوجود كان لفظ الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة
ولكن الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ بل من دليل منفصل كقولنا الاله فان هذا
المفهوم من حيث هو هو لا يمنع من الشركة اذ لو كان الامر كذلك لكان من فهم هذا
المعنى علم بديهة العقل انه واحد فوجب ان لا يحتاج في معرفة وحدته وجوب الوجود الى دليل
منفصل وحيث احتيج اليه علمنا ان امتناع الشركة ما جاء من نفس مفهوم هذا اللفظ بل
من دليل منفصل واما الفرق الثالث وهو ان الزيادات التي في هذه الثلثة فاعلم انه لا يكون لذلك

المعين وجزئية الخارج اصلا لم في الكثير ولا في الواحد لكنه يكون ممكن الوجود كذلك
حايط بيت يا قوت والثاني ان لا يكون له وجود في الخارج ويكون وجوده الخارجي
مستلزما لمحال كقولنا اجتماع الضدين فان هذا اللفظ يفيد معنا ولكن هذا الفائدة لا يشتمل لكن
عليه بالاشتراع شان ذلك المعين لا وجود له في الخارج لا في الكثير ولا في الواحد ومع ذلك فقد
يشتمل الوجود في الخارج والمسئلة الثانية ذكرها الشيخ في الاثارات اذا حد الجزي وهو انه الذي
يمتنع فرض نفس معناه من وقوع الشركة شاهدا ذكر ذلك قال واذا كان الجزي كذلك
وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي لا يكون نفس نفس معناه ما نعا من وقوع
الشركة فاما ما في هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم الكلي على الجزي في اللفظ
وقال اما الذي في الاشارات فغير فائدتان الفائدة الاولى ان من الناس من ظن
ان الشركة في كون اللفظ كليا وقوع الشركة في مفهومه كقولنا الحيوان فاما الذي لا
يكون معناه مشتركا فيه بالفعل فانه ربما كان كليا والشيخ ابطل هذا القول الفاسد بالشرح
الذي ذكره في الاشارات وذلك ان الكلي انما كان كليا لا لان اللفظ انما كان يكون كليا واما
ان يكون جزئيا وانما واسطة بين القسمين وانتظم لا ان الجزي هو الذي نفس نفس
معناه يكون مانعا من وقوع الشركة واذا ثبت ان الجزي هو الذي ذكرناه وثبت انه لا
واسطة بين الجزي وبين الكلي لزم بالضرورة ان كل ما نفس نفس معناه
لا يمتنع من وقوع الشركة فيه فانه يجب ان يكون كليا سواء كانت تلك الشركة حاصلة
بالفعل او لا تكون وذلك يدل على ما قلناه من ان الشيخ في كونه كليا صرح
الشركة بالفعل فثبت ان الترتيب الذي اعتبره في الاشارات بينا هو الفائدة المعتبرة
واما الفائدة الثانية فهي ان الجزي هو الذي يكون نفس نفس معناه مانعا من الشركة
والكلي ما يكون شركة يكون امتناع بينا بالملكة والعدم والجانب الثبوتي هو
الجزي لانه اشارة الى ما يكون مانعا من الشركة والجانب العدمي جانب الكلي لانه اشارة الى
كونه مانعا من الشركة فعدم هذا المانع ونفس الملكة هذا الاصل في نفس العدم والملكة
انما تعرف بواسطة معرفة العدم فثبت ان نفس ماهية الجزي كالاصل لنفس ماهية الكلي
واذا كان هذا المقدم حاصلا في الخارج والاذهان وجب ان يكون ممتنعا في اللفظ واما
في هذا الكتاب فانه قلب هذا الترتيب وقدم تعريف الكلي على تعريف الجزي وعلل السبب
فيه ان المعرف والمعرف انما كان للمعقولات والعقليات فانه لا معرفة للمحسوسات والـ

بدمان عليها وانما كان كذلك لان الكلي هو المقصود بالقصد الاول وما هو المقصود
بالتبع وقدمها بالذات على ما بالعرض وجب هذه المسئلة الثالثة اعلم ان المقدم الذي يمتنع
مجامعته احد ما الشخص المعين وهو الذي نفس نفس معناه يمتنع من وقوع الشركة
فيه فهو الذي ذكرناه في اول هذا الباب والثاني وهو ان كل شيء احد ما الشخص
فانه يقال لذلك الشخص انه جزي بالقياس الى ذلك المعنى الذي وقعت فيه
المعنى الاول وجب احد ما ان الجزي بهذا المعنى قد يكون
الميزان مشتركا فيه ولكنا بالمعنى الاول فلا يكون البتة كليا
المعنى محافظا في الكلي الذي ذكرناه وبالمعنى الاول عين مخالف
راشك ان الشيء قد يكون جزيا مضافا ان لم يكن جزيا حقيقيا اما لم يكن
جزيا حقيقيا فلا يكون جزيا مضافا فاما ظهر انه لا بد وذلك لان الجزي الحقيقي او لعرف
عنه كون ذلك المعين يقع الباقي ماهيته كلية ويكون هذا الشخص
وذلك يدل على ان كل جزي حقيقي معجزي مضاف وان لم يكن جزيا حقيقيا
ولا يكون جزيا حقيقيا اذا عرفت هذا فنقول الجزي الحقيقي
والجزي المضاف وان كان امرين مختلفين بالحقيقة لكنهما يشتركان في امر
جزئي الماهية وكل ما كان بهذه الصفة فانه يمتنع
وهاهنا تنبيهات ان يتصور كونه جزيا حقيقيا دون ذلك المعين وان كان
جزيا بالمعنى المضاف مثل ان يكون ذلك المعين ابا لهذا المعين او اخا
في الوقت من الكلي بين الكلي والجزي فانه كما كان الجزي
من وجه الاول قال الاصل من وجه مشترك الامكان وانما الكلي
كلي فليس بموجود في الاعيان انه من المحال ان يوجد شيء في الاعيان
مشتركا فيه بحيث لا يمتنع والثاني ان الكلي يقتضي بذاته ويكون من
ذات الكلي فانه لا يحتاج بجزئيه وهاهنا مباحث دقيقة في قوله ان الشيء
طبيعة العقل ما تشتمل الجزء الذي يتركب منها وانما طبيعة الكلي فانما تتم الجزئيات
ويكون جزئيا في اجزاء قولها والدليل على ذلك في الجنس
فانا نجد في
لا يكون

الكل متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية ان ذهب العقل يحصر اجزاءه والكلي لا يحصره
جزئياته فهذا ما قيل في الفرق بين الكل والكلي وبين الجزء والجزئي واما الفرق بين
الكل وبين كل واحد واحد فهو ان الكل عبارة عن المجموع من حيث انه مجموع وكل
واحد عبارة عن كل واحد من الآحاد التي منها تركب ذلك المجموع وبالجملة فالفرق بين
الكل وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة ولا معنى للجزئي الا كل واحد من
اجزاء الكلي واما الفرق بين الكلي وبين كل واحد فهو ان كل واحد عبارة عن
الجزئيات والفرق الذي ذكرناه بين الكلي وبين الجزئي هو بعينه فرق بين الكلي وبين
كل واحد واحد والله اعلم. قال الشيخ اعني الثاني من [illegible]
[illegible] في ذاته [illegible]
والكلي [illegible] لسواد والبياض
في ان [illegible] للنفس قال رضي الله عنه فامنا ما يليه المسئلة الاولى اعلم
ان كل ماهية وحقيقة فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة واعني بالبسيط ان يكون
حقيقته مفردة لا يكون تحققها من اجتماع عدة امور واعني بالمركبة ما يكون
تحققها من اجتماع عدة امور اما البسيطة فلا بد من الاعتراف بها فانه لو كانت كل حقيقة
مركبة من حقائق لزم التسلسل [illegible] متناهية شئ ذلك فانه
لا بد من البسائط [illegible] من المركب متشكلا من اجتماع الوحدات [illegible]
[illegible] اجتماع الوحدات فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة
وهذه الماهية لا يكون لها شيء من الاجزاء واذا كان مرادنا بالبسائط هذه الماهية ثبت ان
البسائط باقية لها اما الماهية المركبة فلا شك انها من حيث هي هي انما تتقوم
بتلك الاجزاء فيكون كل واحد من تلك الاجزاء ذاتيا له بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية
اذا عرفت هذا فنقول الجزء متقدم على الكل في الوجود وفي العدم اما في الوجود فلان
وجود المركب متوقف على وجود المفرد ووجود المفرد غير متوقف على وجود المركب
فانه قد يعقل وجود المفرد منفكا عن حصول المركب واما في العدم فلانه متى عدم
جزء من اجزاء المركب اي كل واحد من اجزائه فانه يستتبع عدم ذلك المركب فثبت ان عدم
المركب متوقف على عدم اجزائه فههنا بحث وهو ان في جانب الوجود ما لم يوجد كل تلك
الاجزاء امتنع وجود المركب اما في جانب العدم [illegible] عدم المركب على عدم جميع اجزا

ذلك المركب بل اي جزء من تلك الاجزاء عدم فانه يكفي عدمه في عدم ذلك المركب الا ترى
ان البيت اذا خرب فان الذي عدم ليس الا الشكل والهيئة فاما الاجزاء المادية فكلها باقية
ثم ان عدم الجزء الصوري كاف في عدم البيت فثبت بما ذكرنا انه في جانب [illegible]
المركب الا عند وجود جميع اجزائه اما في جانب العدم فانه يكفي في عدم المركب عدم جزء واحد
من اجزاء ماهيته فثبت بما ذكرنا ان المفرد متقدم على المركب في الوجود الخارجي [illegible] الخارجي
ونقول ان الامر كذلك ايضا في الوجود الذهني وهو ان العلم بجزء الماهية [illegible] على العلم
بكلها والدليل عليه ان الماهية لما كانت عبارة عن تلك الاجزاء وجب ان يكون العلم
بالماهية علما بتلك الاجزاء اذ لو كان علما بامر مغاير لها والمغاير لها مغاير لتلك الماهية
فيلزم ان يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها وهو محال فثبت ان العلم بالماهية موقوف
على العلم بكل واحد من اجزائها وظاهر ان العلم بكل واحد من اجزائها لا يتوقف على العلم
بتلك الماهية فثبت ان العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية في الوجود الذهني
والعدم الذهني وذلك هو المطلوب وههنا سؤالات السؤال الاول انكم قلتم وجود
الماهية متوقف على وجود اجزاء الماهية لكن اجزاء الماهية هي عين الماهية فيلزم كون
الماهية متوقفة على نفسها وذلك محال. السؤال الثاني انكم ذكرتم ان العلم بالماهية
موقوف على العلم باجزاء الماهية وهذا باطل من وجوه احدها ان الجسم عند
المتكلمين مؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى
والصورة ثم ان جمهور الخلق يعرفون كون الجسم جسما متحيزا في الجهات مع انه
لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى او كونه مؤلفا من الهيولى والصورة
فان قلتم فلم قلتم ان الجسم في نفسه حقيقة واحدة وانها غير مركبة من الاجزاء التي
لا تتجزى وانها غير مركبة من الصورة والهيولى فلا شك ان بدن الانسان مركب
من الاعضاء البسيطة ثم ان الواحد منا قد يعرف بدن نفسه وان كان لا يعرف
الاعضاء البسيطة التي منها تالف ذلك البدن وقد يعرف الكرباس الواحد مع
انه لا يعرف الخيوط التي منها تالف ذلك الكرباس وقد يعرف الجدار المعين مع
انه لا يعرف اللبنات التي منها تركب ذلك الجدار وكل ذلك نقض على قولكم العلم
بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته وثانيها ان الفلاسفة يقولون ماهية
الانسان هي انه جوهر [illegible] نام حساس متحرك بالارادة

نا بق شيء ان كان ان يعلم كونه انسانا علما ضروريا مع انه لا يكون عالما بكونه متعجبا
بين هذين التناقضين وذلك يدل على ان العلم بالماهية لا يكون مشروطا بالعلم بالجزئيات
وقولنا ان ذات كل انسان هي بنفسه انما طبقة النوع الذي يجمعه مجرد وعلم كل احد
بانه موجود بديهي والجهل بمقابل ذلك امر خفي فكان الجهل بالماهية جزءا
من ماهية النفس الناطقة فاما كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم بالجزء فانه يجب
ان يكون العلم بالنفس الناطقة مشروطا بالجهل بالجزء فكان العلم بالنفس
كثيرا من القلة كون النفس نفس الناطق بالجواب عن السؤال الاول الذي في باب
الجزئي والكلي ذكرنا الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد فحينئذ يصير كون المجموع
متعلقا في تحقق كل واحد من افراده فاما يتم انتفاء الشيء الى نفسه والجواب
عن السؤال الثاني من وجهين الاول وهو الذي ذكره الشيخ في اكثر كتبه انا لا ندعي ان
العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم بجزء تلك الماهية على سبيل التفصيل بل
ندعي ان تلك الاجزاء لابد وان تكون بحيث اذا اخطرت بالبال فانه يحكم العقل بكون
تلك الماهية مؤتلفة منها وهذا الجواب عندي ليس كما ينبغي وذلك لانه اما ان يسلم
ان العلم بالماهية المركبة يجب ان يكون عالما باجزائها اولا يسلم وكلا فانه لم يسلم ذلك
فنقول قد بينا ان العلم بالماهية سبقت بالعلم باجزائها وسنقيم ذلك بالعناية وان
ان يسلم ذلك فالعلم بالجزء الماهية لابد وان يكون عالما بكل واحد واحد من تلك
الاجزاء ويكون عالما بكل واحد منها حاصلا على سبيل التفصيل التام لانا ذلك
لكان تصور العلم بالماهية غير مشروطة بالعلم باجزائها على سبيل التفصيل يكون
خطأ والجواب الثاني في الجواب عن السؤال وهو انا نجد ان اجزاء البدن داخلة
في تقويم البدن من حيث انها اجسام لا من حيث كون كل واحد منها مختصا عن الاخر
بالفعل فالعلم التام بالبدن عالم بتلك الاجسام فاما كون كل واحد
من تلك الاجزاء مغايرا لصاحبه مغايرة بالفعل فغير داخل في تقويم مجموع
البدن فالعلم لا يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها اجزاء
وبهذا يظهر الجواب عن قوله لم يلزم ان يكون العالم بالكل عاما بعدد الخيط
وان يكون العلم باجمال عالما بعدد المبينات انا نقول الانسان عبارة عن
جوهر ذي ابعاد مخصوص نامي متغذ الى غير ذلك من الصفات

الناطقة لم يكن هذا الامر اجزاء لماهية ذلك الجوهر بل تعريفا له وان
كان الشيء لا يعرف الا بجميع المشخص فكذلك فالعلم انما يمكن ان يكون هذه الصفات
اجزاء من ماهية الانسان واما قولنا ذات الانسان جوهر تدل على ان كون
الشيء جوهرا ليس من المقومات الحقيقية وسنبين بالدلائل في باب التعريفات
فسقطت هذه الاسئلة وظهر ان اجزاء الماهية لا بد وان تكون متقدمة على الماهية
في الوجود الخارجي والذهني والعلم الحاصل والذهني وهو المطلوب المسئلة الثانية
في بقية الاحكام لما كان جزء من الماهية اعلم ان الخاصية المذكورة وهي التقدم
في الوجود ليست واحدة من خاصية متساوية لهذا الماهية فكل ما يكون جزءا للماهية
يكون كذلك وكل ما يكون كذلك فانه يكون جزءا للماهية واما سبب الوجود فان
وان كان متقدما في الوجود الخارجي لكنه لا يكون متقدما في الوجود الذهني اذا
عرفت هذا فنقول جزء الماهية لا يمكن ان يكون احدهما ان جزء الماهية يجب ان
يكون بينه البون للماهية والثاني ان جزء الماهية يجب ان يكون مستغنيا عن
السبب الجديد. اما الاول فانما انه اذا علم بالماهية تشترط بالعلم بمفرداتها والشرط
يجب ان يكون حاصلا مع المشروط فالعلم بجزء الماهية يجب ان يكون حاصلا مع العلم
بالماهية وما يعرف للسبب الاولى منه ثبت ان جزء الماهية يجب ان يكون من البون
للماهية لكن ليس كل ما كان بينه البون للماهية فانه يجب ان يكون جزءا من
الماهية لان اللازم القريب للماهية واعني بالقريب الذي لا واسطة بينه وبين الماهية ينتهي
الدليل على انه يجب ان يكون بينه البون مع انه لا يكون جزء الماهية واما الثاني
فالدليل عليه انا بينا ان تحقق الماهية يحقق مشروطة بان يتقدم تحقق اجزاء الماهية
واذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق الماهية فان افتقر تحقق ذلك الجزء الى تحقق
جزء بعد تحقق الماهية لكان ذلك تعليلا للحاصل وهو محال فثبت ان كل ما كان
جزءا للماهية فانه يحقق الماهية يستغني عن تحققها بعد لكنه لا بعكس فقد يستغني
عن تحقق جزء مع انه لا يكون جزءا للماهية فان اللازم القريب للماهية موجبة من الماهية
فاذا كان كذلك كان مستغنيا عن السبب بعد ثبوت ان كل ما كان جزءا للماهية فانه
يستغني عن السبب البعيد لكن ليس كل ما يستغني عن السبب الجديد فانه يكون
جزءا للماهية المسئلة الثالثة اعلم ان جزء الماهية يسمى باسم الثاني اما تام

ا ما تمام الماهية فليس تسميته بالذاتي امرا لا صح عندي انه لا يبعد وذلك ان الذاتي
هو الامر المنسوب الى الذات والمنسوب الى الذات مفيد له فاذا قلنا الانسان
حيوان فاما ان يكون ذاتيا للانسان وهو محال والا لزم كون الشيء ذاتيا لنفسه
او لمفهوم الانسان وهو ايضا باطل بل اذا جعل الانسان ذاتيا لمفهوم الانسان من حيث
انه مفهوم الانسان فالمراد ان لفظ الانسان من حيث انه هذا اللفظ
ان الانسان المعين عبارة عن ماهيته متركبة عن الانسان وعن القيد المشخص
وحينئذ هذا القيد يكون الانسان جزءا من ماهيته هذا الانسان لا انه تمام ماهيته فثبت
ان الجميع بين كونه ذاتيا وبين كونه تمام الماهية محال ولنرجع الى تفسير المتن اما
قوله الثاني هو الذي يوصف به ذات الشيء في ذاته فاعلم ان هذا اللفظ مبهم
ولعل المراد منه الذي يوصف به ذات الشيء ويكون ذلك الوصف خارجا عن ذاته
وبعد هذا التحقيق فهو مشكل لان الوصف مشتمل بالضرورة على الموصوف والجزء
متقدم على المركب والمتقدم لا يكون نفس المتقدم فالوصف لا يكون جزءا من الموصوف
الذي ذكره لذلك ومثل قوله كما يوصف الانسان بالحيوان والبياض فيه سؤال و
ذلك لان عندنا الطبيعة الحيوانية غير الحيوان والبياض غير المتقوم لماهية
ان يكون من الحس والبياض بل تلك الطبيعة والحق ما ذكرناه في كتاب الاشارات
في باب المزاج في الطبيعيات بوجوه احدها ان الحيوان والبياض كيفيتان قائمتان
للانسان والانسان وجود الماهية يمتنع ان تقبل الانسان والانسان فعلمنا ان قابلتي
الكيفيتين ليستا جزئيتين من ماهية الانسان وثانيها ان الحيوانية والبياضية عرضان والانسان
جوهر والعرض لا يكون جزءا من الجوهر وثالثها ان المكعبية اذا كانت ان الطبيعة الحيوانية
باقية من حصول المزاج والكيفية الحس والبياض منكسرة منكسرة فثبت بهذا الوجه
ان الحيوانية والبياض ليستا جزئيتين من اجزاء ماهية الانسان فان قال قائل ان الحيوانية والبياض
جزئيتان من ماهية الجسم الحيوان الابيض فنقول ان كان الامر كما ذكرتم فجميع
الصفات العرضية يصير قابلة بهذا الاعتبار فان الفلك جزء من ماهية الفلكي من حيث
هو فلكي والبياض جزء من ماهية الابيض من حيث هو ابيض قال الشيخ
الغزالي المقول في جواب ما هو الذي يدل على كمال حقيقته ما يسأل عنه ما هو يجب
ان نقول في جواب ما هو الانسان انه حي ناطق فحينئذ لا تفسير قال رضي الله

ها هنا مسائل هذه المسئلة الاولى اعلم انا قبل الخوض في تتمة مقدمة لا بد منها في بيان المقصود
وهي ان يقال ان الشيء قد يكون معلوما بذاته وقد يكون معلوما لا بذاته بل
بتوابعه وعلاماته اما الاول فهو مثل ان نصر اللون بالبصر فحينئذ نعقل ماهيته
اللون من حيث انها هي وهي مثل ان نحس حرارة النار بحسنا فحينئذ نعقل ماهيته
الحرارة من حيث انها هي فهذا العلم يكون علما بالشيء من حيث حقيقته المتصورة
وماهيته المعينة وهذا اكمل درجات العلم بالشيء واما الثاني فهو انه اذا دل الدليل
على ان العالم محدث وثبت ان كل محدث فله محدث فهاهنا يحصل العلم بان للعالم محدثا
ولكنه لا يحصل العلم بان ماهية ذلك المحدث اية شيء هي وان حقيقته كما هي
فهذا المحدث معلوم منه انه محدث فاما انه في ذاته المخصوصة كما هو فليس معلوما
العلة يكون علما بالشيء لا من حيث حقيقته المخصوصة بل من حيث ان له صفة ما
وهي هذه التي اذا عرفت هذه المقدمة فنقول المسئول عنه اما ان يكون
بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون طالب العلم الحقيقي
التام او للعلم الناقص ان قص فان كان الاول فاما ان يكون ذلك في الامور
التي قد ادركها الانسان باحد حواسه الخمس او ان لا يكون كذلك ولكنه وجد تلك الحقيقة
من نفسه مثل العلم بالالم واللذة والشهوة والغضب وسائر الاحوال واما ان يكون
المسئول عنه خارجا عن الامور المدركة بالحواس وخارجا عن الامور المدركة
النفس واما القسم الاول وهو ان يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة مدركة
باحد الحواس الخمس فجوابه ان يشاور الى تلك الكيفية مثل انه اذا قيل ما الحرارة
فجواب هذا السؤال ان يقال انها هذا الذي تدركه بحس اللمس عند مباشرتك النار
واذا قيل ما اللون فجوابه ان يقال انه هذا الذي تدركه بحس البصر حيث افتح عينيك في
الاماكن وكل من عدك في تعريف تلك الكيفيات بمثل هذا فانك تعرفه
واما القسم الثاني وهو ان يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة
من الحواس والعقل يكون مدركا من النفس اما كالضرر وما يمثل اللذة
اللذة والفرح فاذا قال قائل ما الفرح فجوابه ان يقال هو الامر الذي يجده
من نفسه عند اصابة الملائم واما القسم الثالث وهو ان يكون المسئول عنه
بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس فهذا مما يسأل

الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية لما بعد الاستقراء والاختبار تعلم بالضرورة ان الذي
يكون خارجا عن الصنفين الاولين فانه لا يمكننا ان نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة
المخصصة معرفة حقيقية ذاتية بل يمكن تعريفه معرفة ناقصة عرضية مثل ان يقال
المعرفة هو الذي يراد به انتقل الشيء من العدم الى الوجود فهذا يفيد العلم بماهية ما
الفاعل من حيث انها تلك الماهية واما بعد علما فقط مستفادا من صفة عرضية فهذا هو
الكلام هنا اذا كان المسئول عنه بسيطا واما القسم الثاني وهو ان يكون المسئول
عنه مركبا فجوابه اما ان يكون بالطريق الذي هو يفيد المعرفة الحقيقية التامة
او بالطريق الذي بنيها المعرفة العرضية الناقصة فان كان الاول كان طريق
تعريفه ايضا هو ذكر جميع البسايط التي هي اجزاء لتلك الماهية المركبة فانك اذا
علمت ان ماهية كذا هي مجموع تلك الاجزاء اذا كان كذلك امكن تعريف تلك الماهية
بان تذكر مجموع تلك الاجزاء ثم هذا على ضربين لان المذكور في الجواب اما ان يكون
لفظا مفردا دالا بالمطابقة على كل تلك الاجزاء واما ان يكون الفاظا كثيرة يدل كل
واحد منها على جزء من تلك الاجزاء اما الاول فهو التعريف بالاسم وحاصله يرجع الى تبديل
لفظ بلفظ اوضح منه نحو ما يسأل عن الانسان فيقال انه الحيوان الناطق فقولنا
الحيوان الناطق ذلك الفايدة ليس الا تغيير اللغة وفايدة اخرى مرادفة للاول
واما الثاني فهو التعريف بالحد وذلك قيل ان الحد حقيقة لا يقبل الا ما يقبل ما دل الاسم
عليه بالاجمال مثل اذا كان المسئول عنه بما هو ماهية مركبة وكان الجواب عنه بذكر
الطريق الذي بنيها المعرفة التامة الحقيقية اما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق
الذي يفيد المعرفة الناقصة العرضية وهو ان تذكر خاصة من خواص تلك الماهية
المركبة فهذا هو المسمى بالرسم فهذا هو الكلام المجمل المكتفى في جواب ما هو المسئلة
الثانية اعلم ان التقسيم الصحيح ان يقال الكلي اما ان يكون تمام الماهية واما ان يكون
جزء الماهية فان كان تمام الماهية فهو الحد التام وان كان جزء الماهية فهو
ان كان جزءا لا يحتاج في تعقله الى تعقل شيء اخر فهو البسيط وان كان جزءا
يحتاج في تعقله الى تعقل شيء اخر فهو المركب فالجنس والفصل جزءان بسيطان
والانسان مركب والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان قد يعقل
فيقال ما الانسان فيقال حيوان ناطق واذا كان كذلك فالحيوان الناطق
مركب لان الحيوان جزء من الانسان والانسان كل والكل مركب من اجزائه
والثاني ان الحيوان الناطق يصح ان يكون خبرا عن الانسان فيقال الانسان
حيوان ناطق والخبر مغاير للمخبر عنه بالذات فالحيوان الناطق مغاير
للانسان بالذات والمغايرة بين الكل واجزائه بالذات امر ظاهر فثبت ان
الحيوان الناطق مركب واذا ثبت هذا فنقول المسئول عنه بما هو ماهية
اما ان يكون شخصا واحدا واشخاصا كثيرة فان كان الاول كان ذلك هو المعقول في جواب
ما هو بحسب المشخصة كما اذا قيل ما زيد فانه يقال انه الحيوان
الناطق واما ان كان المسئول عنه بما هو اشخاصا كثيرة فاما ان يكون بعضها
مخالفا بعضا بالماهية او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون بينها قدر
مشترك من الماهية او لا يكون فان خالف بعضها بعضا بالماهية ولا يكون بينها قدر
مشترك من الذاتيات فليس ما هنا جواب مشترك لما هو وهذا القسم بما انه مخالف
كان ذلك قد اشترك من الذاتيات كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات
هو المعقول في جواب ما هو بحسب الشركة كما اذا سئل عن طايفة من الحيوانات
مثل انسان وفرس وثور وفرس واسد ما هي فان جوابه ان يقال انها حيوانات
فهذا اللفظ دال على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هناك
كذلك فلا يخرج ان المقصود من التشبيه تحقيق الكلام في هذه الصورة واما ان كان
المسئول عنه بما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا بالماهية فقط فتمام القدر المشترك
بينها من الماهية يكون معقولا في جواب ما هو بحسب الشركة فحسب المخصصة هو
اما بحسب الشركة فلان ذلك هو تمام القدر المشترك واما بحسب المخصصة فلان
القدر الذي لكل واحد منها من الفرق مباين لما به الفرق من ذلك القدر اذ لو كان له
اذ لو كان له مع ذلك القدر امر ايد به يشارك عن غيره لكانت مخالفته لغيره بذلك
وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف ه المسئلة الثالثة في بيان حد الانسان و
مختصره اعلم ان هذا وان كان مثالا معينا فانه يتعلق للمنطقي بالمثال المعين الا انه
لما اكثر ذكر الناس لهذا المثال وجب علينا ان نشرح الحال فيه فنقول يجب ان
نعلم ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا مغاير للذي يشير اليه غيره
بقوله انت وهو ذلك ان المشار اليه لكل احد بقوله انا هو جزء النفس الناطقة
المدبرة وباقي من هذا والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان قد يقول
قتلت ما دركت وغضبت واشتهيت وابصرت وسمعت فالقائل ان المذكور في
هذه الافعال صيانة عن النفس واضافة اليها فيكون نفسه في هذه الحال مدركة
له مختصة بهذه الادراكات والجواب الشبهة مع انه في تلك الحالة قد

واما الخارج عن الماهية فهو العرضي واذا عرفت هذا فنقول المسئول عنه بما هو اما ان
يكون شخصا واحدا واشخاصا كثيرة فان كان الاول كان ذلك هو المعقول في جواب
ما هو بحسب المخصصة كما اذا قيل ما زيد فانه يقال انه الحيوان
الناطق واما ان كان المسئول عنه بما هو اشخاصا كثيرة فاما ان يكون بعضها
مخالفا بعضا بالماهية او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون بينها قدر
مشترك من الماهية او لا يكون فان خالف بعضها بعضا بالماهية ولا يكون بينها قدر
مشترك من الذاتيات فليس ما هنا جواب مشترك لما هو وهذا القسم بما انه مخالف
كان ذلك قد اشترك من الذاتيات كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو
المعقول في جواب ما هو بحسب الشركة كما اذا سئل عن طايفة من الحيوانات
مثل انسان وفرس وثور وفرس واسد ما هي فان جوابه ان يقال انها حيوانات فهذا
هذا اللفظ دال على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هناك
كذلك فلا يخرج ان المقصود من التشبيه تحقيق الكلام في هذه الصورة واما ان كان
المسئول عنه بما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط فتمام القدر المشترك
بينها من الماهية يكون معقولا في جواب ما هو بحسب الشركة فحسب المخصصة هو
اما بحسب الشركة فلان ذلك هو تمام القدر المشترك واما بحسب المخصصة فلان
القدر الذي لكل واحد منها من الفرق مباين لما به الفرق من ذلك القدر اذ لو كان له
اذ لو كان له مع ذلك القدر امر ايد به يشارك عن غيره لكانت مخالفته لغيره بذلك
وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف ه المسئلة الثالثة في بيان حد الانسان و
مختصره اعلم ان هذا وان كان مثالا معينا فانه يتعلق للمنطقي بالمثال المعين الا انه
لما اكثر ذكر الناس لهذا المثال وجب علينا ان نشرح الحال فيه فنقول يجب ان
نعلم ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا مغاير للذي يشير اليه غيره
بقوله انت وهو ذلك ان المشار اليه لكل احد بقوله انا هو جزء النفس الناطقة
المدبرة وباقي من هذا والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان قد يقول
قتلت ما دركت وغضبت واشتهيت وابصرت وسمعت فالقائل ان المذكور في
هذه الافعال صيانة عن النفس واضافة اليها فيكون نفسه في هذه الحال مدركة
له مختصة بهذه الادراكات والجواب الشبهة مع انه في تلك الحالة قد

يكون تمانعا من البدن وعن جملة اجزايها وعن جملة اجزايها ومن جملة الصفات القايمة
بها فبذلك ذلك يجب ان الذي يشير بقوله انا مثلا يشير بقوله انا الى مجموع البدن وسايي
جملة اجزايه الثاني ان المباحث الطبيعية دلت على ان جميع اجزاء البدن في انه يكون
والتحلل والبدل فانه لا معنى لبقاء الا ابدال بدل المتحلل واما الشار اليه بكل احد
بقوله انا فانه باق غير متبدل والمتحلل المتبدل مغاير للباقي المستمر فثبت ان الشار
اليه بقوله انا غير هذا البدن او شيء من اجزايه واما الشار اليه بكل احد
يمكن ان يقول غيره انت او هو فهذا ليس مرجع النفس بل هو البدن المخصوص
بدليل انا نجد الاعمى من مولده الى البنية المتعادلة والهيكل المخصوص حتى ان تلك
البنية والهيكل لو تغيرت عن صورتها وخلقتها فربما اظن به انه ليس هو بل غيره ولقد
شاهدت انا نأخذ يشبه في البنية والهيكل فربما اظن بهذا الاخذ هو ذلك بدل
على ان الذي يشير اليه كل احد اذا عنى بقوله انت او بقوله هو فانه هو الهيكل المخصوص
والبنية المخصوصة فان قالوا الذي يشير اليه كل احد اذا عنى بقوله انت وبقوله هو
انما يأتي مستمرا والبدن المخصوص غير باق ولا مستمر بل هو في الذهبان فوجب ان يكون
المشار اليه بقوله انت وقوله هو ليس هو البدن وبالجملة فهذا تمين ما ذكرته في اشارة
كل احد الى نفسه بقوله انا فما الفرق بين الباحثين فنقول الفرق ان علم كل احد نفسه
المخصوصة علم بديهي لا يقبل الشبهة والخطاء لان كل فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا يشتبه عنده
به البتة اما علم كل احد بغيره فانه علم حاصل بالظن ولذلك فانه يقبل الشبهة فيشتبه عنده
بغيره ويشتبه غيره به فظهر الفرق اذا عرفت هذا الاصل الذي ذكرناه ظهر ان
الذي يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا هو الجوهر الذي هو النفس الناطقة
وبهذا القيد فانه يمتنع ان يقال هذا الانسان انه جوهر جسماني مقسم ما هو كذلك
لان جوهر النفس جوهر مجرد فكيف يقال انه جوهر جسماني واما كونه مختصا بمكان
حساسا متحركا فكل ذلك قد اه وافعاله ولا شيء منها داخل في ماهيته البتة واما وصفه بانه
عالم بالمعلومات فانه لما ثبت ان النفس كما بدت فهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير اليه
كل احد الى نفسه بقوله انا فانسان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل احد في عينه
بقوله انت وبقوله هو فذاك هو الهيكل المدركي فهو يصدق عليه انه جوهر جسماني مدرك
يصدق عليه بقية الصفات واما كونه معتدلا مزينا هذا الهيكل هيئات متحركة بالارادة

وانه يثبت في جملة النفس عندنا ان هذه الافعال كلها افعال النفس بواسطة الآلات الجسمانية
فيكون اسناد هذه الافعال الى البدن خطا محضا فنقول مهما ان هذه الافعال مستندة الى البدن
فاما ان تكون تلك مستندة الى البدن امر مشكوك فيه ربما يمكن نفيه او الدليل القاطع قد بينا
ان ما يكون حيز الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بديهيا ضروريا واذا كان كذلك
ناطقا فقد اتفقنا على انه ليس المراد منه النطق اللساني بل النطق العقلي واتفقنا على
ان ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس والحاصل ان الذي ذكره
الانسان نفسه كون الشيء عالما معقولا بانه جسم وبانه ناطق نطقا عقليا وقد بينا في
مقال ما تقدم ان الجسم يمتنع ايجاده بالنطق العقلي فلا شيء من الجسم بناطق نطقا
عقليا وكل شيء من الناطق نطقا عقليا بجسم واذا كان ذلك مذهب القوم يكفينا مؤنة
في هذا الباب وهذا من العجايب واما كونه عالما فهذا يمكن جعله جزءا من ماهيته
الانسان وذلك بان يقال ان كان المراد من الانسان جوهر النفس فقد اتفقنا على ان
النفس لا يدرك بكيف وصف بها بالمعلوم وان كان المراد من الانسان هو مجموع النفس
فقد اتفقنا على ان النفس لا يدرك بكيف وصف بها بالمعلوم وان كان المراد من الانسان
جوهر مركب من النفس والبدن ما دام يكون باقيا على الصفات التي معها يصدق عليه الانسان
فانه ما يكون عالما وجاهلا معا فقد بطلت تلك الصفات فالمعلوم بالحقيقة هو صفة المالك
للانسان والمبطلة لها فكيف يمكن ادخال هذا الوصف في ماهية الانسان حاصل الكلام ان
يعقل انا نعلم ابدا ما دام يكون انا ويمكننا ان نعقل ان ناعين انسان الذي ان الذين تقدموا
بان اشخاص الناس تبقى في الجنة فقد اعتقدوا ان ذلك الانسان يكون عالما
او اعتقدوا اعتقادا بعد مساواته بما ضروريا فيثبت بمجموع ما ذكرنا ان احد الذي ذكروه
هو الحق الصحيح ان يقال ان كان المراد من الانسان الامر الذي يشير اليه كل احد
بقوله انا فذاك معلوم علما كاملا ولا يمكن ان يحمل عليه ما قيل في حقه وانه يمكن
فكيف يمكن تعريفه بغيره وان كان المراد من الانسان الامر الذي يشير اليه
كل احد بقوله هو وبقوله انت فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة وان قال
قايل ادخال الناطق في تعريف الانسان باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض
الطيور قد ينطق واما العكس فلان الانسان قد يكون ابكم الجواب المراد
من الناطق ما ذكرناه وتقريره ان الحيوان اذا ادرك امرا فاما ان يمكنه تعريف

عينه ذلك الذي ادركه او ايكنه ذلك والاول من الانسان فان كل شئ يدركه
بشئ وحسه فانه يمكنه ان يعرف عينه ذلك الامر ثم ان طرق التعريف كثيرة منها
النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها فلما كان الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات
بكونه قابلا بالذات لهذا التعريف وكان اظهر طرق هذا التعريف هو النطق لاجرم ذكرها
في تعريف الانسان انه الناطق وبهذا الطريق سقط السؤال المذكور ان الطبيب
المشخص اراد بكنه ان يعرف عين ماهية ذهنه وحياله على سبيل التفصيل واما الاجمال فيمكنه
ان يكون مشخصا هذا السؤال وقال الشيخ المتقدم في جواب ايراد من الوجه
الثاني الذي لمين مشاركة في ذاته كما ينطق للانسان الذي هو مشخص
التفتازاني قال رضي الله عنه وعن والده الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها في
بعض الاجزاء المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير في جزء منقوم لها فهي المعلومة
بالبديهة ان الجزء الذي به المشاركة مغاير للجزء الذي به المباينة فتمام الجزء المشترك
من الجنس وتمام الجزء المميز من الفصل فاذا قلنا الانسان اي ماهية هي وقال
اي شئ هو وعن ماهيته انه حيوان مميز يكفي جوابه الاكمال الجزء المميز و
ذلك من الفصل واعلم انه يرجب ان يكون امتياز كل شئ عما عداه بفصل اخير و
لئلا يلزم التسلسل بل الحاجة اي الامتياز بالفصل مشروط بان يكون مشاركا لغيره في بعض
المقومات ضعيفة يلزم ان يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم اخير قال
الشيخ المتقدم في جواب [illegible] التفتازاني قال رضي الله عنه المراد
من القول في جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك وقد عرفته قال
الشيخ الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو التفتازاني
قال رضي الله عنه المقول في جواب ما هو بالشركة هو الجنس وافرق بينهما الا في
الاسم وهو الذي ذكرها انه كمال الجزء المشترك شاهد ما يلي هو المسئلة الاولى اعلم
انا اذا قلنا الحيوان جنس الانسان فهاهنا امور ثلثة احدها الحيوان من حيث
انه حيوان وثانيها المفهوم من الجنس من حيث انه هذا المفهوم وثالثها الحيوان
المتصف بانه جنس فان المشترك بين امرين يكون مغايرا لكل واحد منهما فيفتقرهما
الى قيد يباين المفهوم من كون الحيوان حيوانا مغايرا لمفهوم من كونه جنسا ويدل

عليه امور الاول ان قولنا الحيوان جنس للانسان قضية صادقة وكل قضية صادقة
فمحمولها عين موضوعها لما شاع حمل الشئ على نفسه ينتج ان كون الحيوان حيوانا مغايرا
لكونه جنسا وتقريب من هذا الدليل ان يقال الفرق بين قولنا الحيوان حيوان
وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة ولو كان المفهوم من انه حيوان
هو المفهوم من انه جنس لما فرق هذا الفرق الثاني ان كون الحيوان حيوانا غير
مقول بالقياس الى الانسان وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس
الى الانسان ينتج اي بحرف ان كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه الحيوان -
جنسا للانسان الثالث ان هذا الحيوان حيوان وليس بجنس للانسان
يصدق عليه انه جنس للسواد فمفهوم الجنسية حاصلة فيه مع ان معنى الحيوانية ليس -
حاصلة فيه فقد حمل الحيوان بدون الجنسية وصلت الجنسية بدون الحيوانية -
فوجب ان يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان واذا عرفت هذا
الامور الثلثة نقول انا لسنعني بالحيوان الجنس الطبيع ومجرد المفهوم من كونه
جنسا بالجنس المنطقي والحيوان الماخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلي واذا عرفت
هذا فنقول اذا قلنا الجنس جنس من ماهية النوع فالمراد ان الجنس الطبيع جنس
من ماهية النوع الطبيع للحيوان جنس من ماهية الانسان فاما ان يكون الجنس
المنطقي جنسا من ماهية النوع المنطقي فذاك محال لانها اعتبارات اضافات و
الاضافات المثلا نسبتان يكون كل واحد منهما خارجة عن ماهية الاخرى
وبباينه عنها وان كانا متلازمة لما مثل الابوة والبنوة فان ماهية الابوة -
خارجة عن ماهية البنوة وبالعكس وليكن كل واحد منهما ذاتية للاخرى
فكذا هاهنا واذا عرفت هذا فاعرف شبهة في تباين الكليات الخمسة -
المسئلة الثانية في الفاظ الذي به يعرف كون الماهية معتبرة عن الجنس
بالفصل اعلم انه راجح في كل ماهية ان يكون معتبرة عن الجنس والفصل -
والا لزم ان يكون كل ماهية مركبة وذلك محال اذ لو كان كل ماهية مركبة
لما كان شئ منها بسيطا وهو يوجب البسيط يوجب المركب فالقول بان كل
مركب ينتهي الى كل محال وما يوجب ذلك المحال وجب ان يكون باطلا فالشرط في
كون الماهية معتبرة عن الجنس والفصل مجموع امرين احدهما ان

تكون تلك الماهيات متشاركة في امر ثبتي اذ لو كان اشتراكها في بعض الجنس لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل والدليل عليه ان كل ماهيتين بسيطتين فانه رايدا وان يشتركا في كل جنس كل ما عدا ما عنها فلو كان الاشتراك في المفهوم الجنسي يوجب التركب من الجنس والفصل لزم ان يكون كل بسيط مركبا هذا خلف والثاني ان يكون الامر المشترك فيه جزءا من الماهية اذ لو كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركب في الماهية بديل ان جميع البسائط مشتركة في كون بعضها مخالفا للبعض فيه ثم انها متغايرة وفي كونها كذلك يصح ان يكون معلوما ومذكورة فلو كان الاشتراك في المفهوم الثبتي يوجب التركب لزم ان يكون كل بسيط مركبا هذا خلف والثالث ان يكون تمام الماهية بينان كل واحد منها عن الآخر امرا ثبتيا اما لو كان سلبيا فانه لا يوجب التركب والدليل عليه ان الماهيتين اذا اشتركتا في بعض الماهيات وتباينا في تمام الماهية المشاركة غير مانعة الماهية فالفصل هو كمال الجزء المميز والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزئين فقط والنوع هو مجموع الجزئين فيكون امتياز الفصل عن النوع بتيقن عدمه عند عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز بامر سلبي يوجب التركب لزم ان يكون كل فصل مركبا وذلك يوجب التسلسل والشرط الرابع ان يكون ما به المباينة مع كونه امرا ثبتيا يكون خارجا عن الماهية والدليل عليه ان الفصول المختلفة تكون مشاركة في طبيعة الجنس لان طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول ضرورة ان ما به المشاركة خارج عما به المباينة فلو كان الاشتراك في الامور الثابتة الماهية يوجب التركب لزم كون الفصول مركبة ابدا ولزم التسلسل. فثبت ان الفصل في كون الماهية مركبة من الجنس والفصل كونها مشاركة في بعض الامور الثابتة المقومة ومتباينة في امر داخلي بانه مقوم وحينئذ يبقى السؤال بان ما به المشاركة غير ما به المباينة فحينئذ يحصل هناك كمال الجزء المشترك وكمال الجزء المميز والاول هو الجنس والثاني هو الفصل لمسئلة الثالثة اعلم انا اذا قلنا ان الانسان مشارك للفرس في امر وجودي اذ ليس لقائل ان يقول هذا كلام مجازي وحقيقته

ان الانسان مساو لهذا الحيوان الفرس في تمام الماهية وذلك الجزء من الحيوانية والجزء الثاني من الانسان وهو الناطقية يخالف الجزء الثاني من الفرس في تمام الماهية وهو الصاهلية فالحيوان فيهما مستويان في الماهية فهما مستويان في تمام الماهية والناطق والصاهل فيهما مختلفان في الماهية فهما مختلفان في تمام الماهية الا ان الادراك الانساني مساو للادراك الحسي ثم يتبع الجزء الادراك العقلي والادراك الحسي ادراك ناقص فلا يتقدر على تمييز بعض تلك الماهيات عن بعض شان العقل اذا اشتركن بعض تلك المحسوسات شاركا للبعض في امر وخالفا لها في امور اخر فحينئذ يمكن ان يدرك المحسوس مشاركا لغيره من امور كثيرة فبعض تلك الامور متساوية في تمام الماهية وبعضها مختلفة في تمام الماهية وان المثلث مثلث من كل الوجوه وان المخالف مخالف من كل الوجوه والله اعلم. المسئلة الرابعة مراتب الجنس اربعة ان الجنس اما ان لا يكون فوقه جنس ولكن يكون تحته جنس وهو الجنس الاعلى ويسمى جنس الاجناس واما ان لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس وهو الجنس الاخير واما ان يكون فوقه جنس وتحته جنس وهو الجنس المتوسط واما ان لا يكون فوقه جنس ولا يكون تحته جنس وهو الجنس الذي لا يكون فوقه جنس ويكون تحته انواعا حقيقته. المسئلة الخامسة اعلم ان جنس الاجناس اما ان يكون طبيعيا او منطقيا فان كان طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية وهو بيانه ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر وذلك انه اعم من الحي الذي هو اعم من الانسان اما جنس الاجناس اذا كان منطقيا فهو اخص من الجسم الطبيعي وهو اخص من النامي الذي هو اخص من المغتذي فجنس الاجناس اذا اخذ بالاعتبار المنطقي صار نوع الانواع او قرسا منه فثبت ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية واذا كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية او قرسا منه فان قيل فاذا حملتم على الجوهر انه جنس الاجناس فقد حملتم اخص المراتب على اعم المراتب فكيف يفيد ذلك والجواب انه لا يمتنع ان يعتبر الاعم اعتبارا مخصوصا بصير بسببه اخص وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول

الخاص عليه والله اعلم ه المسئلة السادسة الجنس القريب للشيء هو المحمول
الاول عليه واما الجنس البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب
عليه والدليل عليه ان الجسم مادام يصير حيوانا امتنع حمله على الانسان فان للجسم الخالي
عن الحيوانية امتنع الحمل على الانسانية فعلم ان الحيوان هو المحمول الاول على الانسان
وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه فان قالوا الجنس البعيد اكثر بساطة من الجنس
القريب ووجود البسيط متقدم على وجود المركب فنقول هذا الذي قلتموه حق لكن
وجود الشيء في نفسه غير وجوده لشيء آخر فنحن ان وجود الجنس البعيد متقدم
على وجود الجنس القريب لكنا لم نسلم من هذا القدر يكون الجنس البعيد للنوع
متقدما على وجود الجنس القريب بل الامر فيه بالعكس على ما بيناه والله اعلم ه

قال الشيخ [illegible] لفصيلها

قال رضي الله عنه هاهنا مسائل المسئلة الاولى لفظ الفصل قد يطلق على معنى
عام وعلى معنى خاص وعلى معنى ثالث هو خاص الخاص فالفصل العام هو الذي
لو زال ان ينفصل به شيء عن شيء بوجه فينفصل به ذلك الغير عنه ولو نسلم ايضا ان
ينفصل به الشيء عن نفسه بحيث وقتين مثال ذلك العارض المفارق كالقيام و
القعود فان زيدا قد ينفصل عن عمرو بانه قاعد وعمرو ليس بقاعد عند شركة الجنس الذي ينفصل
عنه عمرو بانه قاعد وان زيدا ليس بقاعد فيكون هذا الانفصال بالقعود مشتركا بينهما
وكذلك زيد ينفصل عن نفسه وقتين بان يكون مرة قاعدا ومرة ليس بقاعد
فهذا هو الفصل العام واما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم في العرضيات
فان هذا الانفصال يكون دائما ابدا غير متغير وهو مثل انفصال الانسان عن الفرس
بانه بالقوة الناطقة فان هذا الانفصال لازم غير متغير ويكنه بامر عرضي لا بامر
ذاتي واما الفصل الذي يقال له خاص الخاص فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذي
ذكرنا انه كمال الجنس اذا عرفت هذا فنقول الشيخ الفصل من المنفصل يحمل كليا في
جواب اي ما هو فقيد بالفصل بالمعنى الذي هو خاص الخاص وجب ان
يقال هو الكلي الثاني المقول على الشيء في جواب اي ما هو وقد بينا الكلام فيه ما ذكرنا
ان الفصل هو كمال الجنس والله اعلم ه المسئلة الثانية جنس الماهية سواء كان
جنسا حقيقيا او ضعيفا فانه يقبل الاشتداد والضعف اذ بتلك الزيادة ان كانت معتبرة

في الماهية فعند فقدانها تبطل الماهية لانها تضعف وان لم تكن معتبرة فيها لم تكن الزيادة
واقعة في الماهية بكنه امر خارج عنها وايضا الامر الذي وقع التفاوت بسببه ان كان
معتبرا في تحقق الماهية تحقق تفاوت لزم بطلان الماهيتين لضعفها وان لم يكن معتبرا
في تحقق الماهية لم يكن التفاوت واقعا في نفس الماهية بل في امر خارج ه المسئلة الثالثة
الجنس الماهية المتحدة يمتنع ان يكون معدودا ان المتقدم مناقض للمتأخر و
المتناقضان لا يكونان جزءا من ماهية واحدة فثبت ان جنس الشيء لا يكون طبيعة نوعية لذلك
الشيء وهاهنا ه المسئلة الرابعة الشيء الواحد في المرتبة الواحدة لا يكون
له فصلان لان انضمام كمال الجنس اليه يمنع قابلية المحل لكمال آخر فيمتنع وقوع التركيب في الفصل ه المسئلة الخامسة ماهية الجنس خارجة عن ماهية
الفصل وبالعكس لان الجنس عبارة عن كمال الجنس المشترك والفصل عبارة عن
كمال الجنس المميز وبديهة العقل شاهدة بان كل واحد من هذين المفهومين خارج
عن الآخر فاذا عرفت هذا فنقول اتفق المحققون على ان هذا المركب يجب ان يكون
مركبا في الخارج وقد اختلفوا في ان هذا التركيب هل هو من الجنس والفصل
كالسواد فانه داخل تحت جنس اللون ويحكون له فصل الا انه ليس لجنسه اثبات
من فصله في الوجود الخارجي والقائل ان يقول كل واحد من هذين المفهومين
مشتمل اما الاول فلانه اذا كان للجنس وجود في الخارج لما حقه والفصل
وجود آخر لما حقه فعند اجتماعهما لم يلزم اجتماع وجودين بل وجود واحد لكن
الاول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وهو الجنس
فيكون لكل واحد منهما وجودان فلم يلزم اجتماع المتقابلين وهو محال وايضا فلانا نعلم ان
الوجود الثاني خال عنها معا فيلزم خلو الحال الواحدة عن نقيضين وهو محال وايضا انا
يعقل لجنس وهو واحد فحينئذ لم يحصل منهما عند اجتماعهما الا موجود واحد فثبت بهذا
وبذلك تقييد ان لا يحصل في الوجود ماهية مركبة واما القسم الثاني وهو ان الماهية
المركبة من جنس وفصل ماهيتان واحد منهما من الآخر في الخارج فنقول فيه هذا
التقييد لم يبق لكل واحد من هذين الجنس وجود في الخارج بل هما متحدان
بحسب الوجود فيه وايضا فانه لما بطل ان يكون لكل واحد منهما وجود في الخارج وان

تمتنع لجواز عدمها وجود في الخارج كان الوجود عرضا واجبا قائما بالجواهر وذلك محال وهذا بحث غامض ولنا فيه دقايق ذكرنا في كتاب الهدى والله اعلم قال الشيخ

النوع وهو الذي يقال في جواب ما هو لنفسه قال رضي الله عنه هاهنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان النوع يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ما ذكرناه هاهنا وهو النوع المضاف ومثاله الانسان والحيوان فانهما امران كليان متغايران في جواب ما هو والانسان اخص من الحيوان فرجع كان الانسان نوعا بالاضافة الى الحيوان والثاني النوع الحقيقي وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بعضها هو بالعدد في جواب ما هو وهو ايضا كالانسان فانه كلي مقول على زيد وعمرو وبالقياس احدهما الى الاخر هو بالعدد واعلم ان الفرق بين هذين معنيين ذو وجوه الاول ان النوع المضاف نسبته بالقياس الى الجنس الذي فوقه واما النوع الحقيقي فمن حيث هو بالقياس الى ما تحته الثاني ان النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع بالقياس الى الجسم وجنس بالقياس الى الانسان واما النوع الحقيقي فانه يمتنع ان ينقلب جنسا الثالث ان النوع المضاف يجب ان يكون مندرجا تحت النوع المضاف اذا كان نوعا بالقياس الى الجنس فكان داخلا تحت الجنس فانه يتميز عن النوع الاخر بالفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب فالنوع المضاف يجب ان يكون مركبا في ماهيته واما النوع الحقيقي فذاك غير واجب فيه كالنقطة والوحدة فانهما ماهيتان كليتان متحدتان على اشخاص كثيرة وكذا القول في جميع البسايط المسئلة الثانية النوع المضاف والنوع الحقيقي ليس بينهما عموم وخصوص واما ان النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية فظاهر واما ان النوع الحقيقي قد يوجد خاليا عن النوعية الاضافية فلما في كل واحد من الماهيات البسيطة فان الماهية البسيطة قد يكون متحدة على اشخاص كثيرة بالعدد فهي كانت نوعا حقيقيا ويمتنع كونها نوعا اضافيا والا كانت داخلة تحت الجنس الذي فيلزم كون البسيط مركبا هذا خلف المسئلة الثالثة المحققون ان الكليات خمسة وهي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض والنوع الذي هو احد الخمسة هو النوع الحقيقي لا المضاف ان البحث هاهنا عن الكلي الذي يكون محمولا والنوع المحمول هو النوع الحقيقي فاما المضاف فانه مضاف ومحمول المسئلة الرابعة

النوع اما ان يكون فوقه نوع ويكون تحته نوع وهو النوع الغالي واما ان يكون فوقه نوع ولا يكون تحته نوع وهو النوع الاسفل المسمى بنوع الانواع واما ان يجعل فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط واما ان لا يجعل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل النقطة والوحدة وسائر الماهيات البسيطة واعلم ان هذه الماهيات انما يقع في النوع المضاف فاما النوع الحقيقي فليس له الا مرتبة واحدة المسئلة الخامسة في تقسيم الكلي الى الخمسة المشهورة الكلي الذي يصدق جملة على ما تحته اما ان لا يكون خارجا عن الماهية او يكون فان كان داخلا فاما ان يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقي او جزء الماهية وهو اما ان يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء المميز وهو الفصل واما الخارج فاما ان يكون مختصا بنوع واحد وهو الخاصة او عاما وهو العرض العام وهذا التقسيم لجميع النوع الحقيقي ويلحق النوع المضاف به قال الشيخ العرض الخاصة هي كيفية عرضية منتزعة في نوع واحد والعرض العام كلي عرضي يقال على انواع كثيرة

لنفسه قال رضي الله عنه هاهنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الخارج عما ماهية الشيء اما ان يكون صفة لتلك الماهية او موصوفا بها او صفة وموصوفا بها اما الذي يكون صفة لها فان كان مختصا بها فهي الخاصة وان كان حاصلا فيها وفي غيرها فهي العرض العام واما الذي يكون موصوفا بها فهو بعينه لفظ الجاثي عليه فيقال واما اطلاق لفظ العرض عليه فممتنع لان العرض انما يسمى عرضا لكونه عارضا للشيء والمعروض لا يكون عارضا لعارضه فظاهر ان اطلاق لفظ الخاصة والعرض عليه ممتنع المسئلة الثانية اعلم انا الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية فانه يكون تقييما من صفاته الاول اذا اما ان يكون خاصة او عرضا عاما وقد ذكرناه والتقسيم الثاني ان الخارج العارض اما ان يكون رابطا للماهية والشخص المعين اما الاول وهو الذي يكون رابطا للماهية فاما ان يكون بسيطا او ابسط واعلم ان هذا اعتبار حسن يلزم غير ذي وسط ويدل عليه وجوه الاول انا لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر لزم اما الدور او التسلسل وهما محالان الثاني ان متى حصول الدور

او التسلسل فلا بد من امور ثلاثة مثلا في ذلك الاستلزام وحينئذ اما ان يكون
بينه وبين المتطابقين واسطة فيكون ذلك لزوما بغير واسطة، الثاني ان لا يثبت ان
لم يستلزم شيا فذلك ليس بلزوم بل ان استلزم شيا ثابتا ما سواه يستلزم امرا غير
معين وهو محال لان غير المعين غير موجود وغير الموجود يمتنع ان يكون لازما
او يستلزم امرا معينا وحينئذ اما ان يكون بين الملزوم والامر الذي هو معلول ذلك
الملزوم واسطة فيكون ذلك لزوما بواسطة فثبت بهذا الوجه اثبات لازم
للماهية بغير واسطة افيا ثبت هذا الاصل فاعلم انه يتفرع عليه حكم وهو انه
اللازم الذي يكون بغير واسطة يكون بين التصور بالماهية ويدل عليه وجوه
الوجه الاول ان اللازم الذي يلزم الماهية لعينها تلك الماهية هو الذي يكون
تلك الماهية من حيث هي هي موجبة له وانما كان كذلك فمتى علمنا تلك الماهية علمنا
انها هي موجبة لذلك اللازم فوجب ان نعلم ذلك اللازم والقايل ان يقول لم لا يجوز
ان الماهية المخصوصة من حيث هي غير كونها موجبة لذلك اللازم غير الدليل عليه ان كون الماهية
من حيث هي هي مفهوم غير مفهوم الالتفات الى اللازم فيكون الاول غير الثاني وايضا
فانا اذا قلنا هذه الماهية من حيث هي لم يكن هذا الكلام مفيدا والا قلنا في الماهية
موجبة لذلك اللازم كان الكلام مفيدا وذلك يوجب التغاير اذا عرفت هذا فنقول
انه تعرف ان العلم بتلك الماهية من حيث هي هي يوجب العلم بذلك اللازم -
او نعرف ان العلم بكون الماهية موجبة لذلك اللازم يوجب العلم بذلك اللازم
فالاول باطل لان تلك الماهية من حيث هي هي غير متناولة بالقياس الى ذلك
اللازم فلم قلتم ان العلم بها من حيث انها هي هي يوجب العلم بذلك اللازم
وهل النزاع الا فيه فالثاني ايضا باطل لان العلم بكون نفس الماهية موجبة لذلك
اللازم علم باضافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم والعلم باضافة خاصة
الى امر مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين ينتج ان العلم بكون نفس الماهية
موجبة لذلك اللازم مشروط بالعلم بذلك اللازم فلو كان العلم به مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له لزم الدور وانه محال الوجه الثاني
سلمنا ان ما هو ثابت بمثل هذا الطريق المعلوم معلوما فاذا ثبت هذا فنقول -
بموجب ذلك المطلوب يجب ان يكون معلوم الثبوت لمعروضه والا لم يكن

معلوما ويجب ان يكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع معلوما والا لم يكن
لذلك الموضوع معلوما وايضا بعد ذلك القياس فيجب ان لا يكون ذلك المحمول
داخلا في ماهية ذلك الموضوع ولا خارجا عن ماهيته ذلك الموضوع
والا كان ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الموضوع وحينئذ يمتنع كونه محمولا
اثبت له لكن بيناه هذا هذا خلف فيجب ان يكون ذلك المحمول خارجا عن ماهية الموضوع
ان كان داخلا فيها لم يكن ذلك الموضوع موضوعا خارجا عن ماهيته الموضوع يجب الجزم بان
احد اجزاء مقدمتي هذا القياس يكون محمولا خارجا عن موضوعه ومتى كان ذلك المحمول
ثابتا لذلك الموضوع ثبت ان ذلك المحمول الخارج عن ماهية الموضوع
يكون ثابتا لها فاما ان يقال المحمول البين هو الذي بواسطة ذلك
لا يكون بينا فهو الذي يكون بغير واسطة وهذا قلب المعقول واما ان يقال المحمول
البين هو الذي يكون تصوره كافيا في الجزم بثبوته لذلك الموضوع وغير البين هو الذي يكون محتاجا في الجزم بثبوته
شيء اخر وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال العلم بالماهية لا يفيد العلم بالنسبة
القريبة بان قال الماهية بالنسبة الى اللازم الاول كاللازم الاول بالنسبة الى
اللازم الثاني واللازم الثاني بالنسبة الى اللازم الثالث فلا كان العلم بالماهية يوجب
العلم باللازم الاول لكان العلم بها يوجب العلم باللازم الثاني وهلم جرا -
وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالماهية موجبا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة وانه
باطل وايضا سلمنا ان العلم بالماهية يوجب العلم بلازمه القريب بل نقول
من حق نفس الماهية الملزوم ونفس ماهية اللازم القريب كان حصول هذه
النسبة بينهما كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للاخر وعلى هذا التقدير يسقط
ما ذكرتموه والمسئلة الثالثة كل ما كان لازما للماهية فاما ان يكون تلك الماهية
تقتضي لذاتها في ذلك اللازم او امرا يساوي تلك الماهية او امرا اعم من تلك
الماهية او امرا لبعض هذا الاقسام الاول وهو الذي يقتضيه الماهية لذاتها هي
كالحكم الذي يجب قبوله المساواة والمساواة وكالحيثية الموجبة لقبول الحركة -
المكان واما القسم الثاني فهو كالمساواة الموجبة للادراك الموجب للتحيز
للمدرك والقسم الثالث هو كقبول الحيوان التحرك فان استعداد الحيوان لقبول
الحركة لما كان مشتركا بين الحيوانات وهو الجسمية والقسم الرابع هو كقبول الحيوان -

بضحك فان استعداد الحيوان لقبول الضحك امر اخص من كونه حيوانا وهو الانسانية
اذا عرفت هذا فكل محمول يلحق الموضوع اما عامة منه وامر اخص منه فقد حصره
بالنحو الثاني وهذا المعنى انما ينتفع به في كتاب البرهان ه المسئلة الرابعة قالوا الدال
نوع للكيف فحيث للسواد والبياض وخاصة للجسم وعرض عام للاثنان نضاف مسائل
لهذا الشبه الاربعة ومنهم من تمم التتمة فقال رفصل للجسم الكثيف فان الجسم الشفاف
هو الخالي عن الارض والكثيف هو المعروف بالارض ويشاركه اخذ قد اورده الشيخ في
الموجد الكبير فقال الحركة المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة ونوع لقوله ان ينقل
وفصل للطبيعة وخاصة للجسم الطبيعي وعرض للاثنان وانما يليك ان يقول جعل
الحركة فصلا للطبيعة عجيب فان الخاصة اثر من اثار الطبيعة وفعل من افعالها وفعل الشيء
كيف يكون فصلا مقوما له لان الفصل جزء المقوم متقدم فالفصل المتقدم والاثر متاخر
والمتقدم لا يكون عين المتاخر ه المسئلة الخامسة وردت في حاشية هذا الكتاب الدال
شيء وهو كتاب يعرف الجنس كما يعرف الفصل كما ان قولنا هذا المثلث
خط فان الحيوان جنس قريب واجسم لا يكون فصلا شقاق للنوع كالانسان والخاصة
كالكتابة والعرض كالسواد والبياض والجنس الحقيقي هو الذي لا جنس فوقه اقول
هذا ايضا خطا لان الجنس الذي لجنس فوقه اكثر اشياع مطلق الجنس شقاق وما سوى
ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى ما دونه ونوعا بالاضافة الى ما فوقه واقول
هذه الكلمات ظاهرة واما ما بينها من الخفايا العميقة والاسرار الدقيقة فقد بينا ها وشرحناها
بما يليق به المسئلة السادسة في اقسام التعريفات تعريف الماهية بنفسها محال لان المعرف
متقدم على المعرفة والشيء على نفسه محال بل تعريفها اما ان يكون بالامور
الداخلة فيها او بالامور الخارجة عنها او بما يتركب عن القسمين اما التعريف بالامور الداخلة
في الماهية فاما ان يكون بمجموع تلك الامور وذلك هو الحد التام او ببعض الاجزاء بشرط
ان يكون ذلك الجزء مختصا بتلك الماهية نفيا واثباتا كما قلنا في الفصل وذلك هو
الحد الناقص واما التعريف بالامور الخارجة فانما يحسن اذا كان ذلك الامر الخارج لازما
مساويا له نفيا واثباتا فكان بين الشيء وبين ذلك التعريف دور مساو واما التعريف
بما يتركب من الامور الداخلة والخارجة فان كان مركبا من الاشياء التي ذاتها وماهيتها
لا يبقيان خارجيا بسيطا ذلك التعريف بالرسم الناقص او التام وان كان بالعكس او كان

او كان التعريف بامر ليس بين بعضها وبين سائرها عموم وخصوص فذلك التعريف باطل
ما وجدت له اسما خاصا في الكتب فهذا ضبط اقسام التعريفات ولقائل ان يقول السؤال
على هذه الكلمات من وجوه السؤال الاول ان تعريف الماهية المجموع لجزئيها تعريف للشيء
بنفسه لان المجموع لجزء الماهية ليس الا نفس الماهية ووجوب ان يكون مغايرا لهذا التعريف
تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال وهذا السؤال الثاني اذا جعلنا الجزء الماهية معرفا للماهية
فقد المعلوم ان تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الاجزاء وتعريف المجموع
لا يمكن الا بواسطة تعريف اجزاء المجموع فاذا جعلنا احد اجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع لزم
كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ومعرفا لسائر الاجزاء لكن كونه معرفا لنفسه محال وكونه
معرفا للغير الاجزاء من باب تعريف الشيء بالامور الخارجة عنه وسيأتي ان هذا القسم
باطل السؤال الثالث ان تعريف الشيء بالامور الخارجة مستنع لانه يمتنع في بداية
العقل كون الماهيات المختلفة مشتركة في بعض اللوازم واذا كان كذلك لم يمتنع في هذا
الوصف كونه حاصلا في سائر الماهيات وحينئذ يمكن ان يكون الامر كذلك لم يصح التعريف
بتلك الماهية فعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفا لهذه الماهية الا اذا عرف ان
مثل هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى متوقف على العلم بهذا الوصف
فجعل العلم بهذا الماهية فاسدا فاستفدنا العلم بهذه الماهية من العلم بهذا الاختصاص لزم الدور وانه
محال ه والجواب عن جميع هذه السؤالات ان ما ذكرناه في تعريف الماهية بتفصيل ما
دل الاسم عليه بالاجمال وعلى هذا التقدير فانه تسقط هذه السؤالات الفصل
الثاني في فاطمعون يا من اعلم ان الحق ان هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق
البتة وانما هو احد ابواب العلم الالهي الا ان الشيخ لما وافق المتقدمين واورد هذا الباب
في هذا العلم فحن ايضا نفسره وقال الداعي الى الله رضي الله عنه اني اريد الاصعب
ان اذكر كلما علميا مشكلا في هذا الباب فاذا تممته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام الشيخ
واشتغل بتفسيره ه قال رضي الله عنه الموجود ان لم يقبل العدم فهو واجب الوجود لذاته
وهو واجب الوجود لذاته وان قبل العدم فهو ممكن الوجود لذاته سبحانه
راجع مضوع وهو الجوهر او في مضوع وهو العرض وجب ما هنا بسبب المضوع قالوا
اذا حل شيء في شيء فقد يكون الحال سببا لوجود المحل وحينئذ يسمى الحال صورة
والمحل مادة وقد يكون المحل سببا لوجود الحال وحينئذ يسمى الحال عضوا والمحل
مضوعا فالمضوع اخص من المحل وكل ما كان اخص من شيء فتقيضه اعم من نقيض
ذلك الاعم فقولنا ليس في مضوع اعم من قولنا ليس في محل قالوا فما ليس في مضوع

اما ان يكون شيئ في محل وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم
او يكون خلاف هذه الثلثة وهو اما ان يكون تحيزا يصدر عنه الفعل الا بآلة جسمانية وهو
النفس او ان يتوقف صدور الفعل على آلة جسمانية وهو الفعل فالبحث عن هذه الستة يتضمن
خمسة وقال رضي الله عنه هذا البحث اعني الا بيان اولى فالاول ان الحال قد يكون
سببا لقيام المحل فيقال هذا محال لان الحال مستغن في وجوده الى المحل فما كان المحل مفتقرا
في وجوده الى الحال لم يدر وقال رضي الله عنه وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين
الاول لم لا يجوز ان يقال الحال يجب المحل ثم يجب بوجوده نفسه حالة في ذلك المحل وهذا
التعريف ينتج الدور على الثاني ان هذه القسمة مبنية على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وسيأتي ما يدل ان شاء الله تعالى انها مبنية على ان كل ما يتركب هذا التركيب
والصورة فهو جسم وذلك مما لم يثبت بالدليل وسيأتي مزيد تقريب لهذا المعنى في
الالهيات واما العرض فهو اما ان ينقضي فيننه او ينشه او اقسمه والاول هو الكم وهو
اما ان يكون لحيث تشترك اجزاؤه في حد واحد وهو الكم المتصل او لا يكون كذلك وهو الكم
المنفصل اما الكم المتصل فهو اما ان يكون منقضيا غير مستقر وهو الزمان واما ان
يكون باقيا مستمرا وهو اما ان يقبل القسمة في اتجاه واحد وهو الخط او في اتجاهين وهو
السطح او في ثلث اتجاهات وهو الجسم واما الكم المنفصل فهو العدد واما العرض الذي
يتبعه النسبة فهو قبيل احد لا تتشعب كلها مقولة في حصر في اقسام معدودة وقال
رضي الله عنه والاولى عندي ان يكتفي فيه بالاستقراء فاحد بها نسبة الشيء الى مكانه وهو الاين
وثانيها نسبة الى زمانه او ظرف زمانه وهو المتى وثالثها الاضافة كالابوة والبنوة وسابعها ناشئ
الشيء في الشيء وهو ان ينتسخ منها فعل الشيء بالشيء وهو ان ينفعل وسادسها كون
الشيء محاطا بشيء اخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الجدة وسابعها الهيئة الحاصلة للجسم بسبب
ما بين اجزاياه من النسب وبسبب ما بينها وبين الامور الخارجة عنها من النسبة
وهو الوضع واما العرض الذي لا ينقضي القسمة والنسبة فهو الكيف وهو اما ان يكون من
الامراض المحسوسة باحد الحواس الخمسة وهو ان كان راسخا بطيء الزوال سمي بالانفعاليات
وان كان منفعلا سريع الزوال سمي بالانفعالات واما ان يكون من الاعراض المختصة بذوات
الانفس فان كان راسخا سمي ملكة وان كان سريع الزوال سمي حالا واما ان يكون
استعدادا نحو القبول وهو اللياقة او نحو اللاقبول وهو اللقاحة واما ان يكون عرضا
مخالفا لهذه الاقسام وزعم انه هو الكيفية المختصة بالكمية اما بالكمية المنفصلة كالاستقامة
والانحناء واما الكمية المتصلة وهو كالزوجية والفردية فهذا حاصل ما قيل في المقولات العشر

وهي الجوهر والكم والكيف والمضاف والاين والمتى والوضع والملكة وان يفعل وان ينفعل و
زعموا ان هذه العشرة هي الاجناس العالية للممكنات وهذا سؤالات ه السؤال الاول ان الفوم
قالوا الموجود في الممكنات لا يخرج عن احد هذه الاجناس العشرة وهو باطل لان الموجود اما
ان يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون غير داخل تحت هذه المقولات
او ان كان كذلك الا ان هذه المقولات اما يكون اجناسا له او لا كانت داخلة تحت هذه المقولات
وكانت هذه المقولات اجناسا لكانت البسايط داخلة تحت الاجناس وكل ما كان داخلا
تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل فحينئذ يلزم ان يكون البسيط مركبا
هذا خلف واما ان كان الموجود مركبا فالمركب انما يكون مركبا من البسايط فحينئذ
يعود السؤال المذكور السؤال الثاني ما الدليل على ان كل واحد من هذه المقولات
العشرة اجناس فانه لا يكفي اثبات ان هذه اجناس المتمثلة كون كل واحد منها مغايرا
مغايرة كاملة ما يجعل انواعا وشخوصا ومتغايرا ما حقه بالخاطر وذاتا وكمال الثاني المشترة
واثبات هذه المغايرة في كل واحد من هذه العشرة كالمتعذر و السؤال الثالث لم لا يجوز ان
يقال الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وانا قد ذكرنا في كتاب
المباحث ما يدل على ان هذه الاربعة حينما لم تحققت لو كانت النسبة جنسا لما تحققا لكان كل نوع من انواع
النسبة مركبا في ماهيته لان كل ما اندرج تحت الجنس فهو مركب وكل مركب فانه يكون واحد
من اجزاياه اي الاخر فيه فتلك النسبة ان كانت بسيطة عاد الكلام الاول فيه ولزم التسلسل
وهو محال وان كانت بسيطة لم تكن داخلة تحت الجنس وهو المطلوب وايضا لو كانت مركبة وكان داخلة تحت
النسبة ينتج ان النسبة لا تكون جنسا لما تحتها قال رضي الله عنه في هذا الجواب كل من اثبت
للنسبة وجودا في الاعيان لزمه تسلسل النسب سواء تحقق ان النسبة حقيقة بجميع الامور
النسبية او لم يقل ذلك لان السؤال الرابع اذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى انواعها
فلا ندري هل ذلك التقسيم بالفصول او بالعوارض وان كان بالعوارض فهل التقسيم
بها مطابق للتقسيم بالفصول ام لا وعند ذلك يكون بالفصول فهل بالفصول القريبة
او البعيدة وعلى الاشتمال يرجع الامر بالتبع القول بان هذه العشرة اجناس عالية صحيح
القول بان تقسيمها الى الاقسام المذكورة تقسيم الاجناس الى انواعها القريبة ه السؤال
الخامس انكم ذكرتم ان الجوهر ما هية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع فهذا امر
سلبي احد جزءي ماهيته امر سلبي وهو كونه في موضوع وهو مركب فالمركب يكون جنسا وثانيها انتقاض
تلك الماهية بهذا السلب وانقضاء الشيء بشيء ان كان امرا ثبوتيا لزم ان يكون امتناعه
لذاته امتناعا ثابتا عليه فلزم التسلسل واذا لم يكن ثبوتيا كان خارجا عن الماهية وايضا

فيتقدير ان يكون ثخنها لكنه نسبة بين ذات المفصل وبين ذات الاثر فيكون متاخرة
عنها فلا يكون داخلة في الماهية وثالثها انه لو كان الماهية المتصلية وحدها لكان بين ابعاد
وبين الجسم معنى مشترك ثابت يقتضي هذا السلب فانه لا يبعد ان يخلص كل واحد منهما
بوجب هذا السلب لما ثبت ان الاشياء المختلفة لا يبعد ان تشترك في لازم واحد وقد عرفت
ان اقل مراتب الحبس يثبت بينهم مشترك واعلم ان استقصاء الدلايل في بيان ان
الخلاء ليس حبسا لما تحته سيأتي في الالهيات واما الكلام الذي زعموا انه حبس للمتصل و
المنفصل فيه ان البحث الاول لم يدل الا على حصول مذهب القسمين فدرشت ان
يكفيه جعله حبسا وتقريبان العذر المشترك بين مذهبي القسمين امور ثلثة قبول المساواة
والملاصقة وقبول التخيلي وكون كل واحد منهما بحال يمكن ان يفرض كل واحد فيه
او لبس فيه بعده او قدره فنقول قبول هذه الامور الثلثة لا يمكن ان يكون جسما لانك
قد علمت ان قبول الشيء للشيء لو كان اما بالقوة لكان القبول ثابتا عليه
ولزم التسلسل وايضا فيتقدير ان يكون ثابتا لكنه نسبة والنسبة خارجة عن ماهية
المنتسبين بل ان يقال الحبس مفهوم مشترك يعرض له هذه الاحكام لكنا نقول لا يبعد
ان يكون خصوص كونه متصلا يوجب هذا الحكم وخصوص كونه منفصلا يوجبه لما ثبت ان
الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد والبحث الثاني هب ان الكم حبس
فلم قلتم بان المتصل والمنفصل تقسيم بالفصل والذي يدل عليه مبادي ان الانقطاع
عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهو عدم مع قيد وقد ثبت ان كل
واحد منهما خارج عن الماهية والبحث الثالث في كلمة المتصل اما قار او غير قار
وراشك انه تقسيم لا بالفصل والذي يمكن ان يقال الكيفيات المشابهة بالانفعاليات مخالفة
بالماهية للكيفيات المشابهة بالانفعالات وان يكون الحال مخالفة بالماهية للملكة و
ايضا فكونه غير قار بالذات اشارة الى العدم فلا يكون فصلا والسؤال السادس
لم قلتم ان الزمان كم متصل ويدل عليه وجوه الاول ان الكم المتصل هو المنقسم الى
جزئين تلاقيا على حد واحد وهذا الزمان كذلك اما الماضي والمستقبل وهما معدومان والحد
المشترك هو الان الحاضر وهو موجود فيلزم ان يقال احد المعدومين متصل بالمعدوم
الثاني والمعدوم موجود وهذا يقوله عاقل والثاني ان عدم الان يكون بزوله فيكون الان
العدم متصلا بان الوجود وكذا القول في الان الثاني والثالث فيكون الزمان مركبا
من آنات متوالية فيكون الزمان كما منفصلا لا متصلا الثالث ان
الموجود بالفعل ابدا ليس الا الآن الواحد الذي هو الحاضر فنقول الآن الموجود لما لم يكن

قابلا للقسمة لم يكن فيه اتصال ولما لم يوجد من غير الزمان شيء وذلك يدل على ان
الزمان ليس متصلا في ذاته والسؤال السابع قالوا الجسمية عرض قابل
للقسمة في الجهات الستة واعلم ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان مقدار الجسم
زايد على كونه جسما وقد اقمنا عليه حجتين الاول ان الاجسام متساوية في الجسمية
ومتفاوتة في المقادير ومابه المشاركة غير مابه المخالفة فالمقدار مغاير لذات
الجسم ولقايل ان يقول المقادير متشابهة بحسب الماهية مختلفة في الصفات
الكبر فيلزم ان يكون المقدار مقدار الكبر وهو المثل الثاني قلنا اذا اخذنا
قطعة من الشمع فان جعلناها عند ازدياد الثخن ناقصة الطول والعرض و
ان جعلناها صالحة لازدياد الطول والعرض ناقصة الثخن فالجسمية باقية والمقدار
غير باق فالجسمية غير المقدار ولقايل ان يقول المقدار لا يجامع مقدارا ينقص
ما ينقص من الطول والعرض ويزيد في الثخن والسبب فيه ما ذكرتم فالشكل
نسلم ان الشكل فايض عن الجسم انما النزاع في المقدار وما ذكرتموه لا يدل عليه
رضي الله عنه انا لا نعقل من ذلك الجسم الا الجسمية والشكل فيه والمقدار
الفلاسفة فهو ان ذلك الامتداد عرض من المقدار ثم امتداد حيثيات اعني طول
العرض والعمق الهيولي متقبل الذي يدل عليه ما ذكرتموه ان كل واحد من الجسمية ان
كان له في نفسه جسمية وامتداد في الجهات كان هذا المفهوم ذاتا قايما بالغير ومتميزا عن
صفة وان لم يكن كذلك امتنع قبوله الجسمية فثبت ان حلول الامتداد في الجهات في الموجود
الذي لا تعلق له بشيء من الجهات محال السؤال الثامن قالوا الخط
الخط امران موجودان عليه سؤالان الاول ان السطح منقطع الجسم ومنقطع الشيء
معناه انه لم يبق ذلك الشيء وعند عدم الشيء يمتنع ان يوجد فيه السطح
كان عرضا فكان محله من الجسم الجسمية متقدم في الجهات اثنتين والان في الحد ينقسم
في المحل بحسب انقسام المحل لكن بديهة العقل تحكم باثبات النقطة هذا تقدير
وعليها بنوا برهانهم المشهور في اثبات الجوهر الفرد وعندي يلزم ان ينقسم السطح
في الجهات الثلث فالسطح جسم راسطح مختلف فان قالوا محل السطح من الجسم امر
لا يقبل القسمة الا في جهتين قلنا فحاصل هذا الكلام ان محل السطح سطح آخر وهو محال
الاول فيه ولزم التسلسل في اثبات السطوح فيما بين الوجهين يلزم ايضا
ان الخط لا وجود له والسؤال التاسع قد ذكرنا انقطاع عرض كلام باطل مر وتعيين
الاول انها منقطع الخط ومنقطع الشيء وان لا يتبع ذلك العدم وذلك عدم اثباتي ان

النقطة التي هي نهاية الخط فهي غير منقسمة والا كان نهاية الخط احد قسميها وليس كذا
يكون النهاية نهاية اذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء ان كان عرضا فحينئذ ان انقسم لزم
انقسامها بانقسام محلها هذا خلف وان لم ينقسم عاد الكلام الاول فيه فان كان عرضا
آخر لزم التسلسل واما ان كان جوهرا فحينئذ يكون
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ومن ثبت هذا بطل القول بكون النقطة
والخط والسطح والمقدار اعراضا السوال العاشر قولكم الكلي المنفصل عرض
منقول الوحدة ليست عرضا ومن ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا بيان الاول
ان الوحدة لو كانت عرضا لكان جميع الوحدات مشتركة في ذلك المفهوم
ويكون كل واحدة مخالفة للاخرى بتلك المشاركة غير ما به المباينة
فيلزم انقسام كل واحدة الى وصفا اخر ومحال بيان الثاني هو انه لما لم يكن
الوحدة اثنين امتنع كون العدد اثنين فنقول ان العدد عبارة عن مجموع
الوحدات واذا لم يكن الوحدة اثنين كان العدد مجموع امور غير اثنينية فامتنع
كون العدد اثنين فهذا جملة الكلام على ما ذكروه في مقالة الكلي السوال الحادي
عشر الاضافات لو وجدت فهي في الاعيان لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث
المتغايرة من الازل الى الابد لان كل حادث يعرض فقد كان تعالى موجودا قبل حدوثه
شهيرا موجودا مع حدوثه ثم يكون موجودا بعد حدوثه فهذه القبليات
اضافات وتحلها من ذات الله تعالى لما كانت هذه الاضافات امورا موجودة
للزم اما ان يكون ذاته تعالى محلا للحوادث او لا يكون كذلك لكانت الاضافة صفة موجودة
لكان حصولها في ذلك المحل زائدا عليها شم ذلك الزائد ايضا حصل في ذلك المحل فلزم
التسلسل وايضا لزم ان كانت حصول لها في ذلك المحل متعينا وحصولها ناقصا
حصول لها في ذلك المحل مشروط بحصول لها في نفسها والمشروط مغاير للشرط وان حصولها
في ذلك المحل غير ما هيتها الموجودة وبين ذلك المحل والنسبة بين الشيء
مغايرة لها ه الثالث لو كانت الاضافة صفة موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
في الموجودية ومخالفة لها في ماهيتها المخصوصة فكون ماهيتها غير موجودها فانضاف تلك
الماهية بذلك الوجود اضافة اخرى ويلزم التسلسل الرابع كون الشيء قبل شيئا اخر
اضافة بينهما والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين فلو كانت الاضافة امرا موجودا
لزم من وجودها حصول المضافين معا فيلزم ان يكون ذا القبل جامعا مع البعد وذلك
بديهي كون القبل قبلا وكون البعد بعدا ه السوال الثاني عشر كون الشيء في الزمان

راجعون ان يكون عرضا زايدا والا كان الزمان حاصلا في الزمان فيكون حصوله في الزمان
زايدا عليه ويلزم التسلسل ه السوال الثالث عشر مقالة ان يفعل وهي عبارة عن تاثير
الشيء وتاثير المشيء الشيء يمتنع ان يكون مغايرا لذات المؤثر ولذات الاثر اذ لو كان
مغايرا لكان ذلك المغاير اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه وذلك محال لما تقدم
بالضرورة ان كون الشيء مؤثرا في غيره ليس جوهرا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر
وذلك الاثر واما ان يكون عرضا قائما بذلك المؤثر فحينئذ يكون مفتقرا اليه فحينئذ
يكون ممكنا لذاته فحينئذ يكون تاثير المؤثر في حصول تلك الموثرية زايدا عليه فيلزم
التسلسل وهو محال وايضا مقالة ان يفعل وهي عبارة عن قبول الشيء وقبول الشيء
للشيء لو كان امرا زايدا لكان ذلك القبول عارضا فيكون موصوفيته بذلك القبول امرا زايدا
ثانيا وهو ايضا يلزم التسلسل فهذا جملة دلايل نفاة هذه العوارض النسبية واما حجج المثبتين لها فهي في الكل شيء واحد وهو ان
المفهوم من كون الشيء موثرا في الغير قابلا للغير ومن كونه اياها مغايرا للمفهوم
من تلك الذات المتصفة بذلك الوصف فتلك الذات المتصفة مع الموصوف
عنه هذه النسبة المخصوصة وبالضد وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا محضا ان قولنا من شانه
ان يفعل لفظ ايجاب من شان الذي هو من سلب في الحقيقة وواقع الايجاب شيء موجود
موجود شيء ثابت الذات شيء الى الف ليس الكلام في التسلسلات في
الحين نلتزمها ولجواب الاول ان يقال اما ابطال التسلسل فيما في بعضه
التطبيق المذكور في فصل شايع الرابع عشر فيجب انكم التزمتم في التسلسلات
الا ان الحال ان مع ذلك فاذن التسلسل انما يقع في امور تتلفق كل واحد منها بعضو كل
الى نهاية اما ان الفعل لو كان نسبة امرا موجودا زايدا يمنع من هذا الالتفات فان كل شيء
يفتقر مصدقين فالتصديق يفتقر بينه وبين المتصدقين مصدقات غير متصدقين فلخلف السوال
الرابع عشر مقالة الانسان عبارة عن نفس الشيء الى مكانه والتحقيق ان يقال انه عبارة
عن كون الجسم حاصلا في حيز المعين ثم ان حصل في حيز بعد ان كان
حاصلا في حيز قبل فهو الحركة وان حصل في حيز مع انه كان قبل ذلك في حيز
فهو السكون وان حصل جسمان في حيزين يتخللهما ثالث فهو الافتراق وان كان احدهما في
حيز ثالث فهو الاجتماع اما الفلاسفة فانهم يقولون الحركة عبارة عن الحصول في
الحيز بعد ان كان في حيز بلا فصل يقولون انها انتقال من الحيز الاول الى الثاني وقد
مضى هذا الكلام وقد سبق ذكره في باب الحركة من اوايل الطبيعيات اما السكون فقد يفتقر

على انه عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وزعموا ان السكون امر وجودي واحتجوا
على ان منقولة الى صفة ثبوتية وعند هذا تقابل عندهم الحركة والسكون امرين وجوديين
متضادين على ان السكون عدم او ثبوت تتابع لمثلي وذلك لان الجسم اذا سكن فقد
حصل هناك امران احدهما زوال الحركة وعدمها والثاني حصول ذلك الجسم على هيئة
الدوام والاستمرار وهو امر ثبوتي حال هيئتهم بالسكون الامر الاول فهو عدمي وان
هيئتهم به المعنى الثاني فهو وجودي ثبت ان الوفاق حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من
طريق المعنى فهذا هو الكلام الملخص في هذه المقدمات ولنرجع الى حكاية كلام الشيخ -

قال الشيخ [illegible]

قال رضي الله عنه هذا ما يدل على المسئلة الاولى السبب في ايراد هذا الباب في المنطق ان المفرد
من المنطق تركيب علوم او فنون ليتوصل بها الى استعلام المجهول ومعرفة المركب
مشروطة بمعرفة المفردات فلهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات وهو كتاب قاطيغورياس
وهو بالتركيب الاول وهو التركيب الحرفي وهو كتاب بارميناس وهو بالتركيب الثالث
وهو التركيب القياسي وهو كتاب انولوطيقا الاولى والمسئلة الثانية الجوهر من الموجود
في موضوع فقد عرفت تفسير المفرد وقوله مثل انسان وخشبة فهذا مثال ذكره
ليتبين به وانما قال مثل انسان وخشبة ولم يقل مثل الانسان والخشبة لان قولك انسان
المراد منه انسان مبهم في نفسه غير مبين البتة بحسب اللفظ فانك اذا قلت
رايت انسانا واشتريت خشبة لم يرد به الا ما ذكرنا واما قولنا الانسان والخشبة فهو
لفظ دال على الماهية الكلية نحو انسان وحجر وخشبة اشارة الى جوهر كلي وقد
ثبت ان الجزئي اولى بالجوهرية من الكلي فلفظ السبب اورد امثال من الجزئي
لكنه اتى بها واكملها في طبيعة الجوهرية **قال الشيخ** [illegible]

التفسير -

قال رضي الله عنه لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكيفية بامثلتها التي تقبل المساواة و
المفاوتة بسبب التشابه ولنا ان نقول هذا التعريف خطا فان المساواة ما يمكن
نفيها الا بانها احادي الكيفية والدليل عليه ان الاتحاد ان وقع في الكيفية سمي بالمساواة
وان وقع في الكيفية سمي بالمشابهة وان وقع في الوضع سمي بالمحاذاة وان وقع في الماهية
سمي بالمماثلة فثبت ان المساواة لا يمكن نفيها الا بانها اتحاد في الكيفية والاتحاد في الكيفية

لا يمكن تعريفه الا بالكيفية فاذا عرفنا الكيفية بالمساواة لزم الدور وايضا التشابه
قد يمكن نفيه عن وضع احد المقارنين على الوجه الذي يمتنع اسناده اليه ولا ينفى عنه وعلى هذا فانه
لا يمكن تعريف التشابه الا بالتقارب فاذا عرفنا المتقارب به لزم الدور وايضا فيه شيء
آخر وهو ان في التشابه من خواص المتقارب والمتقارب مشترع من انواع الكم فتعريف الشيء
بصفة لا يوجد الا في احد انواعه يكون خطا ويمكن ان يجاب عنه بان المساواة والمفاوتة
والمطابقة امور نحسسة فالحاجة الى تعريفها بغيرها وفي التعريف فائدة يشترع الجهل
واما قوله تطبيقا منفصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والمكان والزمان فاعلم انا ذكرنا تقسيم الكم
المتصل والكم المنفصل وانما قال منفصلا في الوهم لان ما قال منفصلا كالعدد
يذكر المتصل على وجه يندرج فيه الماديب والزمان والمنفصل في نفس الامر لا يندرج في
الزمان لان احد طرفيه هو الماضي والثاني هو المستقبل والمعدوم لا يجامع
نفس الامر محال واما اتصالها في الذهن فغير ممتنع لان في الذهن يجتمع صورة
كل واحد منهما وحكم بانتفاء احدهما بالاخر فلا تفاوت الذهني اوسع حالا من الاتصال الخارجي
لان الاول يدخل فيه الزمان والمقدار الثاني لم يدخل فيه الزمان فلهذا السبب قال
تطبيقا منفصلا في الوهم وقطعا في بعض النسخ واما منفصلا كالعدد والخط فاعلم
ان الكم المنفصل عند الشيخ ليس الا العدد فاما المقدار فانه يثبت في كيفية البسيطة ان

قال الشيخ واما على كيفية في [illegible]

الكيفية مستفادة زائدة فيها مثل البياض **قال الشيخ** والصحة والمرض

التفسير قال رضي الله عنه هذا من المقولة الثالثة وهو متعلق الكيف وهذا
الكلام مشتمل على تعريف ماهية الكيف وعلى ذكر انواعه الاربعة اما تعريف ماهية الكيف
فقوله كل كيفية غير الكمية مستفادة تامة بها فهذا يفيد اربعة الاول الجنس العالي
من الهيئة الصفة وهذا التعريف كل عرض من هذه التسعة من المقولات والفرق بين هذا
وما ذكرناه انك لا تقول ان العرض موجود في الشيء اشارة الى ما تقدم وهو الكيفية
وما يتبعها والنسبة وهو المقولة النسبية وما يتبعها والاضافة وهو الكيفية
فلما ذكر لفظ الهيئة في تعريف الكيفية دل ذلك على ان كل كيفية هيئة ثم ذكر
بعد ذلك انه غير الكمية وغير النسبة دل ذلك على ان الكيفية والهيئة داخلان تحت لفظ
الهيئة ولما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص على اخراج ما يتبع الكيف في
النسبة واذا كان كذلك فيقال على ان لفظ الهيئة بينا ولجميع الاعراض فيها هذا
لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة يقرب من ان يكون الفاظا مترادفة فقوله

كل بينة اي كل حيثية فكل عرض واما البيّنة الثاني وهو قوله غير الكيفيتين فذكر غير جايز ان
تقصد بعدم الشبه اخفى من نفس ذلك الشيء فتصور سلب الكيفية اخفى من تصور الكيفية
وتصور الكيفية اخفى من تصور الكيفية والاخفى من الضروري لا يكون اخفى فانهم انما يذكرون تعريف
الكيفية بسلب الكيفية تعريفا للشيء بما هو اخفى منه اذا صح فليس تعريفهم الكيفية بسلب الكيفية
اولى من العكس وهو تعريف الكيفية بسلب الكيفية واما البيّنة الثالثة وهو قوله
مستنفر فالمراد منها ذكر الاحتراز عن الاعراض التي يمكن ان تكون تابعة مثل الدوران و
الحركة لكن فيه اشكال وهو ان القوم اتفقوا على ان جميع الاعراض الحسية بالحواس
الخمس داخلة في مقولة الكيف واذا كان كذلك وجب ان يكون الصوت من مقولة
الكيف مع انه عندهم غير قار الذات اما اولا فلان الصوت شاهد عليه واما ثانيا فلانه معلول
الحركة والحركة غير قارة و معلول غير القار يجب ان يكون غير قار واما البيّنة الرابع وهو
قوله بالنسبة فمما لم اجد جعل سلب النسبة جنسا من اجزاء هذا التعريف والكلام عليه
عين ما ذكرناه في سلب القسمة الا ما عرفت هذا فنقول السؤال قايم من وجهين الاول
ان تخصيص هذا التعريف يتاتي الى تعريف هذا المقولة بسلب سايب المقولات وذلك
خطاء لما مضى من البيّنة في المعاني منه والجهة فكان تعريف بعضها بسلب الباقي
خطاء بل قلنا الظاهر ان جميع الاعراض من الكيف لصدقها وحينيذ يكون تعريفه بسلب
الباقي تعريفا للاظهر بالاخفى وانه باطل والسؤال الثاني ان جميع ما حاصل هذا التعريف
الى شيئين بين وبين سلبين اما القيدان البين بنفسهما فكونه مستقرا وكل واحد منهما خارج عن الماهية واما القيدان السلبيان
واحدهما سلب الكيفية والثاني سلب النسبة وذلك انهما خارجان عن الماهية واذا ثبت
هذا لزم التتابع بان مقولة الكيف خارجة عن الماهية وهذا محال كذلك فكيف جعلوه
جنسا لها فهذا ما خطر ببالي في تعريف الكيف واما المقام الثاني
وهو ذكر انواعه الاربعة فقد عرفت ان احد انواعه من الكيفيات المحسوسة بالحواس
الخمس فان كانت راسخة سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة سميت انفعالات وثانيها
الكيفيات المختصة بذوات النفس فان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالة وثالثها
سميت قوة ورابعها الفعل والانفعال فالقوة كالماشي والراسم
الكيفيات المختصة بالكميات اذا عرفت هذا فنقول مثل البياض والحلاوة رابعة والمثلث
اشارة الى ذكر مثال لكل واحد من انواع الاربعة فالبياض مثال للكيفيات المحسوسة
رابعة مثال للكيفيات النفسانية والقوة مثال للنوع المسمى بالقوة والانفعال

مثال للنوع المسمى بالكيفيات المختصة بالكميات وقال الشيخ واما على الاضافة
في البيّنة والبيّنة الشيخ قال رضي الله عنه واما من المقولة الرابعة وهي مقولة
الاضافة وذكر في مثال البيّنة والبيّنة انهما اما قالا مختلفان وقال الشيخ
واما على ابن كمونة في السوق والبيت الشيخ قال رضي الله عنه
الاين عبارة عن حصول الجسم في المكان وهل هو امر ثابت وفي سايل المسئلة الاولى
قال صاحب البصاير هذا اشد اشتباها بالمعاني من سايل المقولات في الحقيقة ليس هو
مجرد نسبة الى المكان بل هو امر وجودي تشبه بالنسبة الى المكان قال رضي الله عنه ظاهر
هذا الكلام مشعر بانه النسبة الى المكان فوجب اما احتراز عن الامور الاينية وكان
من حقه ان يشير الى ذلك الامر لانه ما هو وليس حقيقته شيء البعيد ان
يكون مجرد النسبة مرجعا امرا حقيقيا بل وقلب الكلام واذعى اثبات صفة حقيقية
توجب هذه النسبة لكان اولى ثم نقول لا شك ان الجسم حاصل في الحيز وانك ان
حصول في الحيز نسبة مخصوصة بينه وبين الحيز وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم شه
اختلفوا في انه هل قام بالحال معين يوجب هذه النسبة فجمع من المتكلمين يثبتونه
ويسمون ذلك المعنى بالكون ويسمون تلك النسبة بالكاينية ويجعلون الكون
علة للكاينية وقسم اخرون ينكرون ذلك وكل واحد من الخصمين في هذا الموضع اما
ان يقال ان هذه النسبة توجب حصول معنى غير النسبة فهذا يعود الى خلاف العقل ولم يقل به
احد وهو المسئلة الثانية قالت الفلاسفة من الاين ما هو اول حقيقي وهو كون الشيء
مكانه الخاص به الذي لا يسعه غيره ومنه ما هو ثاني غير حقيقي
كما يقال فلان في البيت ومعلوم ان جميع البيت ليس مكانا مشغولا بجميع
جوانب البيت واجزاء سقفه الارض واجزاء الفلك بل الاقليم هو المعروف بالارض
هو العالم قال رضي الله عنه واشكل ان النسبة المخصوصة انما حصلت لذات الجسم
بالنسبة الى الحيز الذي هو فيه فاما بالنسبة الى سايب الاحياز فغير حاصلة البتة وهذه المسئلة
الثالثة قد عرفت ان الشيء انما يكون حسنا اذا كانت الامور المتعلقة تحته مخالفة
بالماهيات والحقايق فلاجل هذا قالوا الكون في المكان الذي عند المحيط مضادا
للكون في المكان الذي عند المركز لانهما معينان لا يجتمعان ويتعاقبان على المرضوع
الواحد وبينهما غاية الخلاف قال رضي الله عنه الحق ان حصول الجسم في كل حيز معين
مخالف بالماهية لحصوله في الحيز الاخر لان ماهيات النسب متعلقة بالمنسوبات فاذا
كانت المنسوبات متغايرة فالنسبة مع هذا المنسوب يجب حصولها مع المنسوب الاخر

وبالضد وهي كون الامر كذلك او لا تنتفي تلك النسبة مخالفة بالماهية * قال الشيخ
التفسير قال رضي الله عنه هذا مما يدل على ان المسئلة الاولى للثاني ان يقول انه لا يجوز ان يكون وجود كل
شيء متعلقا بمبدإ ويدل عليه وجهان الاول ان ذلك المبدإ ان كان عدما فعدم
المراد وان كان موجودا وجب ان يكون متعلقا بمبدإ آخر الى نهاية الثالث فان
الحصول في الزمان اذا كان ايضا ولزم التسلسل وهو محال لما بطل ذلك علمنا انه
حاصل في ذلك الزمان ايضا ولزم التسلسل وهو محال ولما بطل ذلك علمنا انه
بعض عما لا يوجد والجواب عن المسئلة الثانية ان الزمان ثلاثة فنقسم الى ما يجيء
بعيد الانقاع له وهو المستقبل والى الماضي والمستقبل وراجع منقسمه الى الحاضر لان
الحاضر ان دام غير منقسم والزمان لبس نفس الان وغير متركب من الانات فهو
ثابتة اخرى الى ما يجيء يعني المنقسم بالعوارض كقولنا زمان طلوع الشمس
من مكان معين صلوات الله عليه فنقوله كما كان جزء منه او فيما يستقبلها
اشارة الى الفرع الاول وقوله او في زمان بعينه اشارة الى الفرع الثاني -
قال الشيخ
التفسير قال رضي الله عنه لفظ الشيخ
في تعريف مقولة الوضع مضطرب سيئ جميع كتبه والذي حققه في هذا الكتاب ان يقال اذا شككنا
ان بدن الانسان مركب من اجزاء وشككنا ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء الآخر
نسبة مخصوصة فلا بد ان يقال الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض تلك الاجزاء
الى البعض فان الانسان اذا قام حتى صار رأسه مرتفعا على الارض ورجلاه في الهواء
فالنسب التي بين اجزاء بدنه باقية في هذه الحالة كما كانت قبل وفي هذه الحالة الوضع قد تبدل
بسبب ان يقال ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء الآخر نسبة ولكل واحد من
تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها اضافة اخرى فاذا قلب الانسان حتى صار رأسه
مرتفعا على الارض ورجلاه في الهواء فالنسب الحاصلة بين اجزاء البدن باقية كلك النسب
الحاصلة بين كل واحد من تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها باقية فثبت ان
الوضع الخاص يعتبر في حقيقته بمجموع الامور الاحدى عشر التي هي نسب تلك الاجزاء من النسب
الثاني التي بين الاجزاء والامور الخارجة عنها من النسب. اذا عرفت هذا فنقول الوضع
هيئة حاصلة لكل واحد من تلك الاجزاء من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء ومن
الامور الخارجة عنها من النسب وهو اما القيام والقعود والركوع والسجود وبين لقائل

ان يقول ليس هذا هيئة اجزاء تلك النسب المخصوصة وذلك ان تلك النسبة -
عارضة لكل واحد من الاجزاء اما هذه الهيئة المجموعة المسماة بالوضع فانها عارضة للجملة
لا للشيء من احاد الاجزاء فظهر الفرق * قال الشيخ
التفسير قال رضي الله عنه اذا امكن شيء مخالطا بغيره
فهو على وجهين احدهما ان يكون بحيث ينتقل المخالط بسبب انتقال المخالط به وهذا هو
الملل والجدة كالشيء والناقص والثاني ان لا ينتقل المخالط بسببه انتقال المخالط به وهو
الاجزاء والاعراض هذان القسمان كالشيء الواحد وهو كون الشيء مخالطا لغيره في
ذلك هو الاجزاء فلهذا السبب يقول الشيخ في كتبه انه عسر علي فهم هذا المقام * -
قال الشيخ
التفسير قال رضي الله عنه قد يقال السكين تقطع واللسان يحرق ويراد به كون
موصوفا بصفة التي بها يصلح لهذا الفاعل ويقدر به على ان يوجد هذا الفعل ويقال
ان يفعل هو الثاني بالاول والحاكم ان قولنا السكين تقطع واللسان يحرق مستعمل في
المشهور اراد الشيخ ان يبين احدهما عن الآخر فقال هذا يحرق وهذا يقطع
ويدل به ان هذه المقولة عبارة عن هذه الهيئة الحاصلة المجموعة الحاصلة
هذا الثاني واعلم انه ليس من شرط مقولة ان يفعل ان كان الثاني فاعلا حقيقيا
للحال متغيرا لغيره كما في التقطيع والتحريق بل متى كان لذلك او كان ثانيا بالقياس
كل شيء قدر الله تعالى في وجود الثاني فانه من باب مقولة ان يفعل والله اعلم
قال الشيخ
التفسير قال رضي الله عنه التقسيم الصحيح ان يقال المحل منقطع بعضه ان له صلاحية
ان ينقطع وان لم يكن محترقا بعضه معه ان له صلاحية ان يحترق وقد يقال ايضا ينقطع و
يحترق بعضه كونه قابلا لوجود الامرين فعلا بالفعل وبالقوة بين القرنين وبين الصفين قال
موذي ينقطع وموذي يحترق وقد مضى الكلام في قاطيغورياس **الفصل**
الثالث في باريرميناس قال الشيخ
كثيرة اما ان يقع بمعنى واحد على السواء وقع الحيوان على الانسان والفرس وسمي
متواطئا واما ان يقع بمعان مختلفة بحيث يقع وقوع العين على الدينار والبصر وسمي
واما ان يقع معنى واحد لا على السواء وسمي مشككا وقوع الموجود على الجوهر
التفسير قال رضي الله عنه التقسيم الصحيح ان يقال المنطوق به اما ان يكون
لفظا واحدا او الفاظا كثيرة اما القسم الاول فاما ان يفيد معنى واحدا او معاني مختلفة

فانه افاد معنى واحدا فذلك المعنى اما ان يكون معنى يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثرت
من اسم العلم او يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثرين وحينئذ اما ان يكون حصول
ذلك المفهوم في تلك الصور بالمشترة من اللفظ المتواطي كوقوع لفظ الانسان على جميع
الاشخاص الانسانية او بالمشتركة من المشترك كوقوع لفظ العين على الجوهر والعرض
فان الجوهر انما يكون عينا بالموجدية من العرض واما ان لا يكون المفظ الواحد الدال على معاني كثيرة
فهذا هو اللفظ المشترك هذا كله اذا كان المنطوق به لفظا واحدا اما اذا كان
المنطوق به الفاظا كثيرة فحينئذ لكل واحد منها اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة
والاول هو الالفاظ المترادفة والثاني هذا الفاظ المتباينة فهذا هو التقسيم الصحيح في
هذا الباب والشيخ ذكر في جملة هذه الاقسام امورا ثلثة الالفاظ المتواطئة والالفاظ
المشتركة والالفاظ المشتركة وشبيه ان يقال انما اقتصر على ذكر هذه الثلثة فقط لان
المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطي وبين الاسم المشترك فان
اللفظ اذا كان متواطيا امكن تحديد مسماه بحد واحد واذا حكم عليه بحكم واحد
كانت القضية واحدة وبه تتم معرفة النقيض والعكس وبه تتم امر الغالطات
واذا كان اللفظ مشتركا اختلفت وجوه الامر واما البحث عن الالفاظ المترادفة
المتباينة فانما يقع به في صناعة اللغة وفي ابواب الفصاحة والرجل العلمي قليل
الاشتغال بها فلهذا السبب اقتصر الشيخ على ذكر هذه الاقسام الثلثة قال رضي الله عنه
الظاهر ان الشيخ ذكر المتواطي اولا ثم ذكر عقيبه المشكك ثم ذكر المشترك وذلك لان
الحياة مثلا بين المتواطي وبين المشكك اكثر فان مفهوم اللفظ اما ان يكون واحدا
او كثيرا فان كان واحدا فحصول ذلك المفهوم الواحد في اشياء اكثر ان كان
بالسوية فهو المتواطي واما بالاولية فهو المشكك فالمتواطي والمشكك يشتركان تحت
حيثية واحدة وهو ان يكون مفهوم اللفظ واحدا فاذا كان كذلك فالحكم على
اللفظ بان مفهومه المشترك هو المشكك من حيث انه مشكك وان الشيخ ذكر المتواطي
اولا والمشكك ثانيا والمشترك ثالثا قال الشيخ

قال التفسير قال رضي الله عنه اللفظ المفرد
اما ان يكون مفهومه مستقلا بان يحسن به اولا يكون الاول ان القايل اذا
قال من هذا الرجل فاذا قيل له زيد فانه يحصل الفايدة واذا قيل في الدار فانه لا يحصل
ضرب اذ قيل فانه يحصل الفايدة واما اذا قيل في الدار فانه لا يحصل الفايدة اذا عرفت

هذا فنقول الذي يصح ان يجعل به الشيء موجودا في الخارج او في الذهن يمتنع ان يجعل شيئين
فانه اما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذي يدل ذلك المعنى وهو الفعل او لا
يدل وهو الاسم والمذكور في هذا الكتاب هو الاسم والفعل اما الحرف فغرض من كون ولعله
سقط من قلم الناسخ قال الشيخ القول [illegible] التفسير
قال رضي الله عنه اعلم ان التركيب يقع على وجوه وكان ان الحاجة الى الكلام مبادرة
الى المخاطب بما في نفس المخاطب والدلالة اما ان تراد لذاتها او لشيء آخر يمتنع ان
يكون من جملة المخاطب والاول لا يتأدى لذاتها بالاسماء اما على وجه او بحرفه الى صيغة
التعجب والتعجب او غير ذلك مما هو من قوة الاخبار فانك اذا قلت ليكن انا تعجب استفهم
من هذا انك مخبر لنفسك والذي تراد لشيء يمتنع كونه من المخاطب فاما ان يكون
ذلك دلالة او فعلا او عينا كما الدلالة فان اريد الدلالة فيكون المخاطبة استفهاما او
ان اريد عمل من الاعمال غير الدلالة فهو من المساوي الناس ومن الاعلى امرا ومن
ومن الادون دعاء وسئلة هذا ما ذكره الشيخ في الشفا ولنا فيه بحث سنقتصه ذكرناه في كتاب
مطالب العالية قال الشيخ القول الجازم اما ان يحتمل ان يصدق به
او يكذب وهو القضية قال التفسير قال رضي الله عنه هذا التعريف يتعقب
الشيء بنفسه وتعريف الشيء بما يعرف به اما الاول فلان التصديق بالشيء والتكذيب
به يتعقبان فهم الشيء لا محالة فكان ذلك الشيء صدقا او كذبا فصار تعريف الكلام الخبري بكونه
محتملا للصدق والكذب تعريفا له بنفسه واما انه تعريف بما يعرف به فلان الصدق والكذب نوعان للخبر
والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس فالصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فاذا عرفت الخبر
بهما لزم الدور قال رضي الله عنه والمختار عندنا ان ماهية الخبر ماهية مجهولة غنية عن التعريف
وبرهانه ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وليس معهم كما بالبديهة واذا كان كذلك
فذلك الخبر الخاص بديهي وجب ان يكون تصور ماهية الخبر اولى ان يكون بديهيا
قال الشيخ القضية الحملية هي التي حكم فيها بوجود شيء من الحمول لشيء من الموضوع
او بلا وجوده له والشرطية هي التي لم يحكم فيها بذلك بل حكم فيها بان ثبوت شيء
فثبوت شيء آخر او ليس ثبوته له قال التفسير قال رضي الله عنه في مسائل هذا الفصل
الاولى حمل مواطاة كقولنا المتحرك جسم والثاني حمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك اما
حمل المواطاة فليس معناه ان الحمول حكم بوجوده للموضوع فانا نعقل الجسم حاصلا
والمتحرك وذلك لان المتحرك شيء ماله الحركة وذلك الشيء ليحصل له الجسم بل هو عين الجسم
فكان قولنا القضية الحملية هي التي حكم فيها بوجود شيء من الحمول لشيء من الموضوع

[illegible] في هذا القسم من الحملة الثانية قولنا الحملية هي التي حكم فيها بوجود شيء لشيء
اعم من قولنا هي التي حكم فيها بوجود شيء لشيء آخر وزاد هذه القيود دخل تحت هذا
التعريف الحكم بوجود الشيء في نفسه والحكم بوجود شيء آخر له المسلة الثالثة الكلية رفع
الحد ورفع المحدود يكون هذا كل الكلية انما تسمى حملية لكونها مشتملة للحمل لا لاجل حصول

قال الشيخ

التفسير قال رضي الله عنه هذا مسلات الاول الحكم على الشيء بالشيء يقتضي كون
المحكوم عليه بحيث حصول ذلك الحكم وكون المحكوم به بحيث حصول ذلك الحكم
وامكان المحكوم عليه بكونه متقدما والمحكوم عليه بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية
يجب ان يكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت متقدما وتاليا ومعلوم انها
ليس كذلك اما الاول فلانه نصوا في كتبهم على ان عند دخول حرف الشرط على القضية فانها
ترا بقي قضية وعند دخول حرف الجزاء على القضية المحققة فانها ما بقيت قضية واما ثانيا فلان
شرط كون القضية قضية كونها محتملة للتصديق والتكذيب معلوم ان المقدم وحده مع
دخول حرف الشرط عليه والتالي وحده مع دخول حرف الجزاء عليه لا يقبل التصديق و
التكذيب فثبت ان المحكوم عليه بكونه متقدما ليس من القضية والمحكوم عليه بكونه تاليا
ليس هو القضية بل المراد من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود هو ان طلوع
الشمس يستلزم وجود النهار واذا عرفنا ان القضية الشرطية لهذه العبارة صارت حملية
فنبين انه لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية الا في بعض العبارة السؤال الثاني
اذا قلنا القضية الثانية لازمة للقضية الاولى الخ قلنا القضية حملية بالاتفاق مع انا
حكمنا فيها بملازمة قضية لقضية اخرى قلنا هذا انما يلزم لو انه قال القضية الشرطية
هي التي حكم فيها بلزوم قضية لقضية اخرى وهو لم يقل هذا بل قال هي التي حكم فيها
بتالي قضية ليست تاليا لقضية اخرى ليست متقدما وكون الملزوم متبوعا متقدما والملزوم
متبوعا بالتالي انما يكون اذا كان ذلك الملزوم وذلك اللازم حين ما القضية الشرطية تنقل
فحينئذ لا يمكن تعيين كون المقدم مقدما وكون التالي تاليا الا بالشرطية فاذا عرفنا الشرطية
بهما لزم الدور **قال الشيخ**

التفسير قال رضي الله عنه هذا الكلام معترض عليه بوجوه الاول

الله معلوم بالجملة والمعلوم مغاير لما ليس معلوم وايضا فاثبت اذا ثبت ان الشاكرة
فاثباته مغاير لاي هذا النسبة وكذلك اذا ابطلت ان الشاكرة فابطاله مغاير لاي هذه النسبة
فثبت ان هذه النسبة مغايرة ثالث مغايرتان المغاير لذات المحمول فاذا قلنا الجسم
له السواد فالجسم هو المغاير والسواد في الحقيقة هو المحمول وقولنا هو الصفة الدالة
النسبة المخصوصة وقد يجيء في كلام الشيخ ان السواد ليس بمحمول بل المحمول هو المسمى
رضي الله عنه وهذا عندي ضعيف لان هذا قائم بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات
وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة فاصل هو هذا الموصوفية اما الصفة فليست الا
السواد والبياض اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه كانت
النسبة خارجة عن المسمى فيحتاج حينئذ الى لفظة ثالثة دالة على النسبة اما ان كان المراد
من المحمول ما ذكره الشيخ كانت النسبة المخصوصة احد اجزاء المعنى المفهوم من المحمول واذا
كان الامر كذلك فحينئذ يمتنع ان يحصل النسبة بلفظة ثالثة بل يصح ان يقال زيد
كاتب ان لفظ الكاتب دل بالمطابقة على تلك النسبة فكان افرادها بلفظة اخرى تكريرا
بمقتضاه المسئلة الثانية انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ الليس كانت سالبة بل يقول
القضية اما ان يكون ثلاثية او ثنائية فان كانت ثلاثية تطرفاها كان حرف الربط
متعينا على حرف الليس كانت القضية موجبة معدولة كقولنا زيد ليس بميت وذلك لان
الرابطة الموجب على ذلك المتصف موصوفا بذلك السلب واما ان كان حرف
الربط متاخرا عن حرف السلب كانت القضية سالبة كقولنا زيد ليس هو بميت وذلك لان
حرف السلب وقع على ذلك الربط وانا قد نظهر بما ذكرنا الفرق بين السالبة البسيطة وبين
الموجبة المعدولة وهذا الفرق بين المهملات لا تشتبه الشرط في انتاج الشكل الاول
كان صغراه موجبة شان الانتاج يحصل مع الصغرى الموجبة المعدولة ولولا الفرق
بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة والا لما تم هذا الكلام واما ان كانت
القضية ثنائية لم يتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بطريق اما بالنية
او بتخصيص بعض الالفاظ بالسلب والبعض الاخر بالعدول وهو المسئلة الثالثة
المهملة في قولنا الجزئية فاذا قال الانسان ضاحك فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان
ان واحد موصوفا بالضحك في وقت من الاوقات ان السلب العام الدائم ينافي
اصل الايجاب ولا يتوقف صدقه على كمال الكل موصوفا بذلك فلا جرم اخذوا الظهري
وطرحوا الاضرورية وقالوا المهملة في حكم الجزئية المسئلة الرابعة الموجبة الكلية كقولنا
كل ج ب له شرائط حسب موضوعها وشرائط حسب محمولها ولنذكر الان الشرائط

المعتبرة في جانب الموضوع وهي ستة الاول اذا قلنا كل ج ب فلا نعني بالجيم الشخص ولا
كل الجيمات بمعنى انه كل يمكن المراد كل واحد واحد من الجيمات وقد سبق الفرق بين
هذا المعنى وبين الكلي والذي الثاني انا اذا قلنا كل ج ب فلا نعني به
الشيء الذي حقيقته انه ج ولا نعني به الشيء الذي يكون موصوفا بانه ج بل نعني به
به الشيء الذي يصدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان شيئا موصوفا
بانه ج واعلم ان شرط المراد من قولنا كل ج اي كل ما كان موصوفا بانه ج لئلا
التسلسل وذلك لانا اذا سمينا ذلك الشيء الموصوف بالجيمية باسم ولكن هو ذاتا
قلنا كل شيء عينا به ايضا يكون موصوفا بانه ج والكلام فيه كما فيما تقدم فيلزم ان يكون
كل شيء موصوفا بشيء آخر الى نهاية وهو محال واما ان قلنا المراد من قولنا كل ج
اي كل ما حقيقته ما هيته انه ج لزمنا ان لا يثبت القياس المنتج البتة لانا اذا قلنا
كل ج ب وكل ب آ فقولنا في الكبرى وكل ب آ يجب ان يكون معناه وكل ما كان
موصوفا بانه ب فانه محكوم عليه بانه آ حتى يندرج الاصغر تحت هذا الحكم اذ لو لم يكن
المراد ذلك بل كان المراد ان نفس الحقيقة محكوم عليه بالالف لم يلزم اندراج الاصغر
في هذا الحكم فلا يلزم شيء من الاشكال الشرط الثالث اذا قلنا كل ج فلا نعني به كل ما يكون
شيئا صدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان امرا موصوفا بانه ج فعلى هذا
القضية تتناول كل تلك الاشكال الشرط الرابع اذا قلنا كل ج فلا نعني به كل ما يكون
ج دائما او وقتا ما فخلف شرطا ما وذلك لان الذي صدق عليه انه ج احد الذي
صدق عليه انه ج دائما او دائما او بعض وقت ادخلنا شرط من المذكور في الكتب
وذلك ان يقول انا اذا اردنا ان نأخذ الوصف الذي جعلنا الموضوع معه موضوعا على
سبيل الاطلاق العام وجب ان نأخذ على هذا الوجه لان ذلك غير واجب فانه يجوز ان يقول
كل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني على سبيل الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفا
بالوصف الفلاني بعض ما دام متصفا بذلك الوصف فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني
مع شرط الا دوام فهو كذا وهذا يجمع جميع الجهات المتعقلة فاني كيفية يثبت المحمول للموضوع
يمكن ايضا اعتبارها في الوصف الذي يجعل الموضوع معه موضوعا واذا اعتبرنا هذه الجهات
في وصف الموضوع فيجيء ثمانية عشر ركنا البعض مع البعض كانت القضايا كثيرة
عظيمة على الشرط الرابع قالوا اذا قلنا كل ج فلا نعني به كل ما كان ج موصوفا بانه ج
الرابع اذ لو كان المراد ذلك لكنا اذا قدرنا مات الافراس فيما لا يبقى حتى لم يبق فرس
الحال فحينئذ يجب ان يكذب قولنا كل فرس حيوان قالوا بل المراد من قولنا كل ج ما يكون

جيا حبس الوقف الخفي قال رضي الله عنه هذا الكلام يحتاج الى مزيد تنبيه وتحقيق و
حقيقته انه قد يراد باحد ما يكون حيا في الاعيان وقد يراد به الامر الذي لو وجد في الاعيان
لكان حيا فان عنينا بقولنا فرجه المفهوم الاول فقد صرحت الخرائط بالكلية والصدق
ان كل فرس حيوان اما لو عنينا بالمعنى الثاني صدق قولنا كل فرس حيوان سواء
حمل الفرس في الوجود الخارجي لموضوع يحمله الشيخ لموضوع الفارابي
ان قولنا كل ج أي كل ما يشبع ان يكون ج وانما اختار هذا التشبيه حيث يصير القياس
المركب من القضيتين الممكنتين قياسا بينا شكله كما علمت ان يكون ب شيئا
قلنا وكل ب يمكن ان يكون آ فهذا بينة انتاجا بينا بان كل ج يمكن ان يكون آ وان
الصغرى دلت على ان الاصغر يمكن الالتقاء بالاوسط شيئا قلنا وكل اوسط فانه يمكن
ان يكون موصوفا بالاكبر وحينئذ به كل ما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط فحينئذ
يدخل الاصغر تحت الاوسط دخولا يمكن ان يكون القياس كاملا واما الشيخ ابن سينا
فانه قال ان قولنا كل ج النهطرفية ان يكون ج بالفعل ولو في وقت واحد فان
لم يكن كذلك فانه لا يصدق عليه انه ج واما القياس المؤلف من مقدمتين ممكنتين
فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق الذي ذكره الشيخ لبرهانه بين بطريق اقتراني الشرط
التاليين اذا قلنا كل ج فيحتمل ان يكون المراد كلما صدق عليه انه ج صار كان
حال كونه ج او قبله او بعده ويحتمل ان يكون المراد كل ما يطلق عليه انه ج حال كونه
ج والفرق بين الوجهين ان على التقدير الاول يصح ان يقال كلما ليس بمستقيط وعلى
التقدير الثاني لا يصح ذلك فعلى التقدير الثاني شرائط الموضوع والمسئلة الخامسة في
بيان الاحوال المعتبرة في جانب المحمول اعلم ان ثبوت المحمول للموضوع اما ان يكون على
سبيل الوجوب او على سبيل الامتناع او على سبيل الامكان وسواء
يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع واجب العدم له فالاول هو الواجب والثاني
هو الممتنع والثالث هو الممكن ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دايم الثبوت و
قد يكون كثير الثبوت وقد يكون مستوي الثبوت وقد يكون قليل الثبوت و
قد يكون دايم العدم والمسئلة السادسة المنطقيون سموا الوجوب والامتناع و
الامكان بالجهات وتحقيق الكلام فيه ان هذه المعاني ثلاثة ليست ماهيات
مستقلة بانفسها قابلة وذواتها فانا نتعقل موجودا يكون في نفسه سوادا او بياضا او حجرا
او مثلثا كان لا نتعقل موجودا يكون في نفسه بحيث انه وجب او امتنع او امكن والعلم
بذلك بديهي اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اسندنا امرا ايجابيا او بالاثبات

فاحد الامرين هو الموضوع والثاني هو المحمول وذلك الاسناد هو الارتباط فهذا
ذلك الارتباط يجب ان يكون اما على سبيل الوجوب او الامتناع او الامكان فهذه المفهومات
الثلاثة صفات لذلك الارتباط وكيفية في كيفياته وبحث في نعوته وهذا هو المراد من
قولنا ان هذه المعقولات الثلاثة هي المسئلة السابقة ضرورة الايجاب وضرورة السلب
مشتركتان في مسمى الضرورة فالاحكام الممكنة في الضرورة تكون حاصلة في كل واحد من
مذهب الشيخ فنقول لكل شيء ضرورتان احديهما المقدمة بالذات على الوجود و
الثانية المتاخرة بالذات عن الوجود اما القسم الاول فنقول كل محمول حصل موضوع
فان ذلك الحصول يجب ان يكون مسبوقا بالضرورة فانه ثبت في الحكمة ان الشيء ما لم
يجب لم يوجد فنقول المقتضي لتلك الضرورة اما ذات الموضوع او صفة من صفاته
الثابتة به او وقت من اوقات وجوده او قسر داخل مغاير لهذه الاقسام الثلاثة اما
القسم الاول وهو ان يكون ذات الموضوع علة لثبوت ذلك المحمول ضروريا
لثبوت له فهذا هو الضرورة الذاتية الحقيقية حيث انا نعلم ان كل ما كان ضروريا
بهذا التفسير فانه يكون دايما وبالعكس ثم نقول تلك الذات ان كانت واجبة
التحقق ازلا وابدا كان ذلك المحمول ايضا كذلك كما لله تعالى فان لم يكن واجبة
التحقق ازلا وابدا كان ذلك المحمول واجب الثبوت في جميع زمان وجوده كقولنا الجسم
يجب ان يكون حاصلا في الحيز واما القسم الثاني وهو ان يكون المقتضي لتلك
الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع فههنا اما ان يكون هذه الصفة واجبة الثبوت
لتلك الذات او لا يكون فان كان الاول كان المحمول واجب الثبوت لتلك الذات لان
المحمول واجب الثبوت لتلك الصفة دايما وتلك الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات دايما
الضروري للشيء يجب ان يكون ضروريا للشيء وان كان الثاني وهو ان يكون تلك
الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات فههنا لا يجب ان ذلك المحمول ضروري الثبوت
لتلك الذات لم يراد ذلك لانا علمنا ان تلك الصفة ممكنة لذلك المحمول كان المقتضي
ان يقال كلما حصلت هذه الصفة لهذه الذات فانه يجب حصول المحمول المغايي لهذه الذات
فان قلنا لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات فهذا يفيد ان ذلك المحمول حاصل لتلك
الذات لان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي انا اذا قلنا لكن هذه الصفة حاصلة
في هذه القضية شرطية اخرى وهو ان يقول كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية
فانه يجب اضافة بالمحمول المغايي وكلمات هذه الصفة فانه ينتج وجوب حصول

ذلك المحمول لتلك الذات في ذلك الوقت اذ لو زالت الصفة وجب الحكم بزوال مقرونة
ذلك المحمول اذ قد عرفت هذا نقول اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة بالصفة
الفلانية فانه يثبت اتصافها بالمحمول الفلاني وافتقرنا على هذا القيد فهذه القضية تسميها
بالمشروطة العامة اما اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب
اتصافها بالمحمول الفلاني دائما بشرط ما دامت الصفة ثابتة فهذه القضية
تسميها بالمشروطة الخاصة واما القسم الثالث وهو ان يكون المقتضى لضرورة
ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من اوقات دوام ذات الموضوع
فذلك الوقت اذ كان معينا فهو كقولنا بالضرورة القمر منخسف في وقت معين وان
كان غير معين فهو كقولنا بالضرورة الانسان متنفس واما القسم الرابع وهو ان الحامل
للضرورة بالحسب الذات وبالحسب وصف من اوصافها وبالجملة شيء من اوقاتها فهو المحمول
بالضرورة بالحسب الاحسن سميته منفصلا عن الذات ومثل هذا القسم ضروريا ولكنه
في الحقيقة غير خال عن الضرورة بالغير لما ثبت في الحكمة ان الشيء حين ما اذا اخذ بوجود ثابتا
فهناك الشيء لما وجب علينا انه كان قد وجب او امتنع بسبب من خارج فهذا كله بيان اقتضاء
الضرورة السابقة على الوجود اما الضرورة اللاحقة للمحمول المنتزعة عليه فهذا هو الذي يسمى
ضروريا بحسب المحمول وتحقيق القول فيه ان يقال ان الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما
فان كان موجودا فوجوده شيء لان الشيء ما لم يجب لم يكن موجودا ومعدوما
معا واذا كان وجوده شيئا فله ماهية وشيئية وامكان العدم
هو ضرورة الوجود فثبت ان كونه موجودا يقتضي ان يكون واجب الوجود ولان كان معدوما
فعدمه شيء ووجوده فوجب ان يكون امكان وجوده يقتضي وجوب عدمه فثبت ان كونه
معدوما يقتضي ان يكون واجب العدم فظهر بهذا صدق قولنا زيد بالضرورة يمشي ما دام
يمشي فهذا تحقيق الكلام فيه ومن البلية المتقلين من قال قولنا بالضرورة زيد
ما دام يمشي من باب ايضاح الواضحات ومثل هذا لا يليق ذكره بالعقلاء ويا ليته لم يذكره في الكتب
وقد عرف ان هذا هو سبب مجيء العيب العظيم واعلم انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى
تعريف ان الامر كذلك بل المقصود منه شيء اخر وهو انه قد يقع الاشتباه في شيء معين
انه هل هو ضروري البتة او لا فيعرض بهذا كونه ضروريا بحسب الضرورة
السابقة واحيانا يثبت كونه ضروريا بحسب الضرورة اللاحقة وحينئذ يشتد الخصام
وتقوى النزاع فاما من كان عارفا بالفرق بين هذين النوعين من الضرورة فانه لا يشتبه
عليه ذلك ومثاله انا اذا اثبتنا بالبرهان ان العالم ممكن الوجود لذاته فنقول السايل

هذا محال لان العالم ان كان موجودا فهو محال وجوده بل يكون واجب الوجود وواجب الوجود
لا يكون ممكن الوجود وان كان معدوما فهو محال عدمه بل يكون ممتنع الوجود وممتنع الوجود
لا يكون ممكن الوجود فاذا كان لا سبيل الى القول بالعدم ثبت ان كل ما سواه ثابت
كونه ممكنا ثبت ان الممكن لا بد له من مخصص بان الذي ادعيناه في الوجوب السابق على
الوجود والذي ادعيتموه اثبات الوجوب المتاخر عن الوجود المترتب عليه ولسنا فانا
نعترف بالبين واما حصول الوجوب بالغير فيقتضي ايضا الوجوب الا بعد حصول الغير
امكن دفع هذه المسألة الثامنة بالكلية وان قد تعين به سبب الضرورة عند احد
الطرفين فاذن سلبنا الامتناع عند طرف اخر فنقول عنه سلبنا ان يكون ممتنعا انه
لا يمتنع وجوده وحينئذ يدخل في الواجب لذاته وان سلبنا الامتناع عند طرف العدم عنه
نقول لم لا يجوز ان يكون ممتنعا انه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته وهاهنا دقيقة
وهي انه لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون بهذا المعنى هو ان يكون ان لا يكون
بهذا المعنى وذلك ظاهر على الناظر وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العام وقد
تعين به سبب الضرورة بحسب الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى قولنا يمكن ان يكون
وان لا يكون هو انه ضرورة بحسب الذات فيكون معنى قولنا يمكن ان يكون ان لا يكون
هو انه ضرورة بحسب الذات رفع الوجود ورفع العدم لكن يدخل فيه الضرورة بحسب الوصف
وبحسب الوقت وهذا المعنى هو المسمى بالامكان الخاص وقد تعين به سبب الضرورة بحسب
الوصف وبحسب الذات وبحسب الوقت وهذا هو المسمى بالممكن الاخص واعلم ان من وقف
على هذه المقدمات الثلثة علم بالضرورة ان هذا الثالث اخص من الثاني وان الثاني اخص
من الاول واعلم ان قوما عظيما لم يعرفوا الفرق بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة ثم
انهم زعموا ان الشيء اذا كان موجودا فمحال وجوده يكون واجب الوجود وما يكون واجبا
لا يكون ممكنا وان كان معدوما فمحال عدمه يكون واجب العدم وما يكون واجب العدم
لا يكون ممكن الوجود ثم هذا قالوا الشيء بالنسبة الى الزمان الحاضر يمتنع ان يكون ممكن
الوجود او ممكن العدم بل هذا الامكان انما يحصل بالنسبة الى الزمان المستقبل مثل ان
يقال هذا الشخص الذي هو الان موجود يمكن ان يبقى في الزمان الثاني فيحيا ويمكن ان لا يبقى
حيا وهو ضعيف لان الامكان الاستقبالي وزعموا ان الامكان الحالي معقول واشتهر الممكن عندهم
اما الحكماء فقد زعموا ان الامكان الحالي معقول واشتهر الممكن عندهم انما تعين بسبب الجهل
بالفرق بين الضرورة المتعلقة بالمحمول والضرورة المتاخرة عن المحمول ولما ان الامكان
بهذا الوجه فهو ايضا اعتبار صحيح ومن العقلاء من قال الامكان لا يعقل الا على الوجه

الاول فاما على الوجه الثاني فهو باطل لان قولنا ان هذا الشيء يمكن ان يتغير في الزمان
المستقبل اما ان يكون المراد منه انه في الحال الحاضر يمكن ان يتغير في الزمان المستقبل
او المراد منه انه اذا جاء ذلك المستقبل وحضر فانه عند ذلك الحضور يمكن ان يتغير فان
كان المراد هو الاول فهو محال لان وقوع التغير في المستقبل مشروط بحصول
المستقبل وحصول المستقبل في الحال محال فيكون التغير الواقع في المستقبل ممتنع الحصول
في الحال واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا لان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون
ممكنا وممتنعا معا وان كان المراد هو الثاني فهو باطل لان المستقبل اذا حضر صار حالا
فاذا امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال امتنع حصوله في المستقبل بعد صيرورته حاضرا
حالا فهذا ما في هذا الموضع من المسئلة التاسعة اعلم ان الضرورة والامكان قد يتباينان
بهما اعتباران يحال الشيء في نفسه وقد يتباينان بهما اعتبار حال الشيء في الزمان اما الاول
فهو ان يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت في نفسه من حيث
هو هو مع قطع النظر عن العقل والافهام واما الثاني فهو ان يكون المعتبر هو
حقيقة حكم العقل بذلك فان حكم بحكم ما فذاك هو الضروري بحسب الزمان و
ان توقف وكم يجزم بالحكم بعد فذاك هو الممكن بحسب الزمان والفرق بين الامرين
ان كون العالم قديما امكان يكون ممتنعا في نفس الامر او يكون واجبا في نفس
الامر فاما ان يكون جائزا في نفس الامر فذلك باطل لان كون الشيء متثقلا من
الثقله الى اخر دونه او من الخرق الى الثقم ممتنع في نفسه فثبت ان اتصاف العالم
بالقدم ليس على سبيل الامكان في نفس الامر البتة واما في الزمان فالامكان قائم
لان قبل قيام الدليل على احد الطرفين يكون كل واحد منهما جائزا فهذا البحث في
ان الامكان بحسب الزمان قائم فثبت ان الجواز والامكان بحسب الامر في نفسه غير
حاصل وثبت الجواز والامكان بحسب الذهن والعقل فحينئذ القطع بان الامكان
في نفس الامر مغاير للامكان الذهني وان حاصل الامر في الجواز الذهني الشك و
التوقف على الحكس واما الجواز بحسب الامر فهو حزم الذهن بانه في نفسه غير ممتنع وصلا
فثبت بما ذكرنا ان الشيء قد يكون واجب الثبوت في نفسه وان كان ممكنا
بحسب الزمان فاما عكسه وهو ان يكون الشيء في نفسه ممكنا وان كان واجبا
الثبوت في الزمان فهذا ايضا كثير الوجود وذلك ايضا يدل على الفرق المذكور ه
المسئلة العاشرة في اعتبار حال القضايا بحسب ذهنه محمولاتها الى موضوعاتها اعلم
انا نتكلم في المقدمة التي يقدم متقدمة الاولى ان القضية اما ان يكون

قضية لها اذا نسب محمولها الى موضوعها اما ان اوجب او سلب فهذا القدر لا بد منه
ليصير القضية قضية فاما بيان كيفية ذلك السوق والسلب اعني بيان ان ذلك
الثبوت ضروري او ممكن او دائما او وقتا فذلك يحتاج فيه الى كون القضية قضية الى
ذكرها والمقدمة الثانية انك قد عرفت ان كل ضروري فهو دائم لكن ليس كل دائم ضروري
فانه قد يكون دائما لحل وجود السبب المتصل وعلى هذا التقدير فيكون الضروري اخص
من الدائم فيكون الدائم اعم من الضروري لما ثبت ان الاخص يقتضي
الاعم من نقيض الاعم واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول اذا حكمنا بكون
موضوع ما محمولا فاما ان اما نذكر بعد كيفية ذلك الاتصاف او نذكر فان كان الاول
فهو القضية المسماة بالمطلقة العامة فان الثابت بالضرورة ثابت لا بالضرورة والدائم
دايما والثابت دايما متشاركة في اصل الثبوت فالحكم باصل الثبوت لا يكون فيه دلالة
على شيء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما واما ان ذكرنا في القضية
كيفية ذلك الثبوت فتلك الكيفية اما الضرورة او الامكان او الدوام
او الدوام او ما يتركب من بعض هذه الاقسام مع بعضها اما بيان ان تلك الكيفية ان
هي الضرورة فان ذكرنا ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضروريا حاصلا بحسب ذات
الموضوع فهذه القضية هي المسماة بالضرورية المطلقة وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري
الثبوت بحسب الوصف الفلاني للموضوع فهي التي سميناها بالمشروطة العامة وان
ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف الفلاني وغير ضروري بحسب
الثاني فهي التي سميناها بالمشروطة الخاصة وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت
بحسب وقت معين فهي الوقتية وان ذكرنا انه ضروري بحسب وقت غير معين فهي
المنتشرة واما بيان ان تلك الكيفية هي الدوام فان ذكرنا ان المحمول دايم بدوام ذات
الموضوع فهذه القضية هي الدائمة وان ذكرنا ان المحمول دايم بدوام الوصف الفلاني
الذات الموضوع فهذه القضية هي العرفية العامة وقد سميت ايضا بالمطلقة المنعكسة
بسبب ان الدائمة الكلية اذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس اما اذا كانت من هذا الباب
فانها تنعكس وان ذكرنا ان المحمول دايم بدوام الوصف الفلاني ودايم بدوام ذات
الموضوع فهي العرفية الخاصة واما بيان ان تلك الكيفية هي الامكان فهي اما بالاعتبار
العام او الخاص او الماضي او المستقبلي واما بيان ان تلك الكيفية هي الحدوث بشرط
الضرورة فهي ان تبين ان هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط ان لا يكون ضروري
الثبوت له وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه غير الدائم والدائم الخالي عن الضرورة وتحت

سميناها القضية بالوجودية اللاضرورية واما بيان ان تلك الكيفية هي المصرح بشرط الدوام فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط ان لا يكون دايما الثبوت له ولحن سميناها القضية بالوجودية اللادائمة وذاتك انما لخصت الوجودية اللا ضرورية فمجموع القضايا المذكورة هنا هي الضرورية المطلقة العامة المشروطة الخاصة الوقتية المنتشرة الدائمة العرفية العامة الوجودية اللادائمة الممكن العام الممكن الخاص الممكن الاخص الممكن الاستقبالي المطلقة العامة ٥ المسئلة الحادية عشر في بحث لاحق بالقضية الممكنة اعلم انا اذا قلنا ج يمكن ان يكون ب فالجيم هو الموضوع ثم بعد هذا نخبر بالخبار ان شيئا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن ان يكون ب وان شيئا جعلنا المحمول هو الدار وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل اما بحيث القضية الاولى فهذه القضية يكون في الحقيقة مطلقة عامة وذلك لما حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع وكم بينا ان حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع اعني بالامكان او بالوجوب وليس لقايل ان يقول انا بينا فيما ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة وذلك لان الحيثية في كون القضية مطلقة وموجهة بان يكون الجهة مذكورة في اللفظ او غير مذكورة ان لو كانت في كون هذه جهة حصول تلك الكيفية في نفس الامر لكان كل قضية موجهة وكم يكن شيئا منها مطلقا فاما على التقدير الثاني فان القضية الممكنة بجهة وجودية لا ضرورية وذلك انا لما حكمنا بان هذا الامكان جهة للحمل لم نعني الا ان نفس المحمول وجب وجود شيء اخر يكون هذا المحمول فيه بتقدير تقدير تلك جهة يمكن ان يكون ب هو ان الجسم موصوف بالبياض مع نعت الامكان وما يجب للوجودي اللاضروري اذ ذاك فثبت ان على كلا التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميز عن سايس القضايا المسئلة الثانية عشر في بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب اعلم انا اذا قلنا بالضرورة فكما يجب ان وقلنا بالامكان كل ج ب فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون الجهة جهة لكيفية تثبت ذلك المحمول لكل واحد واحد من افراد ذلك الموضوع والثاني ان يكون الجهة جهة لكيفية تثبت ذلك المحمول لكل تلك الافراد من حيث انه كل وان يكون الفرق بين البابين ظاهرا ونقرره من وجهين الاول ان الحكم على كل واحد واحد من افراد الموضوع بالامكان الخاص يمكن ان يكون مع الحكم على احدهما بعين الحكم على الاخر نقيضا في الباب وذلك يلزم منه صدق الحكم في احدهما صدق الحكم في الاخر الا ان هذا المنع منه وقوع التعاند في الحكم الباقي وهو ان العلم الضروري حاصل بانه لا يتبع في كل واحد واحد من الناس الموجود بان ان يكون كاتبا وقت المغرب الحس مع اللين فاما ان العلم من حيث انه كل فقد يمكن

ذلك فيه ام لا فهو محل الشك والمعلوم مغاير للمشكوك فيه كما مر في المسئلة الثالثة عشر اعلم انه فرقت بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا ليس بالامكان فان الاول نفي السلب مع حصول قيد الامكان والثاني نفي قيد رفع الامكان وكذلك فرقت بين قولنا بالوجوب ليس وبين قولنا السلب بالوجوب فان الاول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب والثاني نفي قيد رفع الوجوب وهذا الفرق اما ظاهر جلي واضح وقد مر في اكثر كتبنا وبالغ في التخذير عن اهماله وقد ذكرنا في كتاب المباحثات ان بعضنا طلب منه دليلا على ان الواجب ليس بممكن فكتب اليه ان الشيء الواحد لو صدق عليه انه واجب لذاته لصدق عليه انه واجب فكتب اليه ان الشيء الواجب لذاته لم يصدق عليه انه واجب لذاته او لم يصدق عليه انه واجب لذاته فان قيل ان يقال لم يصدق عليه انه واجب لذاته فقد صدق عليه انه ليس بشيء لانه ان كان الدوام ان الذي صدق عليه شيء فقد صدق عليه انه ليس بشيء فذلك الشيء فهذا حق لكن لما قلنا انه باطل فانه ليس المتناقض الا فيه وان كان الملزوم هو ان الذي صدق عليه شيء لم يصدق عليه ذلك الشيء فقد قلنا انه هذا الملزوم وان قلنا لم يصدق عليه شيء لم يصدق عليه ذلك الشيء فقد قلنا ان الشيء الذي لم يصدق عليه شيء صدق عليه ليس ذلك الشيء فلم قلتم ان ذلك الشيء يصدق عليه شيء يصدق عليه ذلك الشيء قلنا لان ذلك الشيء هو الذي صدق عليه شيء لم يصدق عليه ذلك الشيء وكذلك نقول ان الذي صدق عليه انه ليس صدق قولنا بالامكان ليس صدق قولنا ليس بالوجوب وكذلك نقول ومن صدق قولنا بالوجوب ليس صدق قولنا ليس بالوجوب وكذلك نقول ومن صدق قولنا صدق عليه انه ليس كذا صدق قولنا لم يصدق عليه كذا المسئلة الرابعة عشر قال القوم القضية الصادقة كلية الايجاب اذا صدقت دايمة الايجاب والا طبيعية الكلية في بعض الافراد فحينئذ يحتمل السلب الجزئي الذي هو نقيض الايجاب الكلي بدليل ان من ذكر الجانا كليا فاراد الخصم ان يكذبه فانه يكذبه بان يقول صدق الايجاب الكلي بدليل ان من ذكر الجانا كليا فاراد الخصم ان يكذبه فانه يكذبه بذكر السلب الجزئي فثبت ان القضية اذا صدقت كلية فانها اذا صدقت دايمة فقال المحققون انا اذا قلنا كل كذا كذا فمعناه انه ما فرد يصدق عليه اسم الموضوع فانه يصدق عليه انه كذا دام ذلك الموضوع او لم يدم وهذا هو المعنى بالدوام الذاتي وهو ان الشيء ما دام ذاته موجودة فانه يجب له ذلك المحمول سواء عرض له ان انه بالضرورة او لم يعرض له ذلك بالضرورة او بالامكان الخاص وهذا هو الذي نريد بالدوام الذاتي واعلم ان هذا البحث لفظي والمقصد الثاني اقرب منه المسئلة الخامسة عشر اتفق على ان الدوام في القضايا قد يحصل بدون الضرورة كما في الدليات فالمشهور ان الدوام فيها بحسب الامر العرفي قال رضي الله عنه وعندي ان ذلك غير لازم والدليل عليه ان جميع افراد النوع الواحد يجب ان يكون حكمها حكما واحدا واذا ثبت انه يجوز في بعض تلك الافراد حصول الدوام الخالي عن الضرورة وجب ان يكون هذا التجويز قايما في حق الكل فحينئذ لم يحصل

الدوام الخالي عن الضرورة في حق جميع الافراد ٥ المسئلة السادسة عشرة قال بعضهم انه
الحق عندي ان القضية را يمكن الحكم بها على سبيل الكلية الا اذا كان محمولها ضروريا والدليل عليه
ان قولنا كل ج ب را يعتبر به ما دخل في الوجود من آحاد الجيمات حتى يكون الحس وافيا
باثبات هذه الكلية بل نعتبر به كل ما اذا وجد فانه يصدق عليه موضوعه انه ج ولزم
من ذلك الحكم بكونها ضروريا فكيف نعلم انه اذا كان كذلك فشأن الحكم الجزمي الكلي را
يتحقق الا اذا كان ضروريا فان قالوا المشاهدة دلت على كل كوكب شارق وغارب مع ان هذا
الحكم ليس فيه بضروري قلنا بل هو ضروري حيث وقت شاهدنا الذين يعتقدون
انه غير ضروري فانه را يمكنهم ان يحكموا بهذا الحكم الكلي على سبيل الجزم ٥ المسئلة
السابعة عشرة المشهور ان العلم بقضايا من الممكن العام وخاصته المطلق العام وفيه
اشكال وذلك لان القضية الممكنة العامة اما ان يكون الامكان محمولا فيها واما ان
يكون الامكان جهة للحمل فان كان الامكان محمولا فيها فحينئذ القضية في الحقيقة
عكسها ما بشيئا محمولها هو ذلك الامكان الذي هو موضوعها وما بينا كيفية ذلك الاثبات
وما هيئ للاطلاق العام الا ذلك وايضا امكان الامكان جهة للحمل فلا يمتنع ان يكون
المحمول في بعض تلك القضايا هو الامكان العام كل ج ب فانه لما لم يكن هذا
الامكان محمولا كان المحمول من نفس الباب فيصدق معناه ان الثابت للشيء يجب ان
يكون ممتنع الثبوت له وهذا الشرط كالهذيان لان كل ما كان ثابتا للشيء لم يكن ممتنع
الثبوت له فكان اعتبار هذا الشرط عبثا ٥ المسئلة الثامنة عشرة المفهوم من قولنا
ممكن بالامكان العام ان يكون سلبا او ثبوتا وقايل ان يقول انه سلب محمول عليه
محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب بنتج انه محمول على العدم والمحمول
على العدم عدم بنتج ان الامكان العام مفهوم عدمي وما قبلناه الامكان العام محمول
على الامكان الخاص ظاهر واما قولنا الامكان الخاص عدمي فانه لو كان امرا ثبوتا
لكان ممكنا لذاته وكان امكانه زايدا عليه ولزم التسلسل واما قولنا المحمول على العدم
عدم فهو ايضا ظاهر ٥ هشام قيام الموجود بالمعدوم وقايل ايضا ان يقول المفهوم من
قولنا يمكن بالامكان العام ان يكون ممكنا لا يمتنع وجوده فهو عبارة عن سلب الامتناع
والامتناع عدم ممكن وسلب العدم ثبوتي فامكان العام مفهوم ثبوتي ثم نقول نقدر ان
يكون ثبوتيا لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات والامكان الخاص اذ لو كان جنسا لكان
امتياز الوجوب بالذات عن الامكان الخاص بفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب
وكل مركب فهو ممكن لذاته فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات هذا خلف

المسئلة التاسعة عشرة اعلم انا قد استقصينا الكلام في الكلي الموجب نظرا كما ان
بقي من احكام الكلي ان لنا ان نقول فنذكرها انلما اذا قلنا كل ج ب فنعقله اثبات
هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان ان ذلك الثبوت دايم او ضروري او
ممكن بل الدال عليه هو التقيد المشترك بين كل واحد من الاقسام وهو قولنا الثبوت
مع قطع النظر عن ذلك الدوام وقد بينا ان المعتبر في القضايا المطلقة العامة واذا اطلقت هذه
في المباحث المطلقة العامة فانها مشتركة في الدالة المطلقة العامة فاذا قلنا شيء من
ج ب كان معناه لشيء من آحاد الجيم الا ويصدق عليه انه سلب عنه الب من غير
بيان ان ذلك السلب دايم او غير دايم بل الممكن او ما كان وهو هذه القضية فانه
حق لمعقله الشيء عند الناس بمقتضى حكم الواهمة الحاكمة الناس المدركة جهة
التقييد والتركيب في وقت ما وبمقتضى الكتيبة وقت ما فقد صدق اصل السلب
فهذا هو المراد من الدالة المطلقة العامة واما في العرف فانه يفيد قولنا دايما في
هذا الموضوع فانا قولنا لا شيء من ج ب بين ان المحمول دايم السلب في جميع
حصول الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا وهذا نفس ما بان انه العرفية
العامة وفي هذا التفسير فسر اشياخ الناس بمقتضى وضاحيان كاذبا ٥
المسئلة العشرون السالبة الجزئية يعبر عنها بثلث عبارات فالعبارة الاولى قولنا
بعض الناس ليس بكاتب وهذا يفيد ان بعض الناس موصوف
الثانية قولنا ليس بعض الناس بكاتب وهذا صريح في السلب الجزئي والعبارة
الثالثة قولنا ليس كل الناس بكاتب والمفهوم الاول من هذا اللفظ انما هو سلب المحمول
عن الكل لا ان السلب عن الكل قد يكون رافعا السلب عن البعض الواحد وقد
يكون رافعا السلب عن جميع الآحاد والاول واجب الاعتبار والثاني غير واجب الاعتبار
فطرحنا المشكوك واكتفينا بالمتيقن فقلنا معناه سلب الحكم عن البعض وعلى هذا التقدير
فهو منه الاول من سلب الحكم عن الكل وبالاسقطة يفيد قولنا سلب الحكم عن البعض
واعلم انه فرق بين قولنا ليس كل وبين قولنا كل ليس فقولنا ليس كل يفيد سلب
العموم وقولنا كل ليس يفيد عموم السلب ومن حيث التركيب اللفظي هو عبارة معدولة
المسئلة الحادية والعشرون صدق السلب الجزئي لا يمنع من صدق السلب الكلي
والدليل عليه ان المنافاة بين السلب والايجاب انما ثبت المنافاة بين السلب والسلب
فان كان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع من ثبوت السلب في الجزئي الآخر فان

ايضا من ثبوت السلب فيه كان اقوى واتم فان كان ثبوت السلب في جزئي ينبغي من ثبوته في الجزئي الآخر وجب ان يكون الدلالة الكلية كذلك فيها يخص هذا ذلك السلب في جميع الجزئيات تعويلا على ان ذلك كذلك علما ان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع من ثبوته في الجزئي الآخر وايضا يقتضي خصوص الايجاب في الجزئي الآخر واما الذين قالوا ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه عند ذلك فيها يعرف مضطرب فان موضوع القضية اذا كان شخصا معينا او محصورا مثل زيد قائم او هذا او هؤلاء او عشرة منهم او ذلك فانه اذا قيل الناس مجبورون او غير مجبورين او ما ذلك فانه اذا قيل ان الزهاد لم يحبطوا عن اجورهم فالبحث عن احكام الذات الخاصة ليس من شأن المنطقي المسئلة الثانية والعشرون القضية لا يدخل جزئيتها وكليتها الموضوع والمحمول كقولنا زيد قائم ومثل هذه القضية يشتمل ثلاثة فان صرح فيها بالنقطة الدالة على الارتباط كقولك زيد هو قائم سميت رباعية كقولك زيد هو يجب ان يكون جبانا فان قالت القضية قد تدل على كمية الحكم بالنقطة الدال على هذه الكيفية يسمى سورا وهو في الايجاب الكلي كل وفي السلب الكلي فقولنا ليس كل واحد في الايجاب الجزئي قولنا بعض وفي السلب الجزئي قولنا ليس بعض ليس ليس كل وقد يذكر القضية خالية عن لفظ الدال على كمية الحكم وهي القضية المهملة اذا ثبت هذا فنقول اقسام سور القضية ثلاثة اذا كان اللفظ الدال على الارتباط مذكورا وسميت رباعية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا وقد لم تسمى خماسية اذا كان اللفظ الدال على كمية الحكم مذكورا قلنا ذلك الارتباط معين زائد على ذات الموضوع والمحمول وتلك اللفظة ايضا معدوم زائد على الارتباط فاما هذا السور ليس امرا زائدا على ذات الموضوع فان قولنا كل جسم الموضوع فيه هو كل واحد واحد من الجسام والسور ليس امرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق في المسئلة الثالثة والعشرون المترتب الصحيح ان يكون الموضوع مقدما في اللفظ ويكون المحمول مذكورا عقيبه لان الموضوع هو الذات المقابلة بالمتبين والمحمول حكم من احكامها وحال من احوالها والمتبوع مقدم على التابع فوجب تقديم الموضوع على المحمول في اللفظ كقولنا الله معبودنا محمد نبينا اما لو عكسنا فانه يفضي في اكثر الامر الى ان يكون المعبود كفرا والنبي محمدا واما اللفظ الرابط فقد اوجبت الطبيع ان يكون متوسطا بين

الموضوع والمحمول فيقال زيد هو قائم فان هذا الارتباط صفة بينهما فاللفظ الدال عليه يجب ان يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحمول واما الجهة فالعمل في لغة العرب ان يكون متقدمة على اللفظ الرابط فيقال زيد يجب ان يكون كاتبا هذا في الكلام في الموجبات واما السوالب فالقضية ان كانت خالية عن الجهة وجب ان يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط فيقال زيد ليس هو قائم فان تأخر عن اللفظ الرابط كانت القضية موجبة معدولة كما بيناه وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة فاذا قلت يجب ان يكون كذا كان نقضه ان يقول ليس يجب ان يكون كذا او يقول حرف السلب عن الجهة بل كما شاء لكن ان كان ذلك في مادة الامكان اجتمع على الصدق كذبهما كقولك ممكن ان يكون زيد كاتبا وان يكون وان كان في مادة الوجوب او الامتناع كذبا معا على الكذب كذلك وجب ان يكون نقيض الموجبة الكلية في مادة الوجوب السالبة الجزئية منها على الكذب كذلك وجب ان يكون المسئلة الرابعة والعشرون لا نعني ان التقابل بالايجاب والسلب هو المقابلة بالتناقض ويدل عليه وجوه الاول ان ما ليس بخبر قضية عقد انه ليس بخبر وهو عقد انه انشاء وليس بخبر وما عقد انه ليس بخبر وهو عقد انه انشاء قد يصدق قائل وما عقد انه كيس ليس بانشاء قد يصدق قائل بل الحالف لا عقد انه خبر وما ثبت ان المتناقضين لا يصدقان بل الحالف لا عقد انه خبر وجب ان لا يكون النقيض لا عقد انه ليس بخبر ليس الا عقد انه ليس بخبر فحينئذ لا يكون احدهما خبرا والآخر انشاء فحينئذ لا يكون احدهما مطابقا والآخر غير مطابق وهو محال واما السوالب فالقضية ان كانت خالية عن الجهة وجب ان يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط فيقال زيد ليس هو قائم فان تأخر عن اللفظ الرابط كانت القضية موجبة معدولة كما بيناه وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة فاذا قلت يجب ان يكون كذا كان نقضه ان يقول ليس يجب ان يكون كذا او يقول حرف السلب عن الجهة بل كما شاء لكن ان كان ذلك في مادة الامكان اجتمع على الصدق كذبهما كقولك ممكن ان يكون زيد كاتبا وان يكون وان كان في مادة الوجوب او الامتناع كذبا معا على الكذب كذلك وجب ان يكون نقيض الموجبة الكلية في مادة الوجوب السالبة الجزئية منها على الكذب كذلك وجب ان يكون المسئلة الرابعة والعشرون لا نعني ان التقابل بالايجاب والسلب هو المقابلة بالتناقض ويدل عليه وجوه الاول ان ما ليس بخبر قضية عقد انه ليس بخبر وهو عقد انه انشاء وليس بخبر وما عقد انه كيس ليس بانشاء قد يصدق قائل وما عقد انه ليس بخبر قد يصدق قائل بل الحالف لا عقد انه خبر وما ثبت ان المتناقضين لا يصدقان بل الحالف لا عقد انه خبر وجب ان لا يكون النقيض لا عقد انه ليس بخبر ليس الا عقد انه ليس بخبر فحينئذ لا يكون احدهما خبرا والآخر انشاء فحينئذ لا يكون احدهما مطابقا والآخر غير مطابق وهو محال واما السوالب فالقضية ان كانت خالية عن الجهة وجب ان يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط فيقال زيد ليس هو قائم فان تأخر عن اللفظ الرابط كانت القضية موجبة معدولة كما بيناه وان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب على الجهة فاذا قلت يجب ان يكون كذا كان نقضه ان يقول ليس يجب ان يكون كذا او يقول حرف السلب عن الجهة بل كما شاء لكن ان كان ذلك في مادة الامكان اجتمع على الصدق كذبهما كقولك ممكن ان يكون زيد كاتبا وان يكون وان كان في مادة الوجوب او الامتناع كذبا معا على الكذب كذلك وجب ان يكون نقيض الموجبة الكلية في مادة الوجوب السالبة الجزئية منها على الكذب كذلك وجب ان يكون المسئلة الخامسة والعشرون في بيان طبقات الممكنات فالطبقة الاولى الموجب عليها ان يوجد ليس يجب ان يوجد ممتنع ان لا يوجد ليس ممتنع ان لا يوجد ليس بالممكن العامي ان لا يوجد ممكن العامي ان لا يوجد الطبقة الثانية الامتناع وجب ان لا يوجد ليس يجب ان لا يوجد ممتنع ان يوجد ليس ممتنع ان يوجد ليس بالممكن العامي ان يوجد ممكن العامي ان يوجد الطبقة الثالثة الامكان الخاص ممكن ان يكون كذا ليس بممكن ان يكون كذا ممكن ان لا يكون ليس ممكن ان لا يكون وكل واحد من هذه الطبقات الثلاثة متعاكسة وتقايضها ايضا

كذلك واما اللازم الذي يكون اعم من الملزوم فالضابط فيه ان نفيض كل طبقة
يكون ملزوما اعم للطبقة الاخرى وذلك لان الطبقات لما كانت ثلثة فكان نقيض
الواحد منها يجامع احد الباقيين فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منهما
نسبة يكون احدهما اعم منها ثم هنا اشكالات فالاول قولكم الغائب ان قولكم يجب ان
يوجد يدل منه انه ممتنع ان لا يوجد انما يصح ان لو كان المفهوم من قولنا واجب ان
يوجد مقابلا للمفهوم من قولنا ممتنع ان لا يوجد وليس كذلك لانا بينا ان
معنى الواجب هو الذي يمتنع عدمه فاذا كان احد المعنيين
عين الاخر بطل القول بحمل احدهما على الاخر والجواب ان الوجوب عبارة
عن التعيين التام للوجود والامتناع عبارة عن التعيين التام للعدم وعلى هذا التقدير
فقد ظهر الفرق بين المفهومين السؤال الثاني انكم اثبتم فيما تقدم ان
يوجد من بين احدهما قلنا ممتنع ان لا يوجد واثبتم في قولنا ليس بممكن العام ان
لا يوجد الا ان هذا الكلام معناه ان ليس ليس ممتنع ان لا يوجد وفي النفي عين
الاثبات تغيير معنى قولكم ليس بالممكن العام ان لا يوجد وبين قولنا انه ممتنع ان لا يوجد
وعلى هذا التقدير فلا فرق بين قولنا ممتنع ان لا يوجد وبين قولنا ليس بالممكن العام
ان لا يوجد الا في اللفظ والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن ان يقال ان احدهما
يلزم الاخر والجواب ان سؤالكم انما يتوجه اذا قلنا ان الامكان العام سلب ضرورة
العدم واما ان قلنا انه مفهوم ثبوتي يلزم سلب ضرورة العدم فيما اندفع هذا
السؤال الثالث انكم ذكرتم في الطبقة الثالثة ان قولنا ممكن ان يكون
يلزم منه ممكن ان لا يكون وهذا ايضا ممتنع لان هذا الكلام انما يستقيم في الممكن
الخاص واذا كان كذلك فقولكم كيف ان يكون بالامكان الخاص معناه انه
يمتنع وجوده وعدمه فيكون المفهوم من قولنا ممكن ان لا يكون حينئذ قولنا
ممكن ان يكون واذا كان حاصله ممتنع جعلناه لازما خارجيا والجواب انا
ادعينا اللزوم فيما كونه لازما خارجيا فاذكرناه **قال الشيخ**

التفسير قال رضي الله عنه هاهنا مسئلتان المسئلة الاولى
في حد الناقض فنقول الناقض لغة مقابلة بالسلب والجانب على جهة يقتضي
لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخر كاذبة فلا خلاف كما سبق انا ان الخلاف

لهن الاختلاف قد يكون بسبب الغايات العرضيات والمقومات وقد يكون
بسبب الاختلاف في الايجاب والسلب ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب
التناقض كقولنا هذا متحرك هذا ليس بمتحرك لكنه قد يوجب التناقض ثم هذا الاختلاف الواقع
بالسلب والايجاب الموجب للتناقض قد يكون بحيث يوجب التناقض بالعرض كقولنا هذا
ان ذا للبس لمحال فان التناقض انما حصل لان قولك ليس لمحال يقتضي
انه ليس بامتناع وقد يوجب التناقض الذاتي كقولنا هذا ان ذا للبس بمحال
والمعاند من هذا التناقض انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق ويمتنع ايضا اجتماعهما على
الكذب ثم ما هنا لك ومعنى ذلك ان التناقض اما ان يكون طرفا الوجوب والامكان والامتناع
والصدق في الوجوب اما ان يكون في الذوات وهي الامتناع في العدم والكذب بالعكس
واما في الممكن فالصادق والكاذب متعين فيهما في الماضي والحاضر وقد يكونا معا
وفي المستقبل فالمشهور انه لا يتعين فيه بل يمكن ان يكون الصادق هو الطرفين
لو تعين لصدقية والاخر للكذبية فحينئذ يصير الصادق واجب الوقوع والكاذب
ممتنع الوقوع وهاهنا اقوال اخر مختلفة ابطلناها في اصولنا واعلم ان الصدقية والكذبية وصفان
حقيقيان في نفس الامر قائمان بالمخبر الحقيقي الثابتين في نفس الامر فيمتنع قيامهما بوصف
سلبي في نفس الامر ومتى كان الامر كذلك كان الوصف بالصدق والكذب في حد التناقض
لكنه يدل على ان التناقض راجع الى عدم اجتماع طرفيه وعند ان انه يكفي في تحقق التناقض وجود
فاذا حصلت هذه الامور تحقق التناقض بين الايجاب والسلب لما ثبت ان
المعين للشيء المعين في الزمان المعين وارتفاعه فيه يمتنع ذلك الزمان ما لم
يحتمل ان وجد يمتنع اما سلب الامر المعدوم فداخل فيما ذكرناه اما وجود الشرط
وعدم الجزء والكل فالطلبان في وجود الموضوع وقد بينا انا اذا قلنا كل متحرك
متغير حالي كونه متحركا فقد صدقنا واذا قلنا المتحرك ليس بمتغير حال ما هو متحرك
فقد صدقنا ايضا وذلك لان المحكوم عليه بانه غير متغير هو الذات الموصوفة بالجهة
والمحكوم عليه بانه متغير هو الذات العارية عن الجهة والموضوع في القضيتين
القضيتين عنها موضوع في الاخرى واما وجود الجزء والكل فكذلك انا اذا قلنا الزنجي

في حد التناقض فنقول التناقض لغة مقابلة بالسلب والجانب على جهة يقتضي
لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة فلا خلاف كما سبق انا ان الخلاف

اسم دابة في جملة شدقلنا الذي ليس بانسان وظاهر ان الموضوع في احدي
القضيتين غير الموضوع في القضية الاخري واما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل
ووحدة المكان فهي داخلة في وحدة المحمول فانا اذا قلنا زيد انسان اي لكن ليس ابن
اي العرف فالمحمول في احدي القضيتين انه شخص والمسلوب في القضية الاخري
انه شخص آخر ضد نقايض المحمول واما وحدة القوة والفعل فكقولنا ان في الدار
البيت في الدار مسكونة وعينا ان لها صلاحية ان توجب المسكن عند ما يشتهيها الحيوان
ثم قلنا اما البيت مسكونة اي انها بحسب موجبة للاسكان فان كان المحمول في القضية
الاولي غير المحمول في الثانية واما وحدة المكان فكذلك لانا اذا قلنا زيد جالس في
المسجد فزيد ليس بجالس اي في المسجد لانك في نقايض المحمول ليس نقيض المجموع بما
فيه من المكان هو الموضوع ووحدة الزمان كالجملة اما الخمسة المباينة
فهي التي لم يكن بين [illegible]

قال الشيخ [illegible] لتشقيقه قال رضي الله عنه
ب فان هذا الشرط من وجهين لان المتناقضين اما اللذان يجتمع
اجتماعهما معا ويمتنع ارتفاعهما معا فتقول اما اذا اجتمعتا فلا يجتمع اجتماعهما معا بعض
الاوقات كقولك بعض الانسان كاتب بعض الانسان ليس بكاتب وايضا الضرورة
بعض الحيوان انسان وبالضرورة بعض الحيوان ليس بانسان واما اذا كليتان
فلا يمتنع اجتماعهما في بعض الاوقات كقولنا كل انسان كاتب وكل انسان ليس
بكاتب فحينئذ ان الجزئيتين ربما قالتا والكليتين ايضا ربما تناقضان فلذلك
الا ان يقال اشتراط ذلك الشافي والجزئي الوجه الباقي في نقض ما ذكرناه انا اذا قلنا
كل كاتب انسان فنقيضه مع الذي يليه في هذه الكلية وقد تحقق انه يكذب في ارتفاع
العلاقة جميع السلب الجزئي فيتناقضان بنقيض الموجب الكلي ما دام ان لا يكون الجانب
واذا كان كذلك لزم ان يكون نقيض الموجب الكلي ما دام ان لا يكون السالب
الجزئي هو الموجب الكلي ايضا ضرورة ان التناقض انما يحصل الامن الجانبين فتبين
بهذه الدلالة ان ما ذكرناه من حصول التناقض في الكليتين وغاية هذا الشرط اعلم
انا ما ذكرنا اقسام القضايا وجب ان نتكلم في نقيض كل واحد منها فنقول النقيض
اما المطلقة العامة فمعلوم انا اذا قلنا كل جسم متحيز فان ذلك المحمول
ثابت لذلك الموضوع بالدوام او بالوجوب او بالوجوب بشرط ان يكون
الا اصل البتة فنقول هذا الموجبة لما نقضها قولنا بعض جسم ليس بمتحيز

الا طالت ايضا لانه لا يمتنع ان يكون ذلك الجالب قد حصل في وقت
آخر متى سلك ذلك فقد صدق ان الجالب جاء البلد وان لم يمتنع مجيئه
الصدق فقد بطل كون احدهما مناقضا للاخر فثبت ان الجالب ان بطل ان يقال
البلد الدابة ثبت فنقول لم لا يجوز ان يقسم الي البلد الدابة مع الضرورة والي
البلد الدابة الجالبي عن الضرورة ولقائل ان يقال نقيض الموجبة المطلقة العامة
الدابة مع الضرورة في الجالب ان يكون الجالب المطلق دائما ويكون مع الضرورة
الضرورية ايضا كذلك وذلك ما ذكرناه فيما سبق من ان الدابة الجالبي عن الضرورة
ايضا يقال نقيض الموجبة المطلقة سلب الدابة الجالبي عن الضرورة ليس كما ذكرناه
فلما يثبت ان يقال نقيض الموجبة المطلقة سلب الدابة الجالبي عن بعض الاوقات
وذلك لا ينافي صدق الموجبة المطلقة العامة وهي قولنا كل جالب فهو جالب
بالضرورة في بعض الاوقات فثبت بهذا ان ما ذكرناه من ان نقيض الموجبة
المطلقة العامة هو السالبة الدائمة ليس بصحيح واما الموجبة الضرورية
فاعلم ان محمولها ثابت لذلك الموضوع بشرط ان يكون ضروريا له فنقيضه اما ان يكذب اصل
الثبوت وهو السلب الدايم او ايجابه المشتمل على الضرورة فنقيضه اما دوام الجالب
او ضرورة السلب واما الموجبة الدائمة فنقيضها ما ثبت المحمول فيه بشرط الدوام وليس
جسم كان نقيضها ما يذهب دوام الجالب ويكون الدوام مشتملا على الدوام
والخالف فان مثاله قد ذكر تم ان نقيض الوجودية اللادائمة هو الدائمة
الدايمة اما الموجبة الضرورية فنقيضها ما ثبت المحمول فيه بشرط الدوام
الدايمة فما الفرق قلنا ذلك الشرط في بابه الفرق بان نقيض الضروري
ان لا يكون الدايمة اما ان يكون دايما الايجاب او السلب وعلى التقديرين ثبت ما
ان يكون مع الضرورة ودوام الضرورة فالجميع اربعة المقدمة الثانية ان المتحيز
الذي يطلب نقيضها ان كانت موجبة فالسلب يكون موجبا من هذا الوجه وهو الذي
نشبهه بالموثقة والذي يكون سالبا من الوجه الذي نشبهه بالخالف وان كانت سالبة
فالامر بالعكس اذا عرفت هذا فنقول الموجبة الوجودية اللادائمة هي التي حكمنا
بان ثبوت محمولها لموضوعها مشروط بشرط الدوام في بعض الاوقات دايما كان او غالبا
عنه وقد ذكرنا ان الدايمة قد يكون في السلب والايجاب وعلى التقديرين فاما
مع الضرورة او دوام الضرورة فكان ثبت هذه الاربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة
فلهذا قلنا ان الوجودية اللادائمة الموجبة بعينها نقيض الدوام سواء كان شيء دايما
او غالبا في الكيف او كان سالبا منحرفا في الكيف واما الموجبة الوجودية الضرورية

اسود ابيض جلد شد قلنا الفرق لايجب باسود ابيض وظاهر ان المقصود في احدى
القضيتين غير المقصود في القضية الاخرى واما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل
ووحدة المكان فهي داخلة في وحدة المحمول فانا اذا قلنا زيد ابوها اي لكن ليس بابن
اي لعمرو فالمحمول في احدى القضيتين اعني ابوة شخص والمسلوب في القضية الاخرى
ابوة شخص. آخر فد تقابل المحمولان وابوا وحدة القوة والفعل فكذلك اذا قلنا الجسم
ابيض في الحال مسكوة وعينا ان لها صلاحية ان تجب المسك عند ما يشبهها الجدران
شبها قلنا امها ليست مسكوة اي انها غير موجبة للاسكاك في الحال كان المحمول في القضية
الاولى غير المحمول في الثانية واما وحدة المكان فكذلك انا اذا قلنا زيد جالس امام
عمرو الاعمى فذلك ليس بجالس اي على الاسكاك في تقابل المحمولين فتبقى مجموعهما
قضيتين بحالهما والموضوع ووحدة المحمول كما في قولنا الانسان كاتب اما الممتنعة الباقية
فهي ثم المكان وحده. قال الشيخ [illegible] لتقتضيه وقال رضي الله عنه
ثم قال هذا الشرط من وجهين الاول من ان المتناقضتين فما اللتان يتبع
احداهما صدق الاخرى كذبها ويتبع اجتماعهما معا بعض
احوال كقولك بعض الانسان كاتب بعض الانسان ليس بكاتب وابهاما الضرورة
بعض الحيوان انسان وبالضرورة بعض الحيوان ليس بانسان واما الكليتان فلا
يتبع احداهما صدق في بعض المواد على الكذب كقولنا كل انسان كاتب كل واحد منهما
بكاتب بحسب ان الجنس ربما فقال وان الكليتين ايضا ربما تتفقان فانه يصح
ان يقال الانسان حيوان والحيوان جوهر ثم ان الكليتين لا يجتمعان في شيء
بك كذا كذا يقتضيه من الذي يدفع الكلية وقد عرفت انه يكون في ارتفاع
العلية يصور الباب الجزئي يشتركان في موجب الكلي ويكون باب الجزئي
وايضا كان كذلك لم يمكن ان يكون نقيض الموجب الكلي من ذلك الباب
الجزئي من الموجب الكلي ايضا ضرورة ان الناقض امر يحصل الامن الجانبين فثبت
بهذا البيان انه لا يمكن حصول الناقض في الكليات من دعاية هذا الشرط اعلم
انا اذا ذكرنا اقسام النقايا وجب لنا ان نتكلم في نقيض كل واحد منها فنقول
ان المطلقة العامة نقول اذا قلنا كل ج ب من غير بيان ان ذلك المحمول
ثابت لذلك الموضوع دايما او اوا بالوجوب او ابالوجوب بل ليس بممكن
الا اصل الثبوت فنقيض هذه الموجبة لا يناقضها قولنا بعض ج ليس ب بهذا

الاطلاق ايضا لانه لا يمتنع ان يكون ذلك الايجاب قد حصل في وقت واعلم حصل في وقت
آخر ومتى صدق ذلك فقد صدق اصل الايجاب حاصل السلب حاصل فلا يمتنع تناقضهما بهذا
الصدق فقد بطل قولك احدهما مناقض للاخر فنقول ان الايجاب الدايم يناقضه الوقت
السلب الدايم ثم نقول السلب الدايم ينقسم الى السلب الدايم مع الضرورة والى
السلب الدايم الخالي عن الضرورة وليس ان نقول نقيض المطلقة العامة ان لا
الدايمة مع الضرورة بل نقول ان كان الايجاب المطلق ضروريا وكان الدايمة
الضرورة ايضا كاذبة وكان ما ذكرناه من السلب الدايم الخالي عن الضرورة صادقا
فلا يتناقضان فنقيض المطلقة العامة السلب الدايمة الخالية عن الضرورة لما ذكرنا
فلا يتناقضان الا ان نقول نقيض المطلقة العامة هي الدايمة المنقضية بحيث ان
ذلك الدوام مع الضرورة او دايم الضرورة اذا عرفت هذا الكلام في الدايمة المطلقة
المطلقة فاعرف مثله في باب المحمولات واما الوجودية اللاضرورية فاعلم انه عنها
ان المحمول ثابت لذلك الموضوع لشرط ان لا يكون ضروريا له فنقيضه اما ما يكذب اصل
الثبوت وهو السلب الدايم او ايجاب الممتنع فيه الضرورة فنقيضه اما دوام الخالي
او ضرورة السلب واما الوجودية اللادايمة فنقيضها لثبات المحمول بشرط ان لا يكون
ضروريا وهذا السلب اما دوام الخالي او ضرورة السلب واما الوجودية الدايمة
فنقيضها السلب الدايم او ايجاب الممتنع فيه الضرورة واما الوجودية الضرورية
فنقيضها اما دوام الخالي او ضرورة السلب واما الممكنة العامة فنقيضها السلب الدايم
ان لا يكون ضروريا واما الممكنة الخاصة فنقيضها السلب الدايم ان لا يكون ضروريا
ان لا يكون مع الضرورة او دوام الضرورة والمجموع اربعة المسئلة الثانية ان المتقيضة
التي يطلب نقيضها ان كانت موجبة فانه لا بد ان يكون موجبا من هذه الاربعة الذي
تسميه بالمطلقة والدايمة والذي تسميه بالخالي هذا الذي تسميه بالخالي وان كانت سالبة
فالامر بالعكس اذا عرفت هذا فنقول الموجبة الوجودية اللادايمة هي التي حكمنا
بان ثبوت محمولها لموضوعها مشروط بشرط اللادوام فكل ما كان كذلك واما كان كذلك
عنه وقد ذكرنا ان الدايمة قد يكون لا في الكتاب والجانب وعلى التقديرين فاما
مع الضرورة او دوام الضرورة فكان هذه الاربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادايمة
فلهذا قلنا ان الوجود في اللادايمة الموجبة يغيرة بعينه الدوام سواء كان موجبا
او خافيا في الكيف او كان سالبا مخالفا في الكيف واما الموجبة الوجودية اللادوامية

نقد فصل فيه الا اللادايمة وفصل فيها ايضا الوجب الخارجي عن الضرورة فقد دخل في الاقسام
الاربعة التي للدايمة فيصحبها به ومن الموافق الخارج عن الضرورة يبقى الخارج عنه
الموافق الضروري اما المخالف الثاني سوا كان ذلك الدوام مع الضرورة اولا مع
الضرورة فلانا قلنا ان الوجودي اللاضروري الموجب يعني في نقيضه الدوام في الخلاف
المخالف والضرورة في الحال المذكورة مطلقة السالبة فاذا قلنا كل ج ب ف
معناه ثبوت الباء لكل ج في جميع زمان وجوده فقد اعتبرنا فيه امرين احدهما اصل
ثبوت المحمول للموضوع وذلك قد يتصف بالايجاب وثانيهما الثبات ودوام ذلك المحمول
في دوام وصف الموضوع وذلك بان دوامه له [illegible] التصنيف لا يجل
الا بان لا يحمل المحمول البتة في شيء من زمان وجود وصف الموضوع او لان يوجد
[illegible] بدوامه الوجودية اللادايمة لان معناها انما يتحقق عند
اجتماع امور ثلثة اولها اصل الاثبات وثانيها الدوام في كل زمان ثبوت وصف
الموضوع وثالثها اللادوام في كل اوقات ذات الموضوع كان كذبها انما يلزم بابطال
الاثبات [illegible] الدوام في السلب او ما يلزمه الدوام بدوام وصف الموضوع او ما يكذب
اللادوام بحسب الذات فيجب قولنا كل ا ب مثلا معناه يصدق اي ان اصدق
عليه المحمول عند بعض للموضوع ايجابا او سلبا [illegible] في بعض اوقات
وصف الموضوع الضرورية المطلقة [illegible] ثبت [illegible] الضرورة العام
او الممكنات الخاصة [illegible] المشترك بينها [illegible] ان [illegible] بالامكان العام
ما لم يقتضه ضرورة الاسم بقي ان ضرورة الوجود [illegible] الخاص [illegible] المشترك
بينها [illegible] ان يكون بالامكان العام الضرورية المشروطة اذا قلنا بالضرورة
كل ج ب ما دام ج فقد اعتبرنا اصل الثبوت مع قيد الضرورة ومع دوام هذه الضرورة
بدوام وصف الموضوع ونقيضه ان المحمول غير ثابت للموضوع البتة او ان ثبت لكن
في بعض اوقاته دون البعض او ان ثبت في كل الاوقات لكن بدوام خالي عن الضرورة
الضرورية المشروطة مع شرط اللادوام معناها انه الذي يكون ضروريا بحسب وصف
الموضوع ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع فلاجل كان نقيضه اما بدوام
السلب او الايجاب [illegible] الوصف [illegible] حصول [illegible] ذلك الوصف
الضرورية الوقتية [illegible] الوقت كان نقيضها بدفع الضرورة في ذلك الوقت والضرورية
المنتشرة نقيضها بدفع الضرورة عن كل الاوقات الدايمة نقيضها اللادايمة المحتمل
للمخالف [illegible] الاداب المنطقية [illegible] انما [illegible] احدى الضرورتين

مع الممكن الخاص وكان المانع عنها هو الضرورة الاخرى المهملة الخاصة تقول ليس
الا ممكن الخاص [illegible] الضرورة الايجاب او ضرورة السلب • قال الشيخ
والعكس [illegible] المشروطة [illegible] السلب والايجاب
[illegible] التفسير قال رضي الله عنه المطلب ان
يدخل جميع انواع الموجود [illegible] مثل المادة • قال الشيخ
[illegible] التفسير قال رضي الله عنه ان
[illegible] ان [illegible] المطلقة العامة لا تنعكس [illegible] والذي [illegible] الف
[illegible] الوقتية والمنتشرة كل واحدة منها داخلة تحت الوجودية اللاذاتية وهي داخلة
تحت الوجودية اللاضرورية وهي داخلة تحت الممكنة الخاصة وهي داخلة تحت المطلقة العامة
وهي داخلة تحت الممكنة العامة لكن الوقتية والمنتشرة لا ينعكسان فانه يصح ان يقال لا
شيء من القمر بمنخسف [illegible] ان يقال لا شيء من المنخسف بقمر بل بعض
المنخسف [illegible] بالضرورة واذا ثبت في الاخص انه لا يقبل العكس فالاعم ايضا يجب
ان لا يقبل العكس فثبت بهذا البرهان ان هذه السوالب الست لا تقبل العكس واحتج
القائلون بان السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها بان قالوا اذا صدق قولنا
لا شيء من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج والا لصدق نقيضه وهو ان
بعض ب ج [illegible] وهذا باطل من ثلثة اوجه احدها بالافتراض وهو انه اذا كان
بعض ب ج فلنفرض [illegible] فيكون موصوفا بانه [illegible] كل
[illegible] وكان [illegible] وثانيها انه لما صدق بعض ب ج فنضم
اليه [illegible] الكلية [illegible] ينتج بعض ب ليس ب هذا خلف
وثالثها ان الموجبة الجزئية ينعكس مثل نفسها فلما صدق بعض ب ج صدق بعض
ج ب وقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف والجواب ان هذا الخلف الذي لزم
ليس [illegible] لا نسلم ان المطلقتين العامتين [illegible] ان يجتمع
[illegible] كل ج ب مع قولنا لا شيء من ج ب [illegible] الصدق وعلى هذا التقدير [illegible]
السؤال واما السوالب الباقية فالضرورية تنعكس سالبة ضرورية [illegible]
في بداية [illegible] مع [illegible]
[illegible] فاما المشروطة العامة فتنعكس كنفسها [illegible] بامتناع
[illegible] الوصفين ويكون البيان [illegible] الضرورة المطلقة واما المشروطة
الخاصة فهي تنعكس مشروطة عامة [illegible] العرفية الخاصة عرفية

عامة وامثالها المطلقة العرفية العامة السالبة فهي تعكس سالبة دائمة والدليل المذكور
في ان السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها قائما بعينها واختلفا لازم ومثل هذا
البرهان نظهر ان عكس السالبة الدائمة هي السالبة المطلقة العرفية الخاصة
وهي قولنا ما شيء من ج ب بالدوام ما دام ج ج فقال بعضهم انها تنعكس مطلقة
عرفية خاصة لانه يصدق ما شيء من الكاتب بكاتب بالدوام ما دام كاتبا ويصدق
ما شيء من الكاتب بكاتب بالدوام ما دام ساكنا فان بعضا ما من ساكن يلزم
عنه الكاتب ما دام موجودا وهو الارض وقال آخرون انها تنعكس كنفسها قال
والدليل عليه انه لو كان عكسها دائما لكان عكس عكسها وهو الاصل دائما وان عكس
الدائما دائما وعكس العكس هو الاصل فيلزم ان يكون الدائمان دائما وهذا خلف
واعلم ان على قولنا السالبة الدائمة تنعكس كنفسها سؤال وهو ان يقول المحتال عند
الشيخ ان المؤجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة وفي مواد اخر كلية
تنعكس ضرورية فكان الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة وانما قلنا
ان المؤجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة فان قولنا كل كاتب
انسان مقدمة ضرورية تنعكس قولنا بعض الناس كاتب قضية ممكنة خاصة
ضرورية فانه ضرورية في كل احد من الناس كاتبا وراء شيء من الاوقات
فهذا الكلام قد روجوه في الكتب والفقه المتداولة بيانه وعندنا انقل لما ثبت
انه ضرورة في كل احد من الناس كاتبا دائما وانجيب وقتي وانجسيا شرط
بل كان قولنا الانسان كاتب مثلا بالممكن الخاص وهو الممكن العاري عن
جميع جهات الضرورية فعند هذا نقول كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
محال فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما فينقلب هذا الفرض بصدقا
قولنا دائما لم شيء من الناس بكاتب فهذه سالبة دائمة مع ان عكسها ليس بحق بل
الحق ان كل كاتب انسان بالضرورة وهذا ينقض الحكم بان السالبة الدائمة ينعكس
ان تنعكس سالبة دائمة فان نازع منازع في هذا المثال فنجيبه بان نجعل هذا
الكلام كليا وعادته ليبين بفرض شيئين يكون احدهما مشروطا بالاخر ويكون
الاخر حينا ما ممكنا عن الاول مثل المجبة والالم فان الالم مشروط بالمجبة والمجبة لا
يستتبع تقدرها منفكة عن الالم واذا كان كذلك فانه لا يتبع صدق قولنا دائما لا شيء
من الحيوان بمتالم مع انه عكسه وهو قولنا كل متالم حيوان موجبة ضرورية فهذا شكل
رابع من الشكل الاول قال الشيخ

الاولى في ان الموجبة الكلية تنعكس كنفسها كلية اعلم ان عكس الموجب
الكلي لا يجب ان يكون كليا بل يجب ان كان الجزئي ان ينعكس جزئيا واعلم
ان المحمول يمكن ان يكون اعم من الموضوع فاذا كان كل خاص يصدق عليه
العام لم يصدق في كل ذي العام ذلك الخاص والا بطل العموم وانما اذا صدق
سلب الخاص عن بعض العام لم يلزم ان يصدق سلب العام عن ذلك الخاص
كالا يعكس العموم مثلا ان الحيوان قد يسلب عن بعض الانسان ولا يسلب الانسان
وهو لقولنا كل فرس حيوان فالموجبة الكلية ليس ان تنعكس كنفسها بل
سواء كان كليا او جزئيا فيجب ان تنعكس جزئية وعلى هذا فقس ان كل قضية
صدق ذاك فقد صدق بعض ما يساويه من شيء آخر وكذا ان
لم يصدق فقد لم يصدق بعض ما يساويه من شيء آخر فكان
الواجب في القياس ان يقال كل حيوان انسان وكل انسان ناطق
وكل ناطق انسان فبعض الحيوان انسان وكذا كان الواجب ما يعم الممتنع ومعه
الامكان العام فنقول ان عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام اذا عرفت هذا
فنقول الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطة العامة الداخلة تحت المعرفة العامة
الداخلة تحت الممكن العام فيجب ان يكون عكس كل واحد من هذه الامكنة العام
وانما يبين انها اعني الموجبة الضرورية والدوامية المطلقة العرفية الخاصة
والمشروطة الخاصة والممكنة الخاصة تنعكس الى الممكنة العامة فلم يران الضرورية
مع كمال قوتها لما كان عكسها ممكنا عاما فغيرها مع ضعفها اولى ان يكون
كذلك طبيعة الامكان ان كل ما لم يمتنع فهو ممكن فعكسها ممكن اما الاول
فلان نقيض الامكان العام هو الامتناع ونقيض الامتناع هو الامكان العام
وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الثاني فلان نقيض الامكان الخاص
هو الامتناع ونقيض الامتناع هو الامكان العام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثالث فلان نقيض الامكان العام هو الامتناع ونقيض الامتناع هو الامكان
الخاص وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الرابع فلان نقيض الامكان الخاص
هو الامتناع ونقيض الامتناع هو الامكان العام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الخامس فلان نقيض الدوام هو الامكان الخاص ونقيض الامكان الخاص
هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما السادس فلان نقيض الدوام
هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما السابع فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان
العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الثامن فلان نقيض
الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض
واجب الانعكاس واما التاسع فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض
الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما العاشر فلان
نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس
النقيض واجب الانعكاس واما الحادي عشر فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثاني عشر فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان
العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الثالث عشر فلان
نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس
النقيض واجب الانعكاس واما الرابع عشر فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الخامس عشر فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان
العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما السادس عشر فلان
نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس
النقيض واجب الانعكاس واما السابع عشر فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثامن عشر فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان
العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما التاسع عشر فلان
نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس
النقيض واجب الانعكاس واما العشرون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الحادي والعشرون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض
الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الثاني
والعشرون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام
هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الثالث والعشرون فلان
نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس
النقيض واجب الانعكاس واما الرابع والعشرون فلان نقيض الدوام هو
الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما الخامس والعشرون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما
السادس والعشرون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان
العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما السابع والعشرون
فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام
وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الثامن والعشرون فلان نقيض
الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس
النقيض واجب الانعكاس واما التاسع والعشرون فلان نقيض الدوام
هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض
واجب الانعكاس واما الثلاثون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الحادي والثلاثون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض
الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الثاني
والثلاثون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام
هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الثالث والثلاثون
فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام
وعكس النقيض واجب الانعكاس واما الرابع والثلاثون فلان نقيض
الدوام هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس
النقيض واجب الانعكاس واما الخامس والثلاثون فلان نقيض الدوام
هو الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض
واجب الانعكاس واما السادس والثلاثون فلان نقيض الدوام هو
الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض
واجب الانعكاس واما السابع والثلاثون فلان نقيض الدوام هو
الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض
واجب الانعكاس واما الثامن والثلاثون فلان نقيض الدوام هو
الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض
واجب الانعكاس واما التاسع والثلاثون فلان نقيض الدوام هو
الامكان العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض
واجب الانعكاس واما الاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما الحادي والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما الثاني والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما الثالث والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما الرابع والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما الخامس والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما السادس والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما السابع والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما الثامن والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما التاسع والاربعون فلان نقيض الدوام هو الامكان
العام ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب
الانعكاس واما الخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الحادي والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثاني والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثالث والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الرابع والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الخامس والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السادس والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السابع والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثامن والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما التاسع والخمسون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض
الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الحادي والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثاني والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثالث والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الرابع والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الخامس والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السادس والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السابع والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثامن والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما التاسع والستون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض
الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الحادي والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثاني والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثالث والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الرابع والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الخامس والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السادس والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السابع والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثامن والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما التاسع والسبعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض
الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الحادي والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثاني والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثالث والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الرابع والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الخامس والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السادس والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السابع والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثامن والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما التاسع والثمانون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما التسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض
الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الحادي والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثاني والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثالث والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الرابع والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الخامس والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السادس والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما السابع والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما الثامن والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما التاسع والتسعون فلان نقيض الدوام هو الامكان العام
ونقيض الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس
واما المائة فلان نقيض الدوام هو الامكان العام ونقيض
الامكان العام هو الدوام وعكس النقيض واجب الانعكاس

بالنفي على الخاص ومن القياس او بالخاص على العام ونحو الاستقراء واما ان لم يكن
للمعلم العام من الخاص فهو التمثيل مثال القياس الذي يفيد ذلك ان يبين ان الانسان
محدث فنقول الانسان جسم وكل جسم محدث فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان لاجل
ان الحدوث ثابت للجسم الذي هو اعم من الانسان ومثال الاستقراء قولنا الحيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ بدليل ان الانسان والفرس والثور كذلك يكون
قاسنا ذلك وحكمنا بثبوت هذا الحكم لجميع الحيوانات على ثبوته في كل حيوان ومثال التمثيل
قولنا الكلام مشكلة فيكون محدثة قياسا على الميت فهذه الجزئيات خمس الحي في هذه
الثلثة خاصيتان ان المستقراء والتمثيل ضعيفان فسيأتي ان شاء الله العزيز
قال الشيخ القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزمت
عنها لذاتها قول اخر لزوما بينا قال المفسر اعلم ان كتاب
القياس بحث عن المعاني المفردة التي هي المقدمات الثانية وكتاب قاطيغورياس
بحث عن المعاني المفردة التي هي المقدمات الاول وهذا الباب كالعنصر عن
المنطق واما كتاب برهان فهو بحث عن تركيب الاول ومادة اليقينية و
اما كتاب ان يرميناس فهو بحث عن تركيب الاول ومادة الكاذبة و
من مقدمتين واقول بسم الله الرحمن الرحيم ان القياس ما يتألف من
مقدمتين بحيث لزم لذاتهما قول اخر وانما كان كذلك لقولنا من اقوال احتراز
من الاقوال المفردة فانها لا تفيد واذا كان كذلك فقوله من اقوال اذا سلمت
لزمت احتراز عن الاقوال التي لا تلزم عنها قول اخر فمعناه ان
يكون تلك المقدمات بحيث اذا سلمها العقل لزمه ان يسلم النتيجة فهذا
الالتزام واللزوم انما اعتبرناه في الاذهان العقلية دون الالفاظ اللسانية واعلم
انه يشرع الان في المسئلة معتبرة وهي ان مذهب ارسطاطاليس ان القياس
الاستثنائي يحتاج الى الاقتراني الحملي والاقتراني الحملي عين عند الاستثنائي قال
والدليل عليه لنا انا قلنا ان كل كذب كان كذبه بسبب ان ليس بين
المقدم والتالي عين التالي او نقيض المقدم لكن استثناء عين
المقدم يكون نتيجة حملية او ينتهي بالاخرة الى الحملية وكذا استثناء نقيض التالي
فنقول قولنا الحملية ان كانت بديهية كان هذا القياس لعلاك منا علمت ان
المستثنى المجزوم علمت ان لزومه ايضا معلوم وحاجة فيه الى القياس فثبت
ان القياس الاستثنائي انما كان منتجا اذا كانت المقدمة الحملية المستثنا عينا
عين المقدم او نقيض التالي مشكوكة وحيث كانت لم تصر معلومة

بالقياس مسلوكا بين مقدماته حملية فثبت ان القياس الاستثنائي لا يتم الا بالقياس
الحملي واما القياس الاقتراني الحملي فغني عن القياس الاستثنائي فثبت ان الاقتراني
الحملي مقدم على الاستثنائي ولقائل ان يقول ان الحملية كما تفتقر في القياس يقتضي
ان يكون القياس الاستثنائي مقدما على الاقتراني الحملي وذلك انكم سلمتم ان
الملزوم للنتيجة هو القياس فلم قلتم ان القياس الحملي كما انه يقوم القياس
الحملي حقا كانت النتيجة حقة لكن هذا القياس الحملي مع النتيجة حقة ثبت ان القياس
الاقتراني الحملي راسخ النتيجة القياس الاستثنائي فحينئذ ان يكون الاستثنائي مقدما
في الرتبة والفضيلة على الحملي فهذا ما اشرنا الى بعض مباحث هذه المسئلة والاستقصاء مذكور
في المنطق الكبير قال الشيخ لانتج القياس منه اصلا في وضعه
الاستثنائي قال المفسر اعلم ان غرضه عنه بيان هذا الخصوص ان القياس
اما ان يكون فيه النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل او لا يكون والاول هو الاستثنائي
والثاني هو قوله في الكتاب اذا قلت ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان قلت لكنه
انسان انتج هو حيوان فهذا بصريحه كان مذكورا في المقدمة المستثنى قلت
هذا ليس بحق لان هذا القياس هو قولنا كل انسان حيوان وكل مؤلف
محدث فنتيجته اسم كل جسم محدث فهذه النتيجة بصريحها ما كانت مذكورة في ذلك
القياس ونقيض هذه النتيجة ايضا ما كان مذكورا في ذلك القياس فهذا ما ذكرناه في الخصم
قال الشيخ والاقتران في الحمليات بينة الانتاج قال
المفسر اشرعت الان فيما يتعلق بالمسئلة الاولى القياسات الاقترانية على ثلثة اشكال
لانها قد يكون من الحمليات الساذجة ومن المتصلات الساذجة ومن المنفصلات
والمتصلات والمنفصلات ومن الحمليات والمتصلات ومن الحمليات والمنفصلات
ومن الشرطيات الاصلية في هذا الباب من الحمليات لم يبق وقد بينا ان اقتران هذه الحمليات
من الشرطيات الاصلية في مجرد العناد وليس هذا الكتاب اول ما تكلم في هذا القياس
الشرطية وما اقام لها وزنا والشيخ تعهدات المعلم الاول فقد فرغ لها كتابا على انه
ضاع وما نقل الى العربية شيء عنها الشيخ انه تكلم بما يقتضاه جهارا والغالب على الظن
ان احكامها اول هذا انه لا تفاوت بين الشرطيات والحمليات الا في مجرد العناد فلهذا
لم يلتفت اليها وما اقام لها وزنا البتة والمسئلة الثانية اعلم ان التقسيم الذي يذكر
لبيان الاشكال الثلثة الاقترانية ثلثة وثلاثون تقسيما الاشكال الثلثة ثلثة وثلاثون

على وجه تكون الاشكال الثلاثة بينة الانتاج اما الاول فمما الذي ذكره المعلم الاول من
الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى وهو الشكل الاول
او يكون محمولا فيهما معا وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا فيهما معا وهو الشكل الثالث
واما الوجه الثاني وهو الذي ذكره الشيخ فاشكال الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى
موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول واما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا فيها
وهو الثاني واما ان يكون موضوعا فيهما وهو الثالث واما ان يكون موضوعا في
الصغرى محمولا في الكبرى وهو الرابع اما الناصرون لظاهر كلام المعلم الاول فقالوا
انك اذا قلت كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فهذا من الشكل الاول واما اذا قلت
كل مؤلف ممكن ثم قلت بعد وكل جسم مؤلف فقد وقع الاشكال الاول وانفارت بينها
الا بالتقديم والتاخير في محض اللفظ وهو معلوم ان ذلك مما لا تاثير له
في الامور العقلية وايضا فانا سنبين ان الكبرى انما تقدمت في انتظام الانتاج
واذا كان الامر كذلك كان تقديمها امرا ملحقا بالشكل هذا الحكم كان
ادراج الاصغر تحت الاوسط امرا سهلا يقينيا بينا فنبين ان تقديم الكبرى على
الصغرى يحتمل ان يكون لهذا الغرض ولهذا المطلوب وعلى هذا التقدير يجب ان
لا يختلف الحال البتة بسبب هذا التقديم والتاخير وانما الناصرون لظاهر كلامه قالوا
فما بالك لهم فيه وجها الا اني تكلفت له فيه وجها وقلت الناس الطبيعي من الشكل الاول
فانه ينتقل العقل من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر فهذا هو الترتيب الطبيعي
فان بقينا الصغرى على ما هي وعكسنا الكبرى بحيث يصير الشكل الثاني هو هذا فان الشكل
الثاني يرتد الى الاول بعكس الكبرى واذا بقينا الكبرى على حالها وعكسنا الصغرى حصل
الشكل الثالث وهو هذا فان الشكل الثالث يرتد الى الاول بعكس الصغرى
واما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا حصل الشكل الرابع ويقع الاوسط على الطرفين
فيقع الطرفان في الوسط فالحاصل ان الغرض من الطبيعي في الشكل الثاني وفي
الشكل الثالث ما وقع الابتداء به في مقدمة واحدة اما في هذا الشكل فانه وقع في كلتي المقدمتين
وهذا هو المراد من قول الشيخ ان هذا الشكل الرابع انما ترك لتضاعف الكلفة فيه
المسئلة الثالثة اتفق المنطقيون على انه متى كان الاوسط متكررا كانت النتيجة رابحة
مطلقا وكما سلف يشعر بانه اذا لم يتكرر الاوسط لم يلزم النتيجة واعلم ان صدق قولنا كلما كان
الاوسط متكررا كانت النتيجة رابحة لا يوجب انه كلما كانت النتيجة رابحة كان الاوسط
متكررا لما علمت ان الموجبة الكلية لا ينعكس كلية وايضا فقد سلموا تركيبات منتجة مع ان الاوسط

فيها غير متكرر وذلك في مواضع احدها انهم اوردوا اضافة مقتنة كقولنا فلان ليس اب
لفلان بالفعل المشتمل على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الموجود في الموضوع قالوا
هذه التركيبات اربعة احدها انه اذا اختلف شيء على موضوع وجب ذلك ايضا على موضوع
آخر كما ان العلم الجسم على الحيوان موجود على الانسان وهذا الوسط غير متكرر وثانيها انه اذا حصل شيء ثاني على شيء
الثاني على ثالث فهنا قالوا لا يلزم من كون الاول محمولا على الثالث لكنه يلزم ان يكون
حاصلا في ذلك الثالث كقولنا البياض موجود في الجسم والجسم محمول على الحيوان فهنا يجب
ان يكون البياض محمولا على الحيوان لكنه يلزم ان البياض موجود في الحيوان وثالثها
وهو عكس الثاني وهو قولنا اللون محمول على البياض والبياض في الجسم فهنا يجب
ان يكون اللون محمولا على الجسم لكنه يلزم ان اللون حاصل في الجسم ورابعها ان
يكون شيء موجودا في موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا في موضوع آخر وهذا كما اذا
قام عرض بعرض متصل ذلك العرض في جوهر فانه يقال الجسم سلم
في الصور الثلثة الحيزية انها منتجة مع ان الاوسط فيها غير متكرر فانك اذا قلت
البياض موجود في الجسم فالجسم مؤلف في الجسم ثم اذا قلت والجسم يشتمل على
الحيوان فاذن تمام الحمول في احدى المقدمتين ليس من تمام الموضوع في المقدمة
الثانية بل بعضه وكذا القول في التركيب الثالث والرابع فثبت ان اللزوم قد يحصل ان
لا ينتج قلنا يحصل واذا لم يكن الاوسط متكررا بل موضوع الثاني قياس الملازمة وهو
قولنا اذا كان ب كان ج مساويا لجـ فالمحمول في الصغرى موقتا مساويا والموضوع
في الكبرى موقتا ب فهنا تمام المحمول في الصغرى ما صار موضوعا في الكبرى فالاوسط
بتمامه غير متكرر والموضوع لم يتكرر اذا علمنا ان الالف مستلزم للباء علمنا ان اللا
مستلزم للجيم علمنا بالضرورة ان الالف مستلزم للجيم واذا علمنا ان اللا في الحقة وان
الحقة في الصندوق علمنا ان اللا في الحقة وان الحقة في الصندوق علمنا ان اللا في
الصندوق فثبت ان كون الاوسط متكررا ليس شرطا في الانتاج المسئلة الرابعة اعلم
انه رتبه من حمول الصغرى والكبرى كما يحصل النتيجة فيكون كل واحد منهما جزء للعلة
في ان الكبرى اقوى لما مر في الفصل الذي قبل هذا الباب ويدل عليه وجوه الاول ان الصغرى
معناها ان كل ما صدق عليه الاصغر فانه يثبت له الاوسط وهذا القدر من الكلام لا غرض
فيه لتعلق الاكبر لا للصغرى اما الكبرى فمعناها ان كل ما يثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر
فلما كان للصغرى هذا الاثر الذي يثبت لها الاوسط كان القول الذي يحصل الاكبر لكل

ما ثبت للاوسط مشاولها الاصغر بالقوة القريبة من الفعل فثبت ان اشعار الكبري
بالنتيجة اقوي من اشعار الصغري بها فان قيل اذا كان كل ما صدق عليه
الاصغر صدق عليه الاوسط لزم ان يصدق علي الاصغر كل ما صدق علي الاوسط فلما كان
الاكبر احد الامور التي صدق علي الاوسط لزم صدقه ايضا علي الاصغر فثبت ان الكبري
كما انها مشعرة بالنتيجة فكذلك الصغري مشعرة بها اجيب الحاصل ان الكبري دلت
علي ان الاكبر حاصل لكل ما حصل له الاوسط فلما كان الاصغر احد الامور التي ثبت لها
الاوسط كان الحكم بالاكبر علي الاوسط حكما بالقوة علي الاصغر والصغري لما دلت علي حصول
الاوسط للاصغر كان ذلك ايضا بالقوة علي ان كل ما كان محمولا علي الاوسط فانه يكون
ايضا محمولا علي الاصغر فيلزم منه ايضا حمل الاكبر علي الاصغر فثبت انه ما تفاوت بين الجانبين
والجواب ان هذا الاشعار في جانب الكبري انما هو لذلك لانا انما قلنا في الكبري كل ما ثبت
له الاوسط فانه ثبت له الاكبر كان معناه ان كل واحد واحد من الامور التي حصلت
له الاوسط فانه يحصل له الاكبر فلما كان الاصغر احد تلك الامور كان الاصغر مندرجا
تحت هذا اللفظ اما في جانب الصغري فانا لم نذكر علي حصول الاوسط للاصغر ولا
دلالة فيها علي حصول محمولات الاوسط الاصغر فان كان ذلك ايضا في نفس الامر
فالحاصل ان اللزوم العقلي حاصل في الجانبين لكن الكبري مختصة بالدلالة اللفظية
من بعضها الوجه وطرق النتيجة الوجه الثاني في بيان هذا التفاوت هو ان عند كذب
الكبري بالكلية يمتنع قياسا النتيجة ومع كذب الصغري بالكلية لا يمتنع قياسا النتيجة فكانت
الكبري اقوي بيان الاول انا اذا قلنا كل انسان ناطق وكل ناطق جماد فهذه
الكبري كاذبة بالكلية والحق في نفس الامر هو انه لا شئ من الناطق بجماد فحينئذ يكون
القياس الحق في نفس الامر هكذا كل انسان ناطق ولا شئ من الناطق بجماد فينتج قولنا لا شئ
من الانسان بجماد فاذا ثبت ان هذا هو الحق فحينئذ يمتنع ان يحصل قياس آخر ينتج ان
كل انسان جماد فثبت انه متي كانت الكبري كاذبة بالكلية امتنع كون تلك النتيجة
صادقة اما اذا كانت الصغري كاذبة بالكلية لم يمتنع ان يكون النتيجة صادقة مثاله
اذا قلنا كل انسان فرس وكل فرس حيوان فهذه الصغري كاذبة بالكلية ولم يلزم
منه كذب النتيجة فثبت ان الكبري ان كانت كاذبة بالكلية امتنع كون النتيجة صادقة
وان كانت الصغري كاذبة بالكلية لم يمتنع كون النتيجة صادقة فثبت ان قوة الكبري
اشد هذا كل ما وجدته في هذه المسئلة ثم سبق العلم بالمقدمتين علي العلم بالنتيجة سبق بالذات وبالزمان
وبيانه ان العلم بالمقدمتين معا علة تامة للعلم بالنتيجة والعلة التامة واجبة المعلول

الا بالذات ه المسئلة السادسة قال رضي الله عنه المختار عندي ان العلم بالمقدمتين
القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة وربما صح هذا بعينه الي العلم بالمركبات
وذكر الشيخ في جميع كتبه ان العلم بالمركب من شيئين قال في الشفاء المعقول الاولي من كل شيء
انه كيف يمكن ان يعلم الشئ فيحصل معا ان وجود هاتين المقدمتين في النفس بالفعل
حصول العلم بالنتيجة بل رابعا مع ذلك ثالث يخصص وان يكون النفس بالفعل
لذلك الثالث معتبرة اياه قائلة بنية وبين المطلوب فاذن لم يحصل له هذا الاعتبار لم يحصل له
العلم بالنتيجة ومثاله ان من يعلم ان هذا بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر فاذا جمعهما معا
في الذهن خاطرنا بالبال امكن ان يطرد مع ذلك ان يخطر ببال هذا البغلة جنينا فثبت ان
مع العلم بالمقدمتين رابعا من بغاية كيفية اندراج الصغري تحت الكبري هذا ما ذكره الشيخ
قال رضي الله عنه والذي يدل علي صحة ما قلناه ان تاليف الصغري مع الكبري اما ان يكون
منتجا مغايرا لمادة الاصغر والاوسط والاكبر والانتساب كل واحد منها الي الآخر واما
ان لا يكون كذلك فان كان الاول فحينئذ يحصل بسبب اقتناء ذلك المجموع الي تلك
الامور المثلثة مقدمة ثانية فحينئذ يصير العلم بهذه المقدمات كالمركب من مقدمات ثلاث
وايضا تاليف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين يكون امرا مغايرا لتلك الاربعة فحينئذ يحتاج
لسببه مقدمة رابعة ويكون الكلام فيها كما في الاول فيلزم التسلسل وهو باطل واما ان
كان الحق هو الثاني وهو ان تاليف الصغري مع الكبري ليس امرا منتجا مغايرا لتلك
الحدود الثلثة فحينئذ لا يحصل منه حصول مغايرا ذا لم يحصل الحصول المغاير لم يحصل
التصديق المغاير فحينئذ لا يحصل العلم اما بالمقدمتين فلما تقدم واما بالنتيجة فلانا لم نعني
ان يحصل هناك شئ سوي العلم بالمقدمتين فاذا لم يحصل شئ سوي العلم بالمقدمتين
ثبت ان هذه الجملة علة تامة لحصول العلم بالنتيجة وهذا هو المطلوب فان قيل لم لا يجوز
ان يقال ان هذه الجملة علة تامة لحصول العلم بالنتيجة ان عند حصول العلم بالمقدمتين
حصول هذا الشك ممكن **قال الشيخ الشك الاول راجح لان**
يكون الصغري موجبة والكبري كلية **قال النقشبندي** قال رضي الله
عنه من سابك المسئلة الذي اعلمه انه اذا لم يكن الصغري موجبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط
فلا يكون الحكم الذي حكم به علي الاوسط متعديا الي الاصغر واذا لم يكن الكبري كلية احتمل ان
لا يكون البعض الذي جعله موضوعا للاكبر غير البعض الذي جعل محمولا علي الاصغر
وحينئذ لا يلزم شئ اصلا لكن للاصغر اما ان يكون موجبة او سالبة فان كانت الصغري
بعضه تحت الاوسط فالحكم عليه في كل ذلك الاوسط بالايجاب او السلب تعدي ذلك الحكم الي

ما ذكر تحت ذلك الوسط المسئلة الثانية قوله هذا الشكل رابع ح ان يكون الصغرى
منتجة فيه بحث وذلك ان الشيخ يقول في كتبه ان كل قضيتين يصدق بهما
هم ينتج جعلت لهما ضرب هذا الشكل وذلك في الممكنة الخاصة وفي الوجودية
وفي الوجودية اللادائمة وذلك ان صدق السالبة في هذا الضرب يستلزم صدق الموجبة
فيها ويصدق الايجاب المعدول المحمول مع تقدم فيه وقد ذكرنا المنتج من الموجبة
السالبة والصواب انه ان اريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات فذلك من الموجبات والسوالب
وذلك لان السوالب انما انتجت اذا صدقتا بل يلزم صدق صغراها وحينئذ حصول الايجاب
يجعل ابدال الصغرى الوسط فكانت السوالب منتجة للمتعاملين لكونها يستلزم صدقه
للموجبات واما ان اريد به انه يكون منصدقا من السوالب ما ذكر فالنتيجة سوالبة ان
ذلك الانتاج انما ابواسطة فهذه السوالب منتجة وقال الشيخ [illegible]
[illegible] التقسيم قال رضي الله عنه هاهنا مسئلتان المسئلة الاولى قوله الصغرى
والسلب بالكبرى فيه بحث وذلك لان هذا الكلام مخالف لما هو المشهور من ان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين وانها فهذا الشكل ينتج كون الصغرى سالبة
فكيف يليق به هذا الكلام والجواب عنه انه ثبت بالدليل ان الصغرى اذا كانت ممكنة
خاصة او وجودية فانها بكون كل منهما سالبة وقد قام البرهان على ان الصغرى اذا كانت ممكنة
الخاصة مع الكبرى الموجبة الضرورية بنتج نتيجة ضرورية وبهذا الصورة كانت
الصغرى سالبة والكبرى موجبة وكانت النتيجة تابعة للكبرى فلا شك ان
في الجزء الاخير والايجاب بالكبرى المسئلة الثانية قوله النتيجة تتبع الكبرى في الجهة فيه بحث
وذلك رايته في اكثر كتبه استشهد على هذا الحكم بصورة الممكنة الخاصة اذا كانت
الصغرى ضرورية وكانت الكبرى دائمة على ان المحمول ثابت للموضوع بالضرورة فعينا
النتيجة ضرورية قال ان الاكبر يجب تقديمه على الاوسط والاوسط على الاصغر وحينئذ
كون الاكبر ضروريا للاصغر فيكون النتيجة قائمة تابعة للصغرى واما من قال ان الدليل
اعني ان الضروري للاخص ضروري للاعم بعكس ما ذكره الشيخ ان الاكبر الذي هو
الضروري للثلث وهو الذي لا يفيد الا الدوام وكانت النتيجة كذلك وايضا مخالفة لما تبين
الصورة الثانية اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية فالنتيجة ههنا ممكنة خاصة

تابعة للصغرى لان الصغرى لما كانت ممكنة حقيقة احتمل ان يكون الاصغر خاليا عن
الاوسط والاكبر لما كانت وجودية احتمل ان يكون ضروريا للاكبر الاصغر مشروطا بحصول
الاوسط له فلما لم يكن الاوسط حاصلا للاصغر امتنع حصول الاكبر له وعلى هذا التقدير
يكون الاصغر خاليا عن الاكبر اما بتقدير ان لا يكون الاصغر خاليا عن الاوسط وان كان
خاليا فغاية الامر ان يحصل الاكبر للاصغر بشرط حصول الاوسط الاصغر حينئذ يكون
الاكبر حاصلا للاصغر فثبت ان كل واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل فلا يتحقق ما
يجب الامكان فثبت ان النتيجة في هذا الشكل ممكنة فيكون النتيجة تابعة للصغرى قال
رضي الله عنه هذا في الغالب اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة اما اذا كانت ممكنة عامة وكانت الكبرى
وجودية لادائمة او دائمة لا ضرورية فحينئذ يكون النتيجة ممكنة خاصة وعلى هذا التقدير يكون
النتيجة مخالفة لكليتي المقدمتين في الجهة واعلم انا بينا في الكتب المبسوطة [illegible]
تابعة للكبرى في الجهة وقد يكون تابعة للصغرى وقد يكون مخالفة لهما في [illegible]
الباقي من المخصص المسئلة الثالثة ان الشيخ ذكر الضرب الرابع من الشكل
الاول وضبط القول فيه ان يقال المحمولات اربع فاذا جعلنا واحدة صغرى
وضممنا الى كل واحد منها الاربعة حصل منه عشرة ضروب الا انا اذا اوجبنا كون الصغرى
موجبة سقط ثمانية واذا اعتبرنا مع ذلك كون الكبرى كلية سقطت اربعة اخرى و
يبقى الضروب المنتجة اربعة فالضرب الاول منها موجبتان كليتان ينتج موجبة كلية
مثاله كل جسم حساس وكل بدن جسم فكل بدن حساس والضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة
ينتج كلية من سالبة مثاله كل جسم حساس ولا شيء من الحجر بجسم فلا شيء من الحجر
بحساس والضرب الثالث من موجبتين والصغرى منهما جزئية ينتج جزئية موجبة مثاله بعض الجسم
جسم والضرب الرابع من صغرى موجبة وكبرى سالبة كلية ينتج جزئية سالبة
مثاله بعض الجسم ليس بحجر وكل بدن جسم فبعض البدن ليس بحجر وتحقيق القول في هذا الباب
انه لما ثبت ان اندراج كل واحد من الصغرى او بعض الاحوال تحت الاوسط شرط ثبت ان كل
ما ثبت له الاوسط في احد هذه الاحوال فانه يحكم عليه بايجاب الاكبر له او بسلب الاكبر عنه لزم بالضرورة
ذلك الايجاب او ذلك السلب لكن الحكم بالايجاب او السلب لا يجب عنه لزوم ذلك بالضرورة
بل قد يكون ذلك لزوما دائما او اكثريا او مطلقا وبهذا يظهر ان الضروب
الاربعة التي ذكرها في هذه المسئلة الرابعة فانك ان تعلم ان ما ذكرناه من الضروب
الاول وهو المنتج الكلي الموجب كان الاشكال وارد عليه من وجه السؤال الاول
وهو ان زيدا حيوان وكل حيوان جسم مشترك فيه بين الاربع فلم ينتج ان
زيدا جسم وكذا السؤال الثاني وهو انك ان ناطق وكل

ناطق انسان فقد ينتج ان كل انسان ناطق وهو باطل لان صدق المحمول يمتنع كون
المحمول معلوما للموضوع وبالعكس فما شأن هذا العلم بالملزوم السوال الثالث
هذا التركيب دل على ان الاكبر ثابت للاوسط وان الاوسط ثابت للاصغر وهذا
القدر لا يقتضي كون الاكبر ثابتا للاصغر الا ترى ان البطلان ثابت للحركة والحركة ثابتة
للجسم مع انه لا يمتنع كون البطلان ثابتا للجسم ايضا فيجب ان الثابت للثابت للشيء ثابت للشيء
الا ان هذا الفرق يجب ان يكون مجردا لصغرى مع الكبرى فيا ليت شعري لم لا يجوز
ان نقول الفرق يجب ان يكون موصوفا بالوصف المؤلف ثم اذا عدنا الى ذكر المقدمة
الاولى وقلنا المتصف بالشيء يجب ان يكون موصوفا بذلك الشيء فحينئذ
يجب ان الجسم موصوف بالفرق لكن المقدمتين انتجتا على انه لا حاجة البتة الى هذه المقدمة
الثالثة وهذا الذي ذكرناه ان المقدمتين انتجتا على انا اذا علمنا ان كل ب
ب مساو لج فانه هذا لا ينتج ان ا مساو لج بل ينتج ان ا مساو لمساوي ج ثم نقول
ومساوي المساوي مساوي فحينئذ يحصل ان الالف مساو للجيم فلما كان الامر في هذه
الصورة كذلك وجب ان يكون فيما وقع البحث فيه ايضا كذلك وهو السوال الرابع ان العلم
بثبوت الاكبر لكل واحد من الموصوفات بالاوسط مشروط بالعلم بثبوت الاكبر لهذا
وكذلك الثاني وكذلك الثالث وهلم جرا في جميع الجزئيات التي يصدق عليها كونها
موصوفة بذلك الاوسط لان العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من آحاده فذلك الكل
اذا ثبت فانا نقول هذا الاصغر فلك احد هذه الامور الداخلة تحت الاوسط اذ لو لم يكن كذلك
الاول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا كل ما ثبت له الاوسط فانه حاصل له الاكبر على
العلم بثبوت الاكبر للاصغر فلو استفدنا هذا العلم من العلم بثبوت الاكبر لكل ما
دخل تحت الاوسط لزم الدور وهو باطل وان كان الحق هو الثاني وهو ان الاصغر غير
داخل تحت الاوسط فحينئذ لا يلزم من الحكم بالاكبر على الاوسط ثبوت ذلك الحكم للاصغر
السوال الخامس المنتج لهذا النتيجة اما العلم باحدى المقدمتين او العلم بمجموعهما والاول
باطل لان العلم البديهي حاصل بان احدى المقدمتين لا ينتج شيأ والثاني ايضا باطل
لان الذهن لا يتوقف على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة فاذا كان المركب
من مجموع العلمين شيأ واحدا لم يمتنع فحينئذ يمتنع حصول هذا المنتاج السوال السادس
نقول الاصغر مع نقض الاوسط هل يجب حكم الذهن باثبات ذلك الاوسط لذلك
الاصغر وكذلك القول في نقض الاوسط مع نقض الاكبر او لا يجب فان لم يجب فعند
حصول هذه النقضات الثلثة يجزم الذهن باثبات الاكبر للاوسط وباثبات الاوسط

وباثبات الاوسط للاصغر وذلك يوجب جزم الذهن باثبات الاكبر للاصغر فحينئذ لا يكون
لهذا البرهان اختياج في تحصيل العلم بهذه النتيجة بل يكفي في حصول العلم بهذه النتيجة علمنا بالقياس
وبامكان ان يقول قايل اختياره ليس في اكثر التصديقات بل في اكثر الضروريات
البتة يتوقع عليها هذه التصديقات فانا بينا ان الضروري ليست كسبية واما ان قلنا
ان نقض الاصغر مع نقض الاوسط لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك الاصغر
وكذلك القول في الكبرى فحينئذ يحتاج في اثبات تلك الصغرى الى قياس آخر ويعود
التقسيم الاول فيه فاما ان ينتهي الامر الى قياس يكون استلزام صغراه
اوسطه واستلزام اوسطه اكبره يكون استلزاما ضروريا فحينئذ يكون تلك النتيجة ضرورية
ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر وكانت كبراه ايضا كذلك كانت النتيجة الثانية
من القياس الثاني ايضا ضرورية اللزوم وحينئذ يعود السوال ان نقض اللوازم كلها ضرورية
خارجة عن القدرة والاختيار والسوال السابع نقول كل كذا كذا حكم على جميع جزئيات
ذلك الموضوع بذلك المحمول والحكم على الشيء يجب ان يكون صدقا بتصور المحكوم عليه لكن
جزئيات كل كلي امور غير متناهية ونقول كل كذا اشارة الى جميع تلك الجزئيات فعلى
هذا الحكم على الكل لا يمكن الا بعد تصور ما لا يتعد غير متناهية لكن تصور ما لا يتعد
متعذر فالحكم على الكل متعذر السوال الثامن نقول الحكم على الشيء فرع على تصوره
الشخصي ثم ان الوقوف على المحال محال فوجب ان يكون الحكم على الكلي محالا وقد سبق
انه لا بد في كل قياس من مقدمة كلية فوجب القول بفساد كل قياس قالوا
انه يمكننا ان نحكم حكما كليا من غير ان نحتاج الى تصور العلم بما لا نهاية له قلنا اذا علمنا
ان الجسمية مستلزمة للاحياز فحينئذ يمكننا ان نعلم ان كل جسم متحيز فنقول حينئذ
مرجع حاصل هذا التركيب الى ان ماهية الاصغر مستلزمة لماهية الاوسط وماهية الاوسط
مستلزمة لماهية الاكبر الا ان على هذا التقدير لا حاجة في احد الاوسط مكررا في المقدمتين
وذلك لعلنا ان ننتج اولا ان ج مساو لج ثم نضم الى القياس بعوي ساخت ان يقال
تمام الكلام في المقامات والجواب عن السوال الاول انك اذا قلت نريد ان
نعلم ان كل حيوان جسم فاما ان تذكر على هذا الوجه او بجعله كليا
ونقول كل حيوان جسم اما الاول فلا ينتج لان المهملة في قوة الجزئية والكبرى الجزئية
لا ينتج في هذا الشكل والثاني باطل لان قولك الفايل كل حيوان جسم معناه ان
كل واحد منها يقال انه حيوان فهو جسم ومعلوم بالضرورة ان هذا الثاني
انه ينتج ان كل انسان انسان وهذا وان كان من باب ايضاح الواضحات الا انه
حق وعند الثالث الشكل الذي ذكرته اما يتجه لو كان المراد من الكبرى ان

ان الاوسط معروف بالهبا وليس الامر كذلك بل المراد ان كل ما ثبت له الاوسط
فانه يثبت له الاكبر فلما ذكرنا ان الاصغر يثبت له الاوسط فحينئذ يظهر ان مجموع قضيتين
المقدمتين سبب الاكبر للاصغر من غير حاجة الى شيء اخر فبقي الرابع ان
نقول لما حكمنا بان المعنى الذي جعل الاوسط معه اوسط يستلزم الاكبر فحينئذ لكننا
ان يقال ان كل ما ثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر وبهذا توقف حصول هذا العلم
الكلي على تفاريق احوال الجزئيات اوراده وعند التامل يتبين ان الذهن يقوى على
استحضار العلم بشيئين ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية لان القضية مركبة
فكيف الذهن بشيء ثبت امره سدى ولا حصول لتصور ذينك الامرين معا والا لكان
ذلك الحكم متعذرا ومن الشاهد بين ان علمنا بكون زيد قادرا على الشامل والفكر
عليه ضروري فلا يقدح فيه التشكيك ومن الرابع انه يرجع حاصل القياس
الى ان يقال الاصغر موصوف بالاوسط شيء وكل ما كان موصوفا بالاوسط
فانه موصوف بالاكبر وعلى هذا التقدير يكون الاوسط مكررا فهذه المسلة الخامسة افضل
الاشكال من الشكل الاول ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الشكل يعطي المصورات
الاربع والثاني والثالث الا الاولين والثالث لا يعطي الا الجزئيتين الثاني ان بروهان
اللم اشرف البراهين ولا يعطيه الا هذا الشكل لانك تقول الاصغر حصلت له العلة
الموجبة للاكبر فوجب ان يحصل له الاكبر فهذا البرهان اللمي ان كان في الايجاب
الكليات لم يحصل الا من الشكل الاول لان الموجبة الكلية لا ينعكس الا من هذا الشكل وان كان
في السلب الكلي فقد ينتج ايضا في الشكل الثاني لكن لا يحصل الا بطريق ان
الاصغر وان كان قد حصل عليه الاوسط الذي هو العلة الا ان في الكبرى لم تحصل
المعلول ما هيا للعلة في الوجود بل صرف فحصل المعلول مستوعبا والعلة ثابتة واما الشكل
الثالث فلا يكون العلة قد اوجدت فيه الحد الاصغر بل الحد الاصغر اوجد للعلة فثبت
ان النظم الطبيعي في هذا البرهان الذي اشرف البراهين لم يحصل الا في الشكل
الاول الوجه الثالث في بيان اشرفية الشكل الاول ان الحد موجبة كلية فلو امكن
اثباتها بقياس لما امكن الا بالشكل الاول الوجه الرابع ان المقدمتين كانوا ينتجون
نتائج الشكل الثاني والثالث اما بعكس او خلف او اقتران وكل ذلك راجع الا
بالشكل الاول الوجه الخامس انه رابع قياس الا اذا حصلت فيه موجبة كلية و
الموجبة الكلية اذا لم يكن بديهية فقريبا تنتهي الى الشكل الاول فكان الثاني والثالث
مفتقرين الى الاول من هذا الاعتبار والاول غني عنهما الوجه السادس ان المعرفة

الثامنة راجعة الى الكلي الموجب اما الجزئي فالعلم به غير تام ان تحرك بعض
مجهول منه انه اي بعض هو فاني عينته وعرفته وكان مثلا ذلك البعض موجودا
في الكلية فصار كل كذا والا كان لا يدري انه يعرف من الشيء ما ليس مرة
مثلا المرغاني وبغير نهاية الا ان يشار في ضمن ذلك الكلي الى معين شخصي
حينئذ تصير تلك النتيجة في قوة الموجبة فثبت ان المعرفة التامة لا يحصل الا في الكلي
الموجب وذلك لا ينتج الا الشكل الاول فثبت بهذه الدلايل ان الشكل الاول
افضل الاشكال ه قالت الشيخ [illegible] متوجها بالجواب [illegible] لتقسيم
قال رضي الله عنه هاهنا مسئلتان المسئلة الاولى اما بيان انه يجب ان يكون كبرى
هذا الشكل كلية فمشهور في الكتب واما بيان انه يجب ان يختلف مقدمتيه بالسلب و
الايجاب ففيه اسرار لطيفة قال رضي الله عنه الاستاكل في الاحكام وفي السلوب امر
مشترك فيه بين الامور المتفاوتة وبين الامور المتباينة فلا يمكن الاستدلال بذلك
الا شتى اكل راجع الى التباين وراجع الى التفاوت فثبت انه رابع مباين المختلف في الكيف شتى متفاوت
والاختلاف في العرضيات المفارقة مشتركة فيه بين المتباينات والمتفاوتات فلا يمكن
الاستدلال به ايضا راجع الى التباين وراجع الى التفاوت فثبت الاختلاف في اللوازم راجع الى التباين
لانه اذا كان الاوسط واجب الثبوت لاحد الجانبين وممتنع الثبوت للجانب الاخر
وجب حصول التباين بين الجانبين واذا عرفت ان التباين في العرضيات
المفارقة راجع الى شيء اصلا ثبت انه اقتاس في هذا الباب بين الممكنتين الخاصتين
وبين الوجوديتين الخاصتين وبين الوجوديتين الدايمتين والدايمتين وايضا فلا
قياس من المطلقتين العامتين وعن الممكنتين العامتين لاحتمال ان يكون
ذلك الاختلاف لاجل ما في العرضيات راجع اللوازم وايضا فاذا كانت احدى المقدمتين
ضرورية والاخرى خالية عن الضرورة كانت النتيجة ممكنة ضرورية سواء كانت
موجبتين او سالبتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وكل ذلك لان بعض الضرورة
باضروري اضروري وسلبها عن غير الضروري ايضا اضروري فههنا الاختلاف
في الكيف حاصل في نفس الامر فلا حرم كانت النتيجة هاهنا ممكنة ضرورية المسئلة الثانية
لما شرطنا كلية الكبرى سقط من المشكلات الستة عشر ثمانية ولما شرطنا اختلاف
المقدمتين في الكيف سقط من الثمانية الباقية اربعة فبقيت القرايب المنتجة اربعة
اولها ان يكون الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة كلية والثاني بالعكس من ذلك

والنتيجة من ذات ينتهي سالبة كلية والدليل عليه ان الاوسط واجب البتة لاحد
الطرفين وممتنع البتة مع الطرف الاخر وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين
وثالثها موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والنتيجة سالبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى والنتيجة سالبة جزئية والدليل عليه مع تمام احد الطرف الاخريين
بعض احد الطرفين وتمام الطرف الثاني منافاة فلا جرم صدقت النتيجة سالبة
جزئية واما المنعكسون فانهم يثبتون هذه الضروب بالعكس او بالخلف او بالافتراض
وتلك الطرق مشهورة في الكتب فلا حاجة بنا الى ذكرها قال رضي الله عنه ان كان
لم يمكن بيان نتاج الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة بالشكل الاول اما بطريق
العكس او بطريق الخلف صار هذان الشكلان عندنا كالشكل الاول لما كان
وافيا باعطاء هذه النتاج كان التمسك بالشكل الثاني والثالث شاردا الى الاول
تطويلا للطريق من غير فايدة اصلا ومعلوم انه عند بعض اساتيذ الوجه الذي ذكرنا
كان مفيدا لما استخرجنا النتيجة من هذين التركيبين من حيث انها من حيز استعانة
في ذاتها بالشكل الاول كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا فثبت ان الطريق الذي
ذكرناه اولى مما ذكروه واما الشكل الثالث فشرط كون نتيجته موجبة ف
كون احدى المقدمتين كلية وضروبه المنتجة ستة لانا شرطنا لحاب الصغرى
فقد سقط من الثمانية عشر ثمانية وشرطنا كون احدى المقدمتين كلية
فقد سقط من الثانية اثنان فبقيت الضروب المنتجة ستة واعلم ان حصته
هذا الشكل يرجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد اجتمع فيه محمولان
فحصل بينهما التقاء وتآلف واما خارج ذلك الموضوع فالتقاء وعدمه يجوز ان فلا جرم
كان الحكم الجزئي لازما اذا عرفت هذا فنقول لكن الصغرى موجبة كلية فالكبرى
ان كانت موجبة كلية او جزئية فالنتيجة موجبة جزئية وان كانت سالبة كلية او جزئية
والنتيجة سالبة جزئية واما اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فالكبرى ان كانت موجبة
كلية فالنتيجة موجبة جزئية وان كانت سالبة كلية فالنتيجة سالبة جزئية والبرهان في
الكل ما ذكرناه فهذا تمام الكلام في بيان هذه الاشكال الثلثة واعلم ان الشيخ لم يذكر
في هذا الكتاب شيئا من المختلطات وقد تقدم ذكرها في سائر الكتب ونحن في اثناء
الكلام في تقليب هذه الاشكال الثلثة على دقايق كثيرة فيها انا نذكر هاهنا اصلين
كبيرين في علم المختلطات ونحيل بالتفصيل على منطق كتاب المغالب الثاني وعلى كتاب
الملخص فالاصل الاول ان نقول قد عرفت ان الجهات اما الضرورة او الامكان

او الدوام او المشترك بين هذه الاقسام اما الضرورة فتنقسم الى ما يكون
واجب البتة مع ذات الذات او الى ما يكون واجب البتة للذات
مع شرط ان لا يكون الذات ذاتا وقد يعاد بها ما يكون واجب البتة للذات
مع السكوت عن كون تلك الذات ذاتا ام لا وقد يشار بها الى ما يعم الضرورة ما يكون
واجب البتة بحسب الوصف الغايب بالذات مع كونه ايضا واجب البتة للذات
وقد يعاد به ما يكون واجب البتة بحسب الوصف الغايب بالذات بشرط ان لا يكون
واجب البتة للذات وقد يعاد به ما يكون واجب البتة بحسب الوصف مع
السكوت عن كونه واجب البتة بحسب الذات ايضا وقد يعاد بها حصول
الضرورة بحسب وقت معين فهذه جملة من الجهات التي اخترعها في الضرورة ثمانية
واما في الامكان فاما ان يراد به الامكان العام او الخاص او الاستقبالي و
اعتبار الخاص هنا ان الممكن الخاص اما ان يكون دايما البتة او دايما
العدم او دايما الوجود او دايما العدم او متناوبا الطرفين ويجمع هذه الاعتبارات ثمانية
فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان ستة عشر واما بحسب
الدوام والادوام فنقول الدايم اما ان يكون دايما بحسب الذات او بحسب الوصف
اما الدايم بحسب الذات فاما ان يكون دايما مع بيان كونه ضروريا او مع بيان
انه غير ضروري او مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري وايضا الدايم
بحسب الوصف اما ان يبين كونه دايما بحسب الذات او يثبت كونه غير دايم بحسب
الذات او يثبت كونه دايما بحسب الوصف مع السكوت عن كونه دايما
بحسب الذات ام لا فهذه ستة وايضا الادايم ما هو الحكم الذي يسلب عنه الدوام فحينئذ
اما ان يبين كونه ضروريا في ذلك الوقت او كونه غير ضروري او يثبت الادوام مع السكوت
عن كونه ضروريا او غير ضروري فهذه ثلثة ومع تلك الستة تسعة وايضا الحين الذي
يراد به دوام ذات الموضوع اما ان يراد به دوام وصف من الاوصاف الغايبة تلك
الذات او ما يكون كذلك او يكون قد يثبت كونه دايما بالدوام الذات مع السكوت
عن ذلك التفصيل فهذه ثلثة تضرب في تسعة المذكورة الثي عشر وهذه الاثني
عشر مع الستة عشر المذكورة ثلثة وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون
كونه وجوديا لا ضروريا والاعتبار الثلثون كونه مطلقا عما مضى بلغت اعتبارات
في الجهات اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا كل ج فهذا الموضوع يمكن اعتباره على كل واحد
من هذه الاعتبارات الثلثين ثم اذا اعتبرنا الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات

الشخص محيطين بهما عدد القضايا بحسب هذه الاعتبارات ستة فاذا جعلنا واحدا من
هذا العدد ضربي احتمال ضم كل واحد من تلك الستة بقية اليها يبقى الكرى المحيطة
بهما عدد الاوضاع الاربعة البسيطة والمتركبة ما يحصل من ضرب ستة في واحد وهو
يمكنك ان تزيد في اعتبارات الجهات بحسب وجوه اخر كثيرة قد ذكرناها في كتاب المطالب
العالية وحينئذ تزداد اوضاع الاربعة على المبلغ الذي ذكرناه زيادة عظيمة ثبتت ان هذا
البحث اجنبي عن البحث عما نحن فيه وليس تخصيص بعض هذه الاوضاع بالذكر واهمال
البقية اولى من العكس فالجزم بان الاولى تتبعها والاكتفاء بهذه الاشكال البسيطة
الاصل الثاني ان القياس الذي بين المقدمتين ممكنة والمقدمتان ليستا ضروريتين لا يمكن
ان نحكم بها على سبيل الدائمة فان الشيء اذا لم يكن ضروريا لم يلزم من فرض عدمه محال
واذا كان الامر كذلك فحينئذ يتعذر على العقل ان يحكم به على سبيل الدائمة فثبت ان
الاقيسة النافعة هي الاقيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط فان قالوا انا قد نركب
الاقيسة النافعة هي من المقدمات الممكنة قلنا الامكان الذي ليس ضروريا وكان ذلك
في الحقيقة من الاقيسة المركبة من المقدمات الضرورية وبالله التوفيق قال
الشيخ قد يقرن بين الشرطية المتصلة قضايا على احد هذه الاشكال فلنجعل بدل
المرفع مقدما وبدل الحمل تاليا فان كان التالي في الصغرى لمتصلة في الكبرى
فهو الشكل الاول وان كان تاليا في كليهما فهو الشكل الثاني وان كان مقدما
فيهما فهو الشكل الثالث والشرطية التي ما لفت من اجتماع طرفي المطلوب هي
النتيجة والشرائط المعتبرة في الانتاج هاهنا هي الشرائط المذكورة في الحمليات شم انه بعد
هذا شرع في بيان المحصورات الاربع في الشرطيات فقال الكلية الموجبة كقولك كلما
كان أب فجد والعكس الكلية كقولك ليس البتة اذا كان أب فجد والجزئية
الموجبة كقولك قد يكون اذا كان أب فجد والجزئية السالبة كقولك ليس كلما كان
أب فجد ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الاشكال الثلاثة فذكر في كل واحد من
الاشكال الثلاثة ضربا اول شرع في كيفية جريان الاقتران فيها وكل ذلك ظاهر
غني عن التنبيه والبيان ثم قال رضي الله عنه هاهنا بحث خفي ولعين
الضرب الاول من الشكل الاول من هذه القياسات وهو قولنا كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالاعشى يبصر فكلما كانت الشمس
طالعة فالاعشى يبصر فنقول حاصل هذا القياس ان طلوع الشمس يستلزم وجود
النهار ووجود النهار يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا ينتج ان طلوع الشمس يستلزم صيرورة

الاعشى مبصرا واذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه صار القياس من الشكل الثاني
بين هذا القياس الشرطي وبين القياس الحملي الذي تقيم الالفاظ والعبارات ومثل هذا
البحث لا يليق بالكتب العلمية فان قالوا انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذي
ذكرتم لم يكن الاوسط مكررا لانا اذا قلنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار فمعنى الحرف
مع قولنا يستلزم وجود النهار شيء واذا قلنا وجود النهار يستلزم كذا كذا فالمصرح به في هذه القضية
بعض ما كان مصرحا به في القضية الاولى فلم يكن الاوسط مكررا قلنا هذا ايضا معدود في
القياس من مقدمتين شرطيتين فانا اذا قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
وكلما فرضنا النهار موجودا فالاعشى يبصر فانا اذا قلنا وكلما كان النهار موجودا فكذلك
وكلما فرضنا تمام ما كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى وكان الاوسط ملفوظا بتمامه
ههنا لم يظهر الفرق الحقيقي بين الموضعين من التأليف والتركيب فنقول لنا في
الجواب عن هذا السؤال مقامان المقام الاول انا اذا قلنا في الضربي كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فالتالي ههنا موقوف فالنهار موجود هو الذي انك لم
حذفت هذا القول وقلت كلما كانت الشمس طالعة النهار موجود لم يكن الكلام موتلفا
وهو ههنا فائدة مستفادة فثبت ان هذا القياس حذفت منه الفاظ كثيرة بحسب المعقولات
بحسب المعقولات لكن هذه الفائدة من التالي فاذا قلت كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فقد لزم من التالي الصغرى ما صار مقدما في الكبرى فثبت ان هذا الاوسط
غير متكرر البتة وهذا المقام الثاني وهو ان نقول طلوع الشمس يستلزم وجود
النهار ووجود النهار يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا ليس الاوسط فيه متكررا
الا اذا بينا ان عدم تكرر الاوسط يمنع من الانتاج بالبداهة اقول هاهنا بيان
التركيب الذي ذكرنا انه ينتج ان طلوع الشمس يستلزم كون الاعشى مبصرا واذا
كان المقصود من القياس ليس الا هذا المعنى وهذا المعنى حاصل في التركيب
الحملي كان العدول عنه الى العبارة الاخرى تحكما فلهذا عدلنا عن الثانية الى
ما ذكرنا ان هذه القياسات الشرطية حيث القياسات الحملية حاشية زائدة في افادة ما
بالقصد قال الشيخ القياس الاستثنائي الى ما اخذ العصمي
القسمة قال رضي الله عنه القياس الاستثنائي اما ان يكون مؤلفا من المتصلات
او من المنفصلات او من المتصلات والمنفصلات فان كان من المتصلات فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي

واستثنا نقيض التالي ينتج نقيض المقدم حقيقيا لزوم فانه متى حصل الملزوم لزم من
وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم واما استثنا نقيض المقدم
واستثناء عين التالي فانه لا ينتج البتة لجواز كون اللازم اعم من الملزوم وعلى هذا
التقدير لا يلزم من عدم الاخص عدم الاعم ولا من وجود الاعم وجود الاخص اما ان
كان التناسب بالاستثنا بين معاندين المنفصلة فالمنفصلة اما ان يكون مانعة من
الجمع والخلو معا وهي المنفصلة الحقيقية او مانعة من الجمع فقط او مانعة من الخلو فقط
وقبل الخوض في شرح نتيجة كل واحد من هذه الاقسام لا بد من تحقيق القول فيما تتألف
القضية الشرطية المنفصلة لا بد من ان يكون مرجعة من قضيتين فاما ان يكون
مرجعة من القضية ومن نقيضها او من القضية ومن اللازم المساوي لنقيضها والحكم
في هذين القسمين انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق معا وعلى الكذب معا واما
ان يكون مرجعة من القضية وما هو اخص من نقيضها كقولك هذا الشيء اما حجر واما
شجر والحكم في هذا القسم انه يمتنع لجنسها اجتماعهما على الصدق لكنه لا يمتنع اجتماعهما
على الكذب واما ان يكون مرجعة من اعم من نقيضها والحكم فيه انه يمتنع اجتماعهما
على الكذب ولا يلزم من ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق لان كل ما كان اعم
من نقيض الشيء كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لجواز ان يكون
مرجعا من موجبة وسالبة كقولك زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فان
القضية اما ان يكون في البحر واما ان لا يكون واذا لم يكن في البحر وجب ان
لا يغرق لانا نعني بالبحر كل ماء مغرق لكن قولنا ليس في البحر هذا القضية اخص
من قولنا لا يغرق واذا قلنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فقد وضعنا
في مقابلة قولنا زيد في البحر ما هو اعم من نقيضه وايضا فقد كان هذا المنفصلة
مرجعة من ما لا يتناقض كقولنا هذا الشيء اما ان لا يكون حجرا واما ان يكون
واذا كان حجرا لم يكن نباتا فاذا قلنا هذا الشيء اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون
واما ان لا يكون نباتا كان حكمه ما ذكرناه اذا عرفت هذا المقدمة فنقول اما
ان كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو معا فهي المنفصلة اما ان يكون ذات
جزئين او اكثر فان كان الاول كان استثنا وجود احدهما كان منتجا لنقيض الاخر
واستثنا نقيض احدهما كان منتجا لعين الاخر مثاله هذا العدد اما زوج او فرد
لكنه زوج ينتج انه ليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه
ليس بفرد فهو زوج واما الثاني وهو ان يكون المنفصلة الحقيقية ذات اجزاء

اكثر من اثنين فهي ايضا كالمنفصلة ذات الجزئين اما زاد او ناقص او استثنا وجود
احدها كان ينتج نقيض الباقي كذلك لكنه زاد ينتج فليس بمساو وان ناقص اما
لو استثنيت نقيض واحد منها انتج منفصلة مركبة من الاجزاء الباقية كذلك لكنه
ليس بزائد ينتج فهو اما مساو واما ناقص واما المنفصلة التي يمنع الجمع ويمنع
الخلو فمثاله قولنا هذا الشيء اما متحرك واما ساكن فهنا استثنا عين احدهما كان
ينتج نقيض الباقي لانا لما حكمنا بان اجتماعهما على الموضوع الشيء الواحد محال لزم من
وجود احدهما كان عدم الباقي فاذا استثنا نقيض احدهما كان ينتج ثبوت الباقي
انه يجوز ارتفاعهما بان يكونا معدومين لم يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما على وجود الاخر
وعلى عدمه واما المنفصلة التي يمنع الخلو ويمنع الجمع فهنا يلزم من استثنا
نقيض احدهما كان وجود الاخر لانا لما حكمنا بان ارتفاع الطرفين محال لزم من ارتفاع
احدهما الجزم بحصول الاخر ان عند ارتفاع احد الطرفين لزم وقوع الطرف الثاني فحينئذ
يجوز الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع وذلك محال واما استثنا وجود احدهما كان
ينتج شيئا لانا حكمنا بان اجتماعهما محال فيلزم من وجود احدهما الجزم بعدم الاخر
وعدمه فلا جزم لا يمكن ان يستدل بوجود واحد منهما على عدم الاخر وعلى وجوده
قال الشيخ قياس الخلف هو انا اخذ نقيض المطلوب ونضيف اليه
مقدمة صادقة بينة على صورة قياس منتج فينتج شيئا ظاهر الاحالة فنعلم ان
سبب الاحالة ليس الا قياس وهو اخذ نقيض المطلوب وانما سمي هذا القياس خلفا
لان الخلف في اللغة هو الاستدلال بانتفاء لازم
احد المتقيضين على انتفاء ذلك النقيض وهذا صورة هذا القياس انا نأخذ
نقيض المطلوب ونضيف اليه مقدمة صادقة ونبكيها على صورة قياس منتج
فينتج نتيجة ظاهرة الاستحالة فنعلم ان سبب ذلك المحال ليس تاليف القياس بل
المقدمة الصادقة فان الخلف لا يستلزم الباطل فعلمنا ان سببه لزوم ذلك المحال
هو نقيض المطلوب فذلك النقيض باطل فنقيضه هو المطلوب
حق واعلم ان هذا القياس اقياس الخلف لوجهين الاول ان الخلف هو الرد
الى المحال فلما لزم من فرض هذا التركيب محالة باطلة لزم سبب خلقا الثاني انك اذا اردت
الطريق الى اثبات مطلوبك بقياس متوجه اليه بك بقياس متوجه الى نتيجة
الباطلة ثم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب فكان الاولى

ذهب الي مقلوبه مما خلفه من تدابيره قال الشيخ وان شئت قلت

قال رضي الله عنه هذا الحل لسميرد الخلف الي المستقيم ومثاله انا نديي ان قولنا
كل انسان حيوان حق فنقول ان كذب هذا صدق نقيضه وهو قولنا ليس كل انسان
حيوانا ونضم اليه مقدمة صادقة وهي قولنا وكل ناطق حيوان ينتج من رابع الثاني
فليس كل انسان ناطق وهو محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا انه ليس كل انسان
حيوان فكان هذا باطلا فنقيضه حق وهو قولنا كل انسان حيوان واعلم ان الطريقة
الباطلة التي قولنا ليس كل انسان ناطقا فان احدنا نقيض هذه البينة الباطلة وهو قولنا
كل انسان ناطق ونضم اليه المقدمة الحقة وهي قولنا وكل ناطق حيوان ينتج ان
كل انسان حيوان على الاستقامة وهو المطلوب الاول قال الشيخ

قال رضي الله عنه اعلم ان
الاستقراء هنا القياس وذلك ان الاستقراء هو ان يحكم على الكلي بحكم ذلك الحكم
في جزئياته والقياس هو ان يحكم على الجزئي بحصول ذلك الحكم في الكلي اذا عرفت هذا
فنقول الاستقراء على قسمين احدهما ان نحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جميع جزئياته
والثاني ان نحكم على الكلي لحصول ذلك الحكم في بعض جزئياته والذي منع القسمين
اشار الشيخ بقوله ما حكم على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها اما القسم الاول فذلك
مثل ما اذا وقع الشك في ان الناطق كم من مائة او ليس مائة فتصفحت جزئيات
الحيوان من جهة الناطق وغير الناطق من جهة قسمة احدهما كالماشي وغيره الماشي
ووجدت المائة ثابتا لجميع اجزاء الاستقراء فحينئذ نحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقراء
بانه مائة ثم نقل ذلك الي الناطق فنقول كل ناطق حيوان وكل حيوان اما ماش
او غير ماش وكل ماش وغير ماش مائة فكل ناطق مائة وهذا انما تتأتى
اذا كان الكلي قابلا لوجوده من القسمة الحاصرة وهاتان القسمتان الثاني وهو الحكم على
الكلي لوجوده في بعض جزئياته فهذا يفيد الظن احتمالا ان يكون حال بعض
المذكور وان كان نادرا بخلاف حال المذكور قال الشيخ و

قال رضي الله عنه الاولى ان يقال التمثيل من الحكم على صورة بمثل الحكم الثابت في صورة

لخرب ثم هذا يقع على وجوه اربعة فتارة يكون الغائب بان يعلم انه تعالى
عالم بالعلم كما ان الواحد منا عالم بالعلم والله تعالى موجود فيجب ان يكون متصفا
بالجهة والحيز كما ان الواحد منا يكون كذلك وتارة يكون الغائب هو بان يعلم
ان قدرة الواحد منا على ايجاد بعض الاشياء قد دل ذلك الشيء في حق الله سبحانه
وتارة يكون الغائب بغايب آخر كما يقال المعتزلة لما علمنا ان الله تعالى مريد
بالارادة فيجب ان تكون عالما بالعلم وتارة يكون الغائب هو الشاهد لحث يعلم
المعتزلة لما علمنا على ان الواحد منا انما يكون متحركا لاجل قيام الحركة به فيجب ان يكون
انما كان متذكرا لاجل قيام الادراك به فثبت ان التمثيل حاصل في هذه الصور الثلاثة
وكلام الشيخ مشعر بانه مخصوص برد الغايب الي الشاهد ويمكن ايضا تصحيح كلامه
وهو ان يقال مراده من الغايب المشكوك المختلف فيه وهو ان هذا المعلوم المشترك
عليه وحينئذ يكون لفظه مستأنفا للاقسام الاربعة التي ذكرناها قال الشيخ
واوثقه ما يبنى على المشترك فيه لعلة الحكم في ان هذا ثابت انه ضعيف لسبب
وجهين الاول ان ذلك المشترك لعله يكون علة لثبوت الحكم في ان هذا ثابت
كذلك في الشاهد وعلى هذا التقدير يتبع ان يكون علة للحكم في الغايب الثاني لطرد ذلك
المشترك بينهم الي فتثبت ويكون علة ذلك الحكم احد اشياء ذلك المشترك
وحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا قال الشيخ

ان لم يكن بمثابة المتابعة وحينئذ ان الحكم معلل بمجموع المشترك
انقلب التشبيه برهانا

قال رضي الله عنه مذهب الشيخ فيما قال
وذلك انا اذا قلنا عالمية الواحد منا معللة بالعلم فيجب ان يكون عالمية الله تعالى
كذلك فنقول عالمية الواحد منا معللة بالعلم الحدث والعلم الحدث يمتنع قيامه
في حق الله تعالى اذ يلزم قيام الحادث بذات الله تعالى وهو محال فعالمية الله تعالى
هي المعللة بالعلم من حيث هو علم انقلب هذا التمثيل برهانا لانا نقول عالمية
الله تعالى وكل عالمية فهي معللة بالعلم ينتج ان عالمية الله تعالى معللة بالعلم
قال الشيخ التمثيل قياس بشرط صغراه

قال رضي الله عنه اما الذي للاستقراء فكما يقال الله تعالى
يعلم ذات الشيء مع الذهول عنه كما في شريك لنا فوجب ان يكون ذلك
لمشاركته فالمنتج لهذا المبحث في الحقيقة هو تلك المقدمة مع مقدمة اخرى وهي قولنا

وكل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران اما ان هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية لم يحتج حدسنا بها الى الاستعانة عن ذكرها بسبب ظهورها واما الدور بدون القضية من الحذف ايضاح المغالطة فنقول انا اذا قلنا ان فلانا يطوف بالليل فهذا مخلط كان ذلك لان هذه القضية هذه النتيجة اما لان صرحنا الكبرى بالكبرى وقلنا وكل من طاف بالليل فهو مخلط فهاهنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية واما اذا وقف العقل على كذبها فحينئذ انتفى ظن صحة تلك النتيجة فلا يلزم وجب حذف الكبرى فاهما لبقي الظن المذكور

قال الشيخ الفصل الخامس في ان لوطيقا الثانية

[illegible]

لنفسها قال

رضي الله عنه اعلم ان القضيات اما ان تكون كلها كسبية واما ان تقف كل قضية الى تصديق آخر سبقه فيلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان واما ان تقف على الحال محال فكان يلزم ان لا يحصل شيء من القضيات الكسبية فنقول ان القول بان كل القضيات كسبية يقتضي منا كون شيء منها كسبيا وما ادي شيئه الى شيء هو محال وكان القول بان كل القضيات كسبية باطلا فلما ثبت هذا ظهران القضيات ينتهي بالآخرة الى قضيات غنية عن الاكتساب فنقول انها اما ان يكون مستفادة من العقل او من الحس او من مجموعهما اما المستفاد من العقل المحض فهو الاوليات وذلك لان كل قضية فانها موضوع ومحمول وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع او سلبه عنه تسمى تلك القضية في المسامحة بالاولية وانما سميناها بهذا الاسم لان العقل بمجرد تصور ذلك المحمول ابتداء واولا الى ذلك الموضوع من غير توسط شيء آخر من ذلك الموضوع وذلك المحمول اما القضية الممكنة فالعقل لما تصور ذلك المحمول الى هذا الوسط ثم تصور ذلك الوسط الى الموضوع الذي هو الحد الاصغر فحينئذ يحكم ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل الوسط عليه فحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا اوليا ثم هاهنا انوا عرفت هذا نقول لنا ههنا سؤالات السؤال الاول ان يقال رضي القضية الاولية ان كانت من لوازم العقل وجب ان ينتقل العقل من المنصور بها اليه وان لم يكن من لوازم العقل

كانت محتسبة بالاولية المجاب انا لا نقول ان مجرد تصور العقل موضوع هذه القضايا مطلقا حتى يكون شاملا لما ذكرتم بل نقول ان مجرد تصور العقل موضوع هذه القضية مع ما هيته موضوعها وماهيته محمولها في العقل وانما لم نعتبر هذا القيد في تعريف القضايا الاولية فلان شرط الجواب فلا يحرم نقض السؤال الثاني من مذهب الشيخ ان القضايا المشهورة والقضايا الوهمية قد تساوي القضايا الاولية في القوة والجزم ثم انه فرق بين الاوليات وبين المشهورات بطريق فقال انا نتوهم انفسنا كانا خلقنا الان وما خالطنا احدا وما شاهدنا شيئا وقد نزال موجبات الالف والعادة عن انفسنا شيئا فشيئا بعض في هذه الحالة في عقلنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا ايضا على عقلنا في هذه الحالة ان الكذب قبيح فانا نجد العقل في هذه الحالة جازما بالاول وشاكا في الثاني فعلمنا ان جزمنا بان الكذب قبيح ليس لاجل الالف والعادة قال واما الفرق بين الاوليات وبين الوهميات وهي مثل قولنا كل موجود فهو في جهة فهو ان الوهم قد يساعد على التصديق بما يقتضي حكمه والعقل ليس كذلك فعلمنا ان الوهم كاذب مثاله ان نقول كل ما يحل في حيز وجهة فله يمين يتميز عن يساره وفوقه عن تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب ممكن وكل ممكن فليس بواجب فالوهم يحكم بهذه المقدمات وعند التحقيق انها تنتهي ان كل ما كان يختص بالجهة فهو ليس واجب الوجود لذاته وان احكام بعض ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بالجهة فهمت الوهم حكم وحكم ايضا بما يوجب نقيض ذلك الحكم فعلمنا انه كاذب واما حكم العقل فانه لا يكون عند ذلك قاطعا بصحة احد الحكمين دون الآخر فهذا غاية كلام الشيخ في تقرير هذين الفرقين قال رضي الله عنه عندي ان ذلك ضعيف جدا اما الفرق الاول بيان ضعفه ان نقول قد بينا ان القضايا قد تبلغ بسبب الالف والعادة في القوة والشدة الى حد تفوق الاوليات او ربما يدعي ذلك فان لم نقل بذلك لم يكف ذلك في تقرير هذا الفرق البتة وان ادعيت ذلك نقول ان هذا الفرق زايل هذا الاشتباه وبيانه من وجوه الاول ان اقصى ما في الباب ان نفرض زوال الالف والعادة عن انفسنا الا ان فرض المحال لا يوجب حصول ذلك المحال فان قاسي القلب اذا فرض نفسه رحيما فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض فاني اسلمت ان حصول الالف والعادة مما يوجب الالتباس الاوليات بغيرها لكنا بينا ان فرض زوال الالف والعادة مما يوجب زوالها فحينئذ نقول انا وان فرضنا زوال الالف والعادة وسايب الامور الخارجية

فلعلها مان اتت بل بثبت وبجل تقديب البقا فالمرجب للتهمة باق عند هذا الفرض فوجب
ان لما يزول هذه التهمة الثاني ص ان فرض الزوال يوجب حصول الزوال ولعله
ربما حصل في النفس اخلاق ثبتية ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها واذا لم يكن
له شعور بها امتنع عليه ان يفرض انا نتها عن نفسه ومع قيام هذا الاحتمال كان تيقنا
سبب الغلط فيها على سبيل الاحتمال فوجب ان لا يزول التهمة الثالث ان العلم بان
هذا الطريق الذي ذكرتم يوجب الفرق بين الاوليات وبين المشهورات يحتمل ان
يكون من باب النظريات الحقة ولحتمل ايضا ان يكون من باب المشهورات فيفتقر
اثباتان هذا الطريق الذي ذكرتموه الى طريق اخر ولزم التسلسل وهو محال
الرابع ان هذا الطريق الذي ذكرتموه في الفرق بين هذين البابين ليس معلوما
بالبديهة بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق فانقول بان البديهيات راسخة
عن المشهورات الا بهذا الطريق فتوقف الحكم ببحة البديهيات على النظريات
لكن النظريات متوقفة على البديهيات فيلزم الدور ويلزم سقوط البديهيات
والنظريات معا عن الاعتبار الخامس انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هنا
المشهورات البتة في قبول البديهيات وراقربة منها وذلك لان قبول العقل للشيء
ان كان لمجرد كونه شيئا كان كل شيء مقبولا للعقل وان كان لامر زائد
فذلك الامر الزائد ان كان حاصلا في البديهيات والمشهورات فقد بطل الفرق
وان لم يكن حاصلا في البديهيات فكيف يحكم العقل بقبول البديهيات
من المنافع والمضار وان كان المراد من كونه شيئا امرا سوى ذلك فذلك
المعنى غير منقوض فضلا عن ان يكون نقضا فضلا عن ان يكون ذلك النقض
نقضا فيجاز ما بديهيا فعلمنا ان كلامهم في تقرير هذا الفرق مختل واما الفرق
الذي ذكره الشيخ بين الاوليات وبين البديهيات فنقول ان اعترف بان هذا الوهم
رسخ في القوة الى بلغ البديهيات فحينئذ يحتاج الى هذا الفرق وان لم يعترف بان
هذا الوهم في القوة فنقول هذا باطل وبتقدير ان يكون الامر كذلك فالفرق الذي ذكره باطل
اما المقدمة الاولى وهو ان ذلك باطل فنقول الذي يدل على بطلانه انا انا اذا
عرضنا على عقلنا ان الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا
في المتحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم وكم من حكم العقل بامتناع وجود
هذا القسم الثالث جاريا مجرى حكمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم بل ربما كان العقل
جزما بامتناعه البتة فثبت ان هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيات في القوة و

واما بتقدير ان يكون الامر كذلك فان الفرق الذي ذكره باطل لتقريرين من وجوه
الاول ان نقول انه انما حكم بفساد حكم الوهم بان كل موجود في الجهة فانه وجد
الوهم قد سبق عند العقل بمقدمة يمكن بتقيض ذلك الحكم فلما علمنا ان
حكم العقل صحيح اذا علمنا انه لم يحكم بما يمكن نقيض ذلك الحكم الا ان هذا العلم
انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي انتهت لها وعلمنا ان العقل
لم يحكم في شيء منها بحكم يوجب بتقيض حكمه في هذه الصورة فلو هذا صحة حكم العقل في
القضية المعينة يلزم ان يتوقف على جملة احكام القضايا التي انتهت لها وعلى العلم
بان شيئا منها لا يوجب نقيض هذا الحكم الا ان هذا الشرط متعذر التحصيل فوجب
ان يبقى المشروط متعذرا وذلك يوجب القدح في البديهيات واثبتناها بالقضايا
الباطلة الثاني وهو انا نجد من انفسنا جزما وقطعا في بعض القضايا ثم انكم تعترفون
ان هذا الجزم تارة يكون من قوة مساوية بالعقل وتارة يكون من قوة اخرى
مساوية بالوهم الا ان الفرق بين العقل وبين الوهم ليس معلوما بالبديهة بل
اقصى ما في الباب ان يكون ذلك معلوما بالاستدلال الدقيق فلو توقف الجزم
بصحة البديهيات على هذا الفرق لثبت ان هذا الفرق لا يعلم الا بالنظر الدقيق
وكان هذا يوجب ان توقف صحة البديهيات على صحة النظريات لكن صحة النظريات
متوقفة على صحة البديهيات فيلزم الدور ومن محال والقائل في القدح في هذا الفرق
سائر الوجوه الممكنة في الفرق الاول فثبت بما ذكرنا ان هذا الفرق ضعيف
واما لو سلمنا حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات لزمنا
القول بالسفسطة لانه ما خلص عنه السؤال الثالث وهو ان الشيخ في مثال الاوليات
مثالين وهو قولنا الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشيء واحد متساوية واعلم
ان المقدمة الاولية حقا عند كل عاقل اما قولنا الكل اعظم من الجزء فهو فرع على تلك المقدمة وذلك لانا نقول ان
كان الكل شيئا والجزء شيئا فحينئذ نرى بين وجود الجزء وبين عدمه تفاوتا في
نفس الامر وحينئذ يصدق على ذلك الجزء كونه موجودا معدوما وهو محال واما
قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية وكذلك لان الاشياء اذا كانت مساوية
لشيء واحد كانت في حقيقة تلك الاشياء وحقيقة ذلك الشيء الواحد واحدا فلو لم يكن
تلك الاشياء متساوية لكان حقيقتها واحدة فحينئذ يلزم في تلك الاشياء ان يكون حقيقتها
واحدة فان لم يكن بحقيقتها واحدة فيلزم الجمع بين الوجود والعدم واذا ثبت هذا

فنقول لم لا يجوز ان تكون القضيتان اذا كان بواسطة تلك القضية الاخرى فلم
يكن هاتان القضيتان من الاوليات فلم كلها من القضايا المستفادة من العقل اما
المستفادة من الحس فهي المحسوسات وهي كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة وفيه
مسئلتان السؤال الاول ان الحواس كثيرا ما تغلط فان البصر قد يدرك المتحرك
ساكنا والساكن متحركا فان الجالس في السفينة قد يتخيل السفينة واقفة والشط
متحركا مع انه بالعكس وقد يرى الكبير صغيرا والصغير كبيرا واذا كان كذلك احتيج
في تمييز صوابها من خطائها الى حاكم آخر يحكم عليها وحينئذ لا يكون الحس حاكما
اذ لا نسلم الحاكم الكلي بل الجزئي والحكم الجزئي لا ينتفع به في الحدود وفي البراهين
فانه لا حد للقياسات وابدا فان في القياسات اللهم الا ان يقال الاحساس
بالجزئيات يفيد النفس لقبول صورة كلية من المفارقات الا ان تلك الصورة الكلية
يكون عقلية لا حسية فظهر ان قول الشيخ في مثال المحسوسات انما كنا نعلمها
الشمس مضيئة والنار حارة ليس كما ينبغي وذلك لان قولنا الشمس مضيئة قضية
عقلية والحس لا يدرك الكليات فاما قولنا هذا الشيء الشمس مضيئة فهي محسوسة
وكذلك الكلام في قولنا النار حارة السؤال الثاني ان الحس انما يحس بالحاضر
الموجود فاما ان ذلك الشيء ينتفع ان يكون غلافه فذلك غير محسوس وما لا يصل
اعتقاد انه ينتفع ان يكون الحكم بخلاف ما عتقداه فانه لا ينتفع به في اليقينيات
لا يطلب منها السؤال الجواب ان الحس لا تغلط الا بالعرض فاما المشغوف بان جرم
الشمس مضروف بذلك الضوء فذلك غير محسوس البتة ان اتفق ان الشيء يغير اما
ان يكون لعلة سببية او وجود له في الخارج او ان كان موجودا في الخارج لكنه ليس من
الجهات فنحن بما ذكرنا ان هذه القضايا لا يحصل من الحس المحض بل حصولها ليس
الا من العقل والحس جاري في هذا الباب مجرى الخادم والآلة واما القضايا المستفادة
من مجموع الحس والعقل فهي نوعان الاول المجربات وذلك لانا اذا رأينا ان الشيء
دائما مع الشيء وجودا وعدما فحكمنا بكون احدهما علة للآخر لقولنا المقترنان دائما يستدل
بالصفر وفيه سؤالات السؤال الاول ان الشيء كما يدور مع المؤثر فيه وجودا وعدما
فقد يدور مع الفصل المقوم لنوع ذلك العلة وخاصته المساوية له ولشرائطه لتأثيرها
في المعلول مع ان شيئا من ذلك ليس بعلة السؤال الثاني كما ان المعلول يدور مع
العلة وجودا وعدما والعلة ايضا تدور مع المعلول المساوي وجودا وعدما فالدور ان
مشتركان بين الجانبين والعلية غير مشتركة بينهما بين الجانبين والعجب من مولانا الافاضل

اسعد جمين حاول بيان ان التمثيل لا يفيد اليقين بان الدور يمنع العلية والعكس
لا يفيد العلية بالعلية شاهد ذكروا ان التجربة يفيد اليقين مع انه لا معنى للمناسبة الا
الطرد والعكس وهذا من العجائب السؤال الثالث ان الانسان في بلاد الزنج لا
يكون الى اسعد فلو فرضنا انا شاهدنا في البلاد الزنج ولم نسمع بزنجي في جميع البلاد
فهل له ان يحكم بان كل زنجي اسعد فلم نجد ذلك علمنا فساد هذا الاعتبار
السؤال الرابع ان هذه القضايا التجربية اذا ثبت صحتها بعد مقدمات كثيرة مثل
ان يقال هذا الحكم الجزئي لا بد له من سبب وذلك السبب اما ان يكون نفس
ذلك الجسم او امرا حالا فيه او امرا منفصلا عنه وراجبان ان يكون المؤثر
نفس الجسم وانما يكون محلا له وانما يكون منفصلا عنه ثم انه لا يكفي استناد هذا
الاثر الى امر اجنبي الا اذا علمت ان له الغالب موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار
لان بتقدير كونه فاعلا مختارا فلعله اجرى عادته وطرد سنته باجاد ذلك الاثر
عقيب ذلك السبب من غير ان يكون لذلك السبب فيه اثر فثبت انه لا يمكن اثبات
ذلك المؤثر الا بعد هذه المقدمات الدقيقة والموشح يمنع انفكاكه عن الاثر فيمنع ان
يوجد في ذلك المحل ما يمنعه من التأثير ثم ان بعد ظهور هذه المقدمات يكفي ان
ذلك الاثر انما صدر عن ذلك المؤثر فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجربية
موقوفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادي
اليقينية عند الجمهور والبرهان والسؤال الخامس وهو ان الحكم بصحة هذه القضايا التجربية
موقوف ايضا على هذه المقدمات الغامضة الى ان كان فيها عند البرهان كان ذلك من الاوليات
فكيف يمكن جعلها قسما آخر سوى الاوليات وان لم تكن في البرهان فحينئذ لا يمكن جعلها من
المبادي اليقينية الثاني في القضايا المستفادة من مجموع العقل والحس الحدسيات

قال الشيخ ومثاله ما نشاهده لاختلاف نور القمر بحسب قربه
بعد من الشمس وذلك يفيد الحدس بان ذلك النور مستفاد من

لنفسه قال رضي الله عنه وهذا ايضا في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول
ان حاصل هذا المعنى يرجع الى الطرد والعكس وقد عرفت انه لا يفيد الظن فضلا
عن اليقين والسؤال الثاني ان العلم بانه لما اختلف اشكال نور القمر بحسب القرب
والبعد من الشمس وجب ان يكون قد مستفادا من الشمس ان كان معتبرا
عن البرهان كان ذلك من البديهيات فلا يمكن جعله قسما آخر وان كان
محتاجا الى البرهان فكيف يمكن جعله من اوائل البرهان السؤال الثالث قال ابن الهيثم

المصرب لان هذا انتقال بدليل اليه يجاب ان نور القمر مستفاد من الشمس احتمال
ان يكون احد نصفي كرة القمر مضيئا بالطبع ونصفها الثاني مظلما بالطبع ثم كرة القمر
مستديرة يحيل مركز نفسه حركة مستديمة فلكية تحدث الاجتماع لكون
نصفه المظلم اليها بالتمام والمضيء الي خلف بالتمام وبعد الاجتماع يصير جزء
من نصفه المضيء مقابلا لنا بسبب استدارة ذلك الكرة يحيل مركز نفسها وكلما
ازداد بعدا عن الشمس ازداد نصفه المضيء ظهورا لنا فاذا صار مقابلا للشمس
صار نصفه المضيء تمامه مقابلا لنا ومع قيام هذا الاحتمال لا يلزم من اختلاف نور
القمر بالزيادة والنقصان لحسب قربه وبعده من الشمس ان يكون نوره
مستفادا من الشمس ثم قال الدليل المعتمد في هذا الباب زوال النور عن
وجه القمر عند المنخسف وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق الاول فان قال
قائل جرم القمر بسيط فيمتنع ان يكون احد وجهيه مضيئا والآخر مظلما فنقول لا
نسلم انه بسيط وما الدليل عليه فان الدليل الذي ذكرتموه في مسألة الاجرام
الفلكية والجدي الى آخر الفلك المجرد فنحن سلمنا انه بسيط لكن لا نسلم ما ذكرتموه
والدليل عليه الحس الذي ندرك به وجه القمر ثم نقول ان ذلك صحيح لا ان مجرد
اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس لم يدل على ان نوره مستفاد
من الشمس الا مع هذه المقدمة وعلى هذا التقدير فان هذه النتيجة يكون قضية
مشتقة الى البرهان الدقيق الغامض فكيف يمكن جعلها من مبادي البراهين
النوع الثالث من المقدمات التي تتألف منها مبادي المقدمات قياسا تتكرر
معها وهذا النوع كان يجب ان يذكر في اثنائها المستفاد من العقل المحض وقال
الشيخ وهذا مثل علمنا ان الاربعة زوج فان هذه المقدمة يظن انها بديهية وليست
كذلك بل صغرى هذه المقدمة انا نعلم بواسطة الحد الاوسط الا ان ذلك الوسط لا ينزل
عن الدرجة الرابعة عشرة فالجزء كان العلم به حاضرا ابدا وقهرا انا نعلم ان
كل اربعة فانها تنقسم بقسمين متساويين ونعلم ان كل ما كان كذلك فهو
زوج فحينئذ انا علمنا ان الاربعة زوج بواسطة علمنا بانها تقبل الانقسام بقسمين
متساويين ولقائل ان ينقل هذا الكلام انما يتم اذا كان المراد من كون الاربعة
زوجا انها مما يمكن انها قابلة للانقسام بقسمين متساويين حتى يقال العلم بكونها
قابلة للانقسام بقسمين متساويين اوجب العلم بكونها زوجا اما اذا كان المعنى بالزوجية
الامر المجرد كونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام

بقسمين متساويين وهو نفس العلم بكونه زوجا وحينئذ يبطل هذا الكلام فان قائلا
ان الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين بل عن كيفية لجزئي
مخصوصة لازمة لهذه الحالة فنقول فاذا كان المراد من الزوجية ما ذكرتم فلا نسلم
ان هذه الحالة معقولة ضلا عن ان يكون معلوما بها عن يكون ذلك التصديق تصديقا
بديهيا فلا نا نتعقل من الزوجية الا مجرد انها تقبل الانقسام بقسمين متساويين
النوع الرابع من المقدمات التي تتألف انها من المبادي المتواترات وهي كثيرة لنا
ان مكة موجودة واعلم ان الشيخ لم يستقص في شرح بيان هذه الكلام في حقيقة الخبر المتواتر
قال رضي الله عنه للتواتر شرطان احدهما ان المخبرون قد اخبروا عن وجود امر محسوس
مثلا ان قالوا رأينا محمدا عليه الصلوة وسمعنا منه ادعا النبوة اما لو اخبروا عن امر غير
محسوس لم يفد هذا الخبر العلم وذلك لان ذلك الامر ان كان معلوم الصحة
في بديهة العقل كانت صحته معلومة من بديهة العقل لا من ذلك الخبر وان لم يكن
معلوم الصحة في بديهة العقل لم يفد ذلك الخبر علما فان اهل المشرق والمغرب
اذا اتفقوا على الاخبار عن حدوث العالم لم يحصل العلم بذلك الا بالدليل والشرط
الثاني في المخبرين في الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب واعلم انه ليس لذلك الكثرة
حد معين وذلك لان كل عدد فرض فان العقل يحكم بانه كما جاز الكذب على ذلك
العدد فقد جاز على ذلك العدد مع زيادة واحد فلذلك يجوز الكذب على كل العدد
بسبب نقصان واحد او زيادته واذا عرفت هذا فنحن نرى ان الشخص يحصل له العلم
على حصول العلم بك فنقول يحصل العلم على حصول كل العدد فهذان الشرطان
كافيان في حصول العلم اذا قال المخبرون نحن شاهدنا ذلك عيانا واذا قالوا نحن
سمعنا عيانا واخبر اخبرنا انهم سمعوا عيانا واخبر اخبرنا انهم شاهدوا ذلك الامر
المحسوس وذلك مثل اخبار الذين اخبرونا عن وجود محمد ومعجزاته وعليه صلوات
الله عليهما اجمعين فهذا بيان شرط ثالث وهو ان نقول انه كان يحصل
في كل واحد من طبقات المخبرين في الكثرة وامتناع المواطأة على الكذب مثل حال
سواء الحاضرين فهذه جملة الكلام في ضبط شرائط المتواتر ولقائل ان يقول
السؤال عليه من وجوه السؤال الاول ان خبر المتواتر يدل على انه كان قد
حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشيء المخبر عنه فاما اخبار يدل على وجود
ذلك الاحساس وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس فالمتواتر يدل الدليل
فكان المتواتر قسما واقعا في مقابلة المحسوسات فخطاه السؤال الثاني انا نجد

من الفوائد بالبعد العلمي الموجود المحسوسات وانت تعلم ان المحسوسات اشخاص
كاينة فاسدة وتعلم انه واحد للكاينات الفاسدات وشاهدان عليها فكان دخول
المتواترات في صناعة الحدود البرهان قليل الفايدة فالسوال ان لك ان تنازع
انه لا يمتنع اقدام كل واحد من اهل التواتر على الكذب وانتزاع في ان اقدام بعضهم
على الكذب لا يمنع من جواز اقدام جمع على الكذب فاذا كان الجواز قايما في حق
كل واحد واحد وثبت ان الاجتماع غير مانع مع ذلك وجب ان يبقى ذلك الجواز
حال الاجتماع لما كان حاصلا حال الانفراد وذلك يوجب القطع بانه لا يمتنع اقدام الرجل
على هذا الكذب ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين هذا السوال الرابع انه انما ان يقال جهة
في الوجود عدد محصور يمتنع اطباقهم على الكذب او يقال ليس الامر كذلك والاول
باطل لانه لا عدد بهذه الصفة الا وحال ذلك العدد ينقصان واحدا واثنين مساويا لما لا في
جواز الاقدام على الكذب والثاني يوجب القدح في التواتر وذلك لانه اذا لم يكن شيء من
الاعداد المعينة له صلاحية ان يجب هذا العلم عند سماعه لاندري ان هذا الاعتقاد الذي
حصل في القلب اما وقع لظن قوي او علم يقيني وحينئذ لا يبقى علينا تعليل السوال
الى هنا هب ان اهل التواتر اذا قالوا شاهدنا الشيء الفلاني او سمعنا الكلام
الفلاني فانه يفيد العلم بحصوله لكنا اذا قالوا رايناه او قالوا اسمعنا اخبرنا
انهم شاهدوا الشيء الفلاني كما كان ناجيا في الاشخاص الماضية في القرون الخالية فكيف
يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا وذلك لان هذا الخبر انما يفيد القطع اذا علمنا ان
طبقات المخبرين في كل عصر ونمان بالغة في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب
لكنا علمنا بان المخبرين كانوا لذلك على صفة من صفاتهم وحال من احوالهم و
العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته فلما جهلنا ذوات اولئك الماضين فكيف
يمكننا ان نعلم انهم كانوا بالغين في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب واذا
لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم ومعلوم ان اخبار هؤلاء الحاضرين مفرقة
في اجناس اولئك الماضين فاذا وقع الشك في الاصل فكيف ينفي اليقين في الفرع فهذه
سوالات صعبة على التواتر والسوال الخامس هب ان التواتر يفيد العلم الا انا
اذا تتبعنا وجدنا هذه الشرايط المذكورة لم يكن التواتر مفيدا للعلم
واعتبار هذه الشرايط سبيل اليه الا بحسب العقل فلو ان العقل يدعي هذه الشرايط
والحاصل العلم فيرجع حاصل الامر الى ان العقل استغنى بحسن السمع في سماع
درك الخبر واستغنى البصر في ان رايا تلك الكثرة العظيمة في عدد اولئك المخبرين ش

اعتبر مقدمات احزاب مخالفة مخالفة اي هذا المسموع وهذا المبصر شاهد بصحة الخبر
من مجموع هذه الامور وحينئذ يظهر ان الحاكم بذلك الحكم هو العقل فان بديهة العقل
حكمت بان صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا المخبر عنه عن هذا المخبر مع كثرتهم
يمتنع الا اذا كانوا صادقين وان كان هذا قسما من اقسام الموليات البديهيات
امتنع ان يقال ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات فهذا هو الكلام المنتهي في هذه
المسالك ونرجع حاصل كلامنا الى ان مبدا المبادي ليس الا المقدمات البديهية
واعلم ان هاهنا مقدمات قد يغلب على بعض الطباع انها قضية جلية وهي في
الحقيقة باطلة فينبغي التنبيه عليها فالمقدمة الاولى ان من ادعى استحالة امر ما
قيل له اذكر له مثالا فان عجز عن ذلك المثال علمنا انه باطل مثاله اذا قلنا انه
يتعالى ليس في الجهة فنقول لهذا مثال من الموجودات فكان القول به
باطلا واعلم ان هذا العلم باطل لان كون الشيء خافيا في نفسه لا يتوقف على ان يجعل
له نظير والا لزم ان يتوقف كل واحد من النظيرين على الآخر ويلزم الدور وهو محال
فثبت ان حصول الشيء في نفسه لا يتوقف على حصول نظير واذا كان كذلك لم يلزم
من عدم النظير قدح في حصوله المقدمة الثانية قولهم صحة الحكم على الشيء تقتضي صحة
الحكم على مثله ان المثلين حكمهما حكم واحد وهو ايضا ضعيف ان المثلين يشاركان
كل واحد منهما صاحبه في تعينه وتشخصه والا لزم ان يكون احد المثلين عين الآخر واذا
ثبت هذا فعلم من التشخص شرط لذلك الحكم او تشخص الشخص الآخر مانع عنه وعلمنا ان
يجاب عنه بان التشخص قيد عدمي والقيد العدمي لا وقع له في الثبوت والمقدمة الثالثة
انهم اذا ادعوا في العدد اصلا او اثبات عدد لا نهاية له قالوا ليس عدد اولى من عدد
فاما ان لا يوجد اصلا او يوجد عدد لا نهاية له شاذة بقي لون لكنه يمتنع وجود
عدد غير متناه فوجب ان لا يوجد العدد اصلا ولقايل ان يقول لكنه وجد العدد فوجب
ان يوجد عدد غير متناه مثال الاول قولهم لو كان الله اكثر من واحد لم يكن عدد
اولى فيلزم ان لا يحصل في الوجود اما الله لا نهاية لها وهو محال او ان لا يوجد الا الواحد
وهو المطلوب ومثال الثاني ان يقال ليس تعلق علم الله تعالى ببعض المعلومات
اولى من تعلقه بالباقي فاما ان لا يتعلق بشيء من المعلومات وهو باطل لما بينا انه
تعالى عالم بالكل فانه واما ان يتعلق بالكل وهو المطلوب واعلم ان هذه المقدمة ضعيفة
لان قول القايل ليس عدد اولى من عدد ان كان المراد منه عدم هذه الاولوية
في الذهن فهذا مسلم الا ان هذا لا يفيد الا توقف الذهن وتبلد العقل وان ارتد به

عدم هذا الوجوب بغير الامكان فهذا ممنوع وبالجملة الدلالة عليه والمقدمة الثانية
انه ربما يشتبه على بعضهم الامكان الذهني بالامكان الخارجي مثاله ان الانسان اذا سمع
في اول الامر ان العالم قديم او حادث وقف عقله عما هنالك الدليل وقال يجوز
ان يكون قديما ويجب ان يكون حادثا واما الجواز الخارجي فهو كقولنا هذا الجسم
يجوز ان يتحرك في مكانه ويجوز ان ينتقل عنه فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل جوازا
خارجيا نعني ان العقل قاطع بانه لا امتناع في وجود هذه الحالة ولا امتناع في عدمها
فثبت ان الجواز بالمعنى الاول مغاير للجواز بالمعنى الثاني فيجب على العاقل
ان منع لفظ الوجوب والممكنة الخ ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم
على الوجود بالوجوب المتأخر عن الوجود فانا اذا حكمنا على شيء بانه يمكن وجوده وعدمه
فربما يقال ادعاء هذا الامكان محال لان هذا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما
فان كان موجودا فوجوده يغني عن امكان عدمه لانه حال كونه
موجودا لما امتنع ان يكون معدوما فكيف ينقل ان يقال في هذه الحالة يمكن
ان يكون معدوما واما ان كان معدوما فعدمه يغني عن امكان
وجوده واذا كانت الحقيقة والماهية رابطة بين الوجود وبين العدم وكان كل واحد منهما
منافيا لحصول الامكان للآخر لم يمتنع ان تكون الماهية محكوما عليها بالامكان
والجواب عنه ان هذا مغالطة وذلك لان الوجوب وجوبان وجوب متقدم على الوجود
ووجوب متأخر عن الوجود اما الوجوب السابق المتقدم على الوجود فهو
عبارة عن كفاية الشيء في الوجود حال ما تكون الماهية موصوفة بالوجود
بالوجوب واما الوجوب المتأخر فهو ان الشيء اذا صار موجودا كان وجوده منافيا
لعدمه وما نافى شيئا عدمه وامتنع ارتفاع العدم عنه فهو واجب وهذا الوجوب متفرع على
الوجود وهو متأخر عليه ثبت ان الوجوب الاول متقدم على الوجود وان الوجوب الثاني
متأخر عن الوجود واذا عرفت هذا فنقول هذان الوجوبان غير متلازمين بل انه
يجوز ان يكون حقيقة الشيء من حيث انها هي قابلة للوجود والعدم الا انها متى وجدت
كان وجودها واجبا بالغير وعدمها واجبا بالغير واذا ثبت هذا فنقول انا ادعينا في الوجوب بالمعنى
الاول وانتم اثبتم الوجوب بالمعنى الثاني وبين الامرين فرق دقيق ميز بينه
الانسان لم يحصل عليه الخلاص عن كثير من الاغلاط ولكنا ربما اشرنا كل مرة الى الملخص
في تقريب المقدمات التي بها المبادي قال الشيخ واعلم ان البرهمان ما كان الحد الاوسط سببا لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة

تعلقت بها النار وكل خشبة تعلقت بها النار فهي محترقة فهذه النتيجة محترقة والذي يعكس
هذا البرهان دليلا ولا لتفسير قال رضي الله عنه العلم بثبوت الاوسط للاصغر
يوجب حصول العلم بثبوت الاكبر للاصغر فالبرهان اما ان يكون برهان لما او برهان
ان كنا ان هذا علي فسميت احدهما ان يقال كما ان ثبوت الاوسط للاصغر في الذهن اوجب
ثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فكذلك ثبوت الاوسط للاصغر في نفس الامر يوجب
ثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر والثاني ما لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو الذي
يدل البرهان ان هذا التقديم العلة الذهنية شرط لتحقق العلة الخارجية ومثاله ما ذكره
الشيخ في الصفر من الخشبة والاوسط كما سنة النار فالاكبر هو الاحتراق فحصول
هذا الاوسط لهذا الاصغر هو العلة لحصول الاحتراق الذي هو الاكبر للخشبة التي هو الاصغر
ثم هاهنا دقيقة وهي انه يجب ان يقال ان الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر
ان يقال الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فانا لو فرضنا ان الاوسط كان معلولا
لوجود الاكبر لما كان علة لحصول ذلك الاكبر الذي هو في الاصغر فهذا
هذا البرهان يدل على ان الاوسط لا يكون معلولا لوجود الاكبر لا انه
علة لحصول ذلك الاكبر في الاصغر واما القسم الثاني وهو ان يكون الاوسط
علة لحصول الاكبر في الاصغر فهذا هو المسمى بين قياس الا انك كنا قد الخشبة محترقة وكل
محترق فنحن سنتنا الان فان كونه محترقا لما كان علة لتعلق النار به لا جرم
عرفنا بهذا البرهان فحصول الخشبة الموصوفة بالاحتراق وبيان هذا
القياس من وجهين الاول ان يقال لما كان الاوسط علة لحصول الاكبر في
الاصغر في الذهن وجب بحكم العقل ان يكون الاوسط علة لحصول الاكبر في
الخارج فلما كان البرهان اللمي يفيد اليقين بان ثبوت العلة يوجب ثبوت المعلول علم
من هذا ان البرهان اللمي يفيد اليقين بان العلة الخارجية يجب حصولها عند حصول
من مقدمات قال الشيخ الممكنات اي محمولات اي من مقدمة لموضوعاتها كالحيوان
للانسان او خاصة لها او لجنسها من غير ان يدخل في جنسها كالاستقامة للخط والمساواة
له والكريات في البدهيين اكثر ما هي من الامور اللائقة بالبرهاني قال رضي الله عنه
اعلم ايدك الله ان اجزاء العلم البرهاني ثلثة الموضوعات والمطالب
والمبادي والمبادي هي المقدمات التي بها يبرهن على صحة المطالب واعلم
ايضا ان محمولات المقدمات البرهانية يجب ان يكون ذاتية اذ لا يمكنك ان
يعرف ان الثاني له تقدما ان احدهما ان يكون جزء الملزوم وهو المراد من قولنا

الثاني هو المقوم والمحمول الخارج عن الماهيه الذي يعرض للشيء رابيب امر
اعم منه كقولنا الحيوان متحرك فان الحيوان اذا استعد يقتبل صفة المتحرك به لانه حيوان
بل لانه جسم وكونه جسما اعم من كونه حيوانا واما الذي يعرض للشيء بسبب امر اخص
منه وكقولنا الحيوان ضاحك فان الحيوان اذا استعد لقبول الضحك لانه حيوان
بل لانه انسان وكونه انسانا اخص من كونه حيوانا اذا عرفت هذا فنقول المحمول
الخارجي الذي يعرض للماهيه بسبب امر اعم منه او بسبب امر اخص منه فهذا لا شبهة
عرضا ذاتيا فاما المحمول الخارجي الذي يعرض للماهيه رابيب امر اعم منه ورابيب
امر اخص منه فهذا نشرحه بالقرض الثاني واعلم انه فرق بين ان يقال هذا المحمول
اعم من المفروض وبين ان يقال هذا المحمول عرض لهذا الموضوع بسبب امر اعم
منه فالشرط في كون العرض ذاتيا للموضوع ان يكون ذلك العرض لذلك الموضوع
بسبب امر اعم من ذلك الموضوع فاما ان كان ذلك العرض اعم من ذلك الموضوع
بذلك القدر فما لم يحس به واذا عرفت هذا فنقول المحمول المطلوب البرهاني رابيوزان
يكون ذاتيا لمعيب الثاني المقوم او في محمول المطلوب البرهاني لا بد وان يكون
مشاركا للشيء لموضوعه والمحمول الذي يكون ذاتيا متقدما لا يكون مشاركا للشيء
لموضوعه فثبت ان محمول المطلوب البرهاني لا يمكن ان يكون ذاتيا بمعيب الثاني
المقوم بل يجب ان يكون ذاتيا بالقسم الثاني من قولنا وذلك مطلوبه فانه رابما يكون
اثباته للشيء بالمقدمتين ورابما يكون اثباته بحدود تلك المقدمتين ذاتيا بمعيب المقوم
وذلك لانه اذا كان الاكبر بينا للاوسط متقدما للاصغر كان هذا
الاكبر متقدما لمفهوم الاصغر ومفهوم الاصغر مفهوم مقوم يلزم ان يكون الاكبر متقدما
الاصغر فيلزم ان يكون محمول المطلوب البرهاني متقدما لموضوعه وقد قلنا ان
ذلك محال وهذا يبطل هذا الشق فثبت بهذا ان المحمول
في كتب المتقدمين ذاتيا بالمعنى الثاني او يكون المحمول في احدى المقدمتين ذاتيا
بمعيب المقوم وفي الثانية ذاتيا بالمعنى الثاني حتى يلزم المحمول المذكور في هاتين
الجهتين آخذ متعلق بلفظ الكتاب وهذا ان الشيخ قال والكبريات في البراهين اكثرها
من الامور الغريبة بالمعنى الثاني ولقائل ان يقول ما السبب في ان خص الشيخ
هذه الاكثرية بالكبرى دون الصغرى فالجواب انا بينا فيما يتقدم ان اقوى المقدمتين
القياس هو الكبرى فان فرضنا كون الاكبر متقدما للاوسط وفرضنا كون الاوسط عرضا
ذاتيا للاصغر فههنا ان كان بين ذلك الاوسط لذلك الاصغر بينا كان العلم

بحدود ذلك الاكبر ايضا لان ذلك الاصغر بينا وحينئذ يصير القياس لغوا وان كان بحدود
ذلك الاوسط لذلك الاصغر بينا وحينئذ يكون المخاطب الى اسناده بالقياس مواثبات
ذلك الاوسط لذلك الاصغر وحينئذ يصير هذا الاوسط اكبر ويصير الاكبر الاول لغوا فعلمنا
انه متى كان الاكبر متقدما للاوسط وكان الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر كان هذا
القياس كالغوا اما اذا كان الاكبر عرضا ذاتيا للاوسط وكان الاوسط متقدما للاصغر
فههنا المعلوم بالجملة اضعف متقدم القياس وذلك رابما يصير صورة النتيجة
معلومة فالحرم كان عقد شكل هذا القياس مشتملا به فظهر انه متى كان احد
متقدمتي القياس عرضا ذاتيا فان الاولى ان يكون هذا المعنى في الكبرى رابع
الصغرى. قال الشيخ لكل علم بد هاني شبيه موضوعه كالمقدار
للهندسة ومبادية مقدمات او حدود وربما كان من المبادي عيب بين بنفسه
فانه يجب ان يتبين في علم اخر ومبادي كل علم المطلوب وربما صارت المطلوبات مقدمات
لمطلوبات اخر في علم اخر. قال صاحب الكشف قال رضي الله عنه يستثنى قليلا
ان الغرض منه معلوم وذلك لانا قد ذكرنا ان اجزاء علوم البراهين ثلثة المقدمات
والمبادي والمطالب اما الموضوع فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية
وقد عرفت ان العرض الذاتي كالمحدب والمقعر للمقدار للهندسة فان المقصود من
علم الهندسة البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار واما المبادي فهي المقدمات
التي يمكن اقامة البرهان على المطالب وهذه المقدمات ما لم يصر مشتملة فانه لا
يمكن اثبات المطلوب بها وتلك المقدمات رابما كان قليلها الا بعض مقدر موضوعاتها
ومحمولاتها بالحمل مقصورا بها على ما ذكر في حدوده فالمبادي هي هذان القسمان اعني
الحدود المحققة لماهية موضوع العلم ولماهية موضوع المقدمات وما هية محمولها
والمبادي تلك المقدمات فهذا هو المراد من قوله ومبادي له مقدمات وحدود
وتقريب الكلام ومبادي العلم وهي اما مقدمات او حدود محققة لماهية مفردات
تلك المقدمات واما قوله وما كان من المبادي غير بين بنفسه يتبين في علم
آخر فاعلم ان غرض الشيخ منه اجراء الكلام على سبيل الاغلب فاما على الحكم الحقيقي
فليس بصواب وذلك لان للمبادي اما ان يكون مبادي لجميع مسايل ذلك العلم
واما ان يكون مبادي لبعض مسايل ذلك العلم فاما الذي يكون مبدا لجميع
مسايل ذلك العلم فانه يمكن تبيينا بذاته فلا بد من تبيينه ورابما كان من شان ذلك
العلم فانه لم يمكن تبيينا بذاته فلا بد من تبيينه ورابما كان يتبين في ذلك العلم انا لما

فرضناه مبدا لجميع مسايل ذلك العلم فرضنا معه ذلك المسئلة من مسايل ذلك العلم
لزم كون الشيء الواحد مبدا لنفسه ومغرفا لنفسه وذلك محال فلم يبق الا ان يبين
في علم آخر ثم ذلك العلم الآخر اما ان يكون علما يمكن اثباته الا بمبدا العلم او لا
يكون كذلك محالا وباطلا والا وقع الدور على ما فرضنا من المبدا مبدا لجميع هذا العلم
وفرضنا هذا العلم مبدا لذلك العلم الآخر فاذا فرضنا ذلك العلم مبدا لاثبات هذا
المبدا افتقر كل واحد منهما الى الآخر فيلزم الدور وهو محال فثبت انه لا يمكن بيان
مبدا هذا العلم الا في علم آخر يكون ذلك العلم غنيا في ثبوته عن هذا العلم فيكون
حينئذ ذلك العلم اقدم في رتبة المعلومية من هذا العلم واما ان لم يكن ذلك
المبدا مبدا لجميع مسايل ذلك العلم بل لبعض مسايله فهذا لا يمنع اثبات هذا المبدا
في ذلك العلم بعينه بشرط ان لا يدور وذلك من ان يكون لهذا العلم مبدا آخر غني
ببعض مسايله ثم ان ذلك البعض من مسايله نفي باثبات هذا المبدا ثم ان هذا
المبدا نفي باثبات مسايل اخر الى غير النهاية فهذا الطريق لا يمكن اثبات شيء من مبادي
علم من ذلك العلم بعينه واما قوله ومسايل من المطلوبات فقد قال رضي الله عنه
لما ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة المقدمات والمبادي والمطالب والشيخ
ذكر بعض اقوال المقدمات والمبادي ليرد فيه هذا الكلام ومن تمام في المطالب
وهي التي بها وذكرنا ان تلك المطلوبات بالصارت مقدمات لمطلوبات اخر في
والا مندحم قال له انا اذا رتبنا قياسا لانتاج مقدمة فاذا حصلت تلك النتيجة فربما
جعلناها مقدمة في انتاج مطلوب اخر ثم هاهنا بحث وهو انه لا شك ان النتيجة
التي تكون نتيجة لقياس قد يكون في الاكثر جعلها مقدمة لقياس اخر الا انه
هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة في قياس اخر فان هذا الامكان ان كان
من اللوازم فحينئذ يكون النتائج المرتبة بعضها على بعض غير متناهية وذلك ان
المنتج علة للنتيجة بالذات والعلة متميزة عن المعلول بالذات فاذا ههنا علل
ومعلولات مترتبة بالذات لا اول لها ولا اخر لها وذلك محال ويمكن ان يقال لها
اوايل وهي البديهيات لكنها اخر لها قلنا هذا انما قام على انه يجب ان يكون
للعلل والمعلولات علة اولى ليس قبلها شيء لكنه لم يقم على انه يجب ان يكون فيها
معلول اخير ليس بعدها شيء **قال الشيخ**

لنفسه قال رضي الله عنه ذكر الشيخ في باب كيفية ان المطالب كثيرة الا ان
اصولها اربعة اثنان للتصور واثنان اخران للتصديق اما الذان للتصور فهما
قولنا ما وقولنا اي اما مطلبا ما فتارة يطلب به شرح الاسم وتارة يطلب به شرح
الحقيقة اما مطلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ورايفهم معناه فانه
يقول ما موضوعه ان يبين له ما هو المراد من ذلك اللفظ واما طلب الحقيقة
فهو كما اذا علم مثلا ان الملك شيء موجود في نفسه فيقول ما هو وموضوعه ان يذكر
له على التفصيل مجموع اجزاء ماهيته ثم ان الشيخ ذكر في هذا المقام ان طلب الحقيقة اما
ان يكون بالكنه او بالوجه وذلك لان تعريف الحقيقة اما ان يكون بالاجزاء المتوغلة
فيها واما ان يكون بالامور الخارجة عنها واما ان يكون بما يتركب من الشيئين او
اكثر بالاجزاء الماهية فاما ان يكون تعريفا للمجموع اجزاءها وهو الحد التام او
ببعض الاجزاء المساوية لها في العموم والخصوص وهو الحد الناقص واما التعريف بالامور
الخارجة فهو الرسم التام والناقص واما التعريف بما يتركب من الشيئين فهو الرسم التام
ولما مطلب اي فالمراد منه طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه في امور من الامور
كما اذا قيل اي حيوان هو فالمراد منه ان يبين ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر
الاشياء المشاركة له في كونه حيوانا فهذان المطلبان معدان لطلب التصور واما
المطلبان المعدان للتصديق فاحدهما مطلب هل وهو على قسمين احدهما هل الشيء
في نفسه موجود ومعدوم وهذا هو المسمى بالهل البسيط والثاني هل الشيء متصف
بصفة كذا نحو هل الله موجود فهذا هو الهل المركب واعلم ان ما الطالبة لشرح الاسم متقدم على هل
البسيط فان الشيء ما لم يعرف معناه لا يمكن ان يقال هل هو موجود او معدوم واما
الطالبة للحقيقة والماهية متاخر عن الهل البسيط فان الشيء ما لم يعلم انه موجود
استحال ان يقال ما حقيقته وما ماهيته فان المعدوم المحض لا ماهية له ولا حقيقة
له البتة واما مطلبا لم فهو ايضا على وجهين وذلك لانه اما ان يطلب له علة الحكم
الذهني او علة الامر في نفسه مثال الاول ان يقال لم قلت ان الامر كذا فههنا
اذا ذكر المشكك ما يدل على نتيجة كلامه ومثال الثاني ان يقال لم كان الامر في
نفسه لذلك فههنا ما لم يذكر السبب المؤثر فيه في نفس الامر فانه لا يحصل عند العقلة
ثم قال الشيخ في باب كيفية وههنا مطالب اخر سوى هذه الاربعة وهي قولنا اين
ومتى وكيف وكم الى انها في الحقيقة راجعة الى مطلبا هل المركب واما باقي هذا الكتاب

فايد ذكر مع هذه الاربعة وهي قولنا مطلبا غايبا ومن مطلب كيف وتذكر البقية فان كان
انما تذكر البقية لانها في الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركب فمطلب كيف ايضا كذلك
فلم ذكره وان كان انما ذكر مطلب كيف لانه في الظاهر مطلب اخص مغايب لمطلب هل فلم
تذكر مطلبا كم وبين ومتى فاما ذكر هذا المطلب وتذكر البقية فالسبب فيه غير معلوم

فصل في طوبيقا ومن القياس الجدلي

قال الشيخ اعلم ان هذا
الفصل يشتمل على مسايل ه المسئلة الاولى في تقسيم القياس الى اقسام الخمسة و
هي البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر ومن الناس من قرر هذا الحصر
فقال القياس اما ان يكون مركبا من مقدمات واجبة البثوت ومن البرهان او
من مقدمات اكثرية الثبوت وهو الجدل او من مقدمات متساوية الثبوت وهو
الخطابة او من مقدمات اقلية الثبوت وهو المغالطة او من مقدمات ممتنعة الثبوت
وهو الشعر والشيخ لم يذكر هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه الاول ان القياس
المركب من المشهورات او المسلمات لا شك انه جدلي ثم انه ليس من شرط المشهور
ان يكون اكثري الصدق بل قد يكون واجب الصدق وقد يكون واجب الكذب
باطلا فقد وجدنا قياسا جدليا من غير ان يكون من مقدماته اكثرية الصدق والثاني انه
ان كان كل قياس جدلي مشروطا بكون مقدماته اكثرية الصدق فحينئذ يجب على
الجدلي ان يبحث في كل مقدمة انها هل هي بحيث هي اجمع من المتساوي الصدق ليتيسر و
يجوز ان تكون صادقة في العادة ومعلوم ان ذلك مما يصعب اعتباره ه الثالث ان
الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة فان كان جدليا فقد فسد قولهم انه لا يكون
جدليا الا اذا كانت مقدماته اكثرية الصدق وان لم يكن جدليا وجب ان يكون هذه
الصناعة عند صناعة اكثرية الصدق وان لم يكن جدليا وجب ان يكون هذه الصناعة
صناعة مغايرة للصنايع الخمس الباقية وذلك عندنا باطل فثبت ان الذي قالوه
باطل واذا فسد هذا التقسيم فنقول القياس قد تشترك بين الصنايع الخمس واثنان
منها او اكثر منها بحسب الامر ليس بحسب صورة القياس بل بحسب مادته فانه
ان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كان برهانا وان كان مؤلفا من المشهورات
والمسلمات كان جدليا وان كان مؤلفا من المظنونات من غير امتناع كونها مشهورة
او مسلمة كان خطابة وان كان مؤلفا من مقدمات شبيهة بالحق مع انها لا تكون حقة
وشبيهة بالمشهورة وان تكون مشهورة كانت من سنخ سفسطايه وان كانت مؤلفة من المخيلات

كانت شعرية واعلم انا اذا قسمنا القياس الى هذه الاقسام المتغايرة بتلك الطريقة لم يكن
تقسيم القياس الى هذه الانواع الخمسة تقسيما دايرا بين النفي والاثبات بل تقسيما بحسب
الاستقراء والوجدان ه المسئلة الثانية في بيان ان القياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات لم يسمه بالقياس الجدلي وتقايل ان يقال ان لفظ الجدل مشعر بالمنازعة
والمخاصمة فان المناظرين اذا لم يكن بينهما مطلقة ومنازعة لم يكونا متخاطبين على
سبيل قدح زند القايدة لم يحسن ان يقال انهما يتجادلان فالسبب في تسمية القياس
المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلي يقول السبب فيه امور
احدها ان المشهورات قد لا تكون حقة وربما تتضمن الخصم لكونها غير حقيقة فينازع فيها
او ان كانت حقة لكن حقيقتها لا يكون معلومة بالبديهة فلا جرم يمانع فيها والثاني ان
كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا فان من اراد ان يمنع غيره من السفسطة و
تبديل الاحوال وقال في البثات بثات وهذه الكلمة محمودة مشهورة وان اراد
النفي عينه في السفر والحركة قال في الحركة تركه وهذه الكلمة ايضا محمودة مشهورة وهذا
متناقضان فثبت ان التمسك في اثبات مطلوبه بالمشهورات والمسلمات في معرض ان
ينازعه خصمه من هذه الجهات وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور الذي تمسك به
على المشهور الذي عارضه خصمه وبهذا الطريق سقط ابواب المنازعات والمخاصمات
فلما كان المعول عليه في اثبات مطلوبه على المشهورات والمسلمات رأيتك في اكثر الامر
من هذه المنازعات والمخاصمات لاجرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل وهذا
بخلاف البرهان فان التعويل هناك على اليقينيات واليقينيات لا يقع بينها و
بين خصمه فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة وبخلاف الخطابة فان مقاصد
الامر فيها على ان يصدق المستمع كل ما ذكره الخطيب وتقول انه احسنت واصبت
فان عدل عن هذا الطريق الى القتل والقتال والمولى والجدل فحينئذ يغلب
الخطابة جدا ويخالف السوفسطايية فان فيها ولا المنازعة عما لا اصل له من القدرة
على الاحتراز عن الغلط او القدرة على ايقاع الغلط فثبت ان تسمية القياس المؤلف
من المشهورات والمسلمات بالجدل تسمية موافقة للغوه المسئلة الثالثة في تحديد
الجدل قال الغزالي رحمه الله في كتابه الذي صنفه في جدل الفقها الجدل منازعة
تجري بين متناظرين لتحقيق حق او ابطال باطل قال رضي الله عنه هذا التعريف
مختل من وجوه الاول ان المقصود من المناظرة ان كان هو تحقيق الحق و
ابطال الباطل فحصول المنازعة هناك ممتنع وذلك لان الكلام الذي يذكره احد

فائدة ذكر مع هذه الاربعة وجها فقد لما مطلبا خاصا وهو مطلب كيف وترك البواقي فان كان
انما ترك البواقي لانها في الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركب فمطلب كيف ايضا كذلك
فلم ذكره وان كان انما ذكر مطلب كيف لانه في الظاهر مطلب اخص مغاير لمطلب هل فلما
ترك مطلبا كم وابن ومتى فاما ذكر هذا المطلب وترك البواقي فالسبب فيه غير معلوم

فصل في طريقا وهو القياس الجدلي قال الشيخ

القياس الجدلي متقدم تارة على [illegible]

اعلم ان هذا الفصل مشتمل على مسائل، المسئلة الاولى في تقسيم القياس الى اقسام الحمة و
هي البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر ومن الناس من قرر هذا الحصر
فقال القياس اما ان يكون مؤلفا من مقدمات واجبة الثبوت وهو البرهان او
من مقدمات اكثرية الثبوت وهو الجدل او من مقدمات متساوية الثبوت وهو
الخطابة او من مقدمات اقلية الثبوت وهو المغالطة او من مقدمات ممتنعة الثبوت
وهو الشعر واعلم ان تقسيم هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه الاول ان القياس
المركب من المشهورات او المسلمات لا شك انه جدلي ثم انه ليس من شرط المشهور
ان يكون اكثري الصدق بل قد يكون واجب الصدق وقد يكون واجب الكذب
باطلا فقد وجدنا قياسا جدليا من غير ان يكون مقدماته اكثرية الصدق والثاني انه
ان كان كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته اكثرية الصدق فحينئذ يجب على
الجدلي ان يبتدئ في كل مقدمة انها هل هي بالحري من المشهورات حتى يصير او
يجد ذلك ان تكون صادقة في الكل ومعلوم ان ذلك مما يصعب اعتباره والثالث ان
الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة فان كان جدليا فقد فسد قولهم انه لا يكون
جدليا الا اذا كانت مقدماته اكثرية الصدق وان لم يكن جدليا وجب ان يكون هذه
الصناعة على صناعة اكثرية الصدق وان لم يكن جدليا وجب ان يكون هذه الصناعة
صناعة مغايرة للصنايع الخمس القياسية وذلك عندنا باطل فثبت ان الذي قالوه
باطل واذا فسد قول المقسم فقول القياس قد تشترك بين الصنايع الخمس واثبات
كل واحد من هذه الخمسة عن الاخر ليس بحسب صورة القياس بل بحسب مادته فانه
ان كان القياس مؤلفا من اليقينيات كان برهانا وان كان مؤلفا من المشهورات
والمسلمات كان جدليا وان كان مؤلفا من المظنونات من غير اعتبار كونها مشهورة
او مسلمة كان خطابيا وان كان مؤلفا من مقدمات شبيهة بالحق مع انها لا تكون حقة
او شبيهة بالمشهورة وليست مشهورة فان كانت مؤلفة من المخيلات

كانت شعرية واعلم انا اذا قسمنا القياس الى هذه الاصناف المتغايرة بهذه الطريق امكنت
تقسيم القياس الى هذه الانواع الخمسة تقسيما دايريا بين النفي والاثبات بل تقسيما بحسب
الاستقراء والوجدان، المسئلة الثانية في بيان ان القياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات لم يسمى بالقياس الجدلي وقايل ان يقول ان لفظ الجدل مشعر بالمنازعة
والمخاصمة فان المناظرين اذا لم يكن بينهما مخاصمة ومنازعة بل كانا متخاطبان على
سبيل تفاوض فقد زال الفايدة فلم يحسن ان يقال انها تجادلان فلا جرم لم يسم القياس
المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلي فنقول السبب فيه امور
احدها ان المشهورات قد لا تكون حقة وانما تكتسب الحقية لكونها غير منازع فيها
واما ان كانت حقة لكن حقيقتها لما كانت معلومة بالبديهة فلا جرم يقل النزاع فيها والثاني ان
كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا فان من الجائز ان يمتنع غير من السفسطي
تبديل الاحوال وقال في الثبات ثبات وهذه الكلمة محفوظة مشهورة وان اراد
الثبات بعينه السفر والحركة قال في الحركة تركه وهذه الكلمة ايضا محفوظة مشهورة وهما
متغايران فثبت ان التمسك في اثبات مطلوبه بالمشهورات والمسلمات في معرض ان
يتنازعه خصمه من الجهات وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور الذي لمشكه
على المشهور الذي عارضه حتى وهذا الطريق يفتح ابواب المنازعات والخاصمات
فلما كان المعول في اثبات مطلوبه على المشهورات والمسلمات رأينا في اكثر الامر
من هذه المنازعات والخاصمات فلا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل وهذا
خلاف البرهان فان التعويل هناك على اليقينيات فتقل المنازعات فيها وربما
يعارض فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة وتخالف الخطابة غالب ما ذكرناه
الا من حيث انها يجب ان يضاف المستمع كما ذكره الخطيب وقول انه اضيفت واضيفت
فان عدل عن هذه الطريق الى الفعل وقال والمراد من الجدل هو الذي يحتاج فيه الى
المخاطبة جدا وخالف السوفسطايية فان غرضهم هذا المنازعة حتى لو تركت المنازعة
على الاحوال او النقدة على ايقاع الغلط ثبت ان تسمية القياس المؤلف
من المشهورات والمسلمات بالجدل تسمية مطابقة للغوية المسئلة الثالثة في تحديد
الجدل قال الغزالي رحمه الله في كتابه الذي صنفه في جدل الفقها الجدل منازعة
تجري بين متناظرين تتعلق بتحقيق حق او ابطال باطل قال رضي الله عنه هذا التعريف
مختل من وجوه الاول ان المقصود من المناظرة ان كان هو تحقيق الحق
ابطال الباطل فحصول المنازعة هناك ممتنع وذلك لان الكلام الذي يذكره احدهما

اما ان لا يصير مقدمة للنافع او يصير فان لم يصر كذلك فانه يمتنع ان ينازعه فيه بل اقصى ما في الباب ان يقول ما فهمت هذا الكلام فاذكره بطريق يحصل الفهم واما ان صار مقدمة فاما ان تقطع فيه بالصحة او بالفساد او يتوقف في الامرين فان قطع بالصحة فلا نزاع وان قطع بالفساد فلم يبق الا ان يذكر وجه الفساد فعاد القسم الاول ومعلوم ان المستدل اذا لم يعلم انه ينازعه فيه بل طالب بالتفهم وان فهمه فاما ان يقطع بالصحة او بالفساد او يتوقف وبالجملة فاذا ناظر انسانا وكان مقصوده بها طلب الحق فقط امتنع ان يقع بينهما منازعة بل لا يخرج الحال عن احد امور ثلثة اما الاعتراف واما التفهم واما التوقف فثبت ان كون المعارضة راجعة الى تحقيق الحق وابطال الباطل يمنع من ان تكون المنازعة الثاني ان تحقيق الحق يشتمل على ابطال الباطل لان الحكم على الشيء بانه باطل حكم حق وكان مقصود هذا الحكم تحقيق الحق فثبت ان تحقيق الحق يشتمل على ابطال الباطل والثالث ان الطبيب انما يكون طبيبا لانه حصلت له ملكة المعالجة لا لكونه مشتغلا بالعلاج وكذلك الجادل انما يكون مجادلا لانه حصلت له ملكة المجادلة لا لاشتغاله بهذا العمل والدليل عليه انا لو فرضنا انسانا في غاية الحماقة والبعد عن الفهم لو نقادنا وشاهدنا تعرض لتحقيق حق او ابطال باطل مع ان لحاله ينتج دائما ذلك يقال ما احمقان فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة فثبت ان هذا التعريف يشتمل على الدور ان الجدل قد يجيء لتحقيق الباطل وابطال الحق الا ترى قوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا فعلمنا انه ليس من شرط كونه جدليا ان يكون مشاغبة راجعة لتحقيق حق او ابطال باطل فثبت ان هذا التعريف مختل والصحيح ان يقال الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة او مسلمة لانتاج نتيجة ظنية وانما قلنا صناعية حتى يتناول القياس والاستقراء واما ان مثل هذه الصناعة كيف سميت بالجدل فقد شرحناه اما الحكيم الاول فقال الجدل تحصيل صناعة تمكننا بها ان نأتي بالحجة على كل ما يوضع مطلوبا من متبدات ذايعة وان يكون اذا لجينا لم يوجد شاشانيا نقضه به وضعنا قال والصناعة ملكة نفسانية نقتدر بها على استعمال مشهورات تحفظ من الاعراض على سبيل الاجادة صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها وليس من شرط من

العشاغبة ان يكون الذي اخذ يركب قياسا او يحلل قياسا مذعنا لما يركبه او يحلله بل يجوز ان يكون مذعنا لنقيضه او غير مذعن لا هذا ولا ذاك فلا يجب ان يكون المشاغب والجادل مطلقا بل بحسب الامكان فكذا هذا الحد لا يتناول الجدل المطلق من كل الوجوه بل بحسب الامكان والمسئلة الرابعة في شرح الحدود اعلم ان حد كل شيء عند المشغوفين بالمسائل فيه منافع بالغة من بعض اما الثابت فامور والاول وهو الفايدة الكبرى ان مصالح المعاش في الدنيا والحرفة التي الباعتماد راسخ في ثبوت المبدا والمعاد على اعتقاد الراسخ في ثبوت المبدا ليتمكن الباعتماد بثبوت موجود واجب الوجود لذاته منزه عن الشبيه والضد من جميع صفات الحدوث والامكان وعلى هذه العقايد ان لم يكن مستند براهين متينة وحجج محققة وقواعد مبرهنة بالبال وان توقفنا في الاحاطة بالبراهين اليقينية بحيث لا يرد علينا شك ولا وقوف عليها فلا شك ان ورود الشرع بها يقوي ثبوت المعارف تلك العقايد في النفوس ويجعلها مستقرة عندها ويجعل الانسان مستعدا لان يقبل ما يلقى اليه من الدلايل ويسرع في الانقياد لها ويسكن القلب الى ان المعارف الحقيقية لا تحصل الا بالدلايل اليقينية فيصير ذلك سببا لان يتفرغ للنظر في الدلايل ويتشمر لطلبها ويصير ذلك سببا لان يتخلص من الدنيا والاخرة بسبب هذه العقايد فهذا فايدة عظيمة ومنفعة جسيمة ومن فوايدها ان المشغوفين بالمسائل اذا اقتدرنا على ايراد شبهات عن قلوب عوام الخلق بتشكيكات مموهة او مسئلة في ذلك نتيجة فيها غيظ والحاصل انا جعلنا هذه الشبهات الجدلية في الوجه الاول بمنزلة حصن العقايد الحقيقية في حفظ الغرض الاكرم وجعلناها في الوجه الثاني دافعة للشبهات التشكيكية العقايد الحقيقية عن قلوب الاكرمين والثالث ان بعض الحق لما بلغ في الجلاء والظهور الى حيث راينا في بعض الاشخاص انكار البديهيات لا انه لا يمكنه انكار المشهورات والمسلمات لا انه لا يمكنه انكار المشهورات فلان منكرها كالمانع مع المكابر في الامور البديهية وذلك مما يعين لانواع الخلق والبلبات فلا يلزم من امكانه انكار المشهورات بل امكانه انكار المسلمات فلان الامام على الانكار بعد الاقرار بعيد عنادا ونقصانا في الطبيعة السليمة لا سيما بالنسبة الى امة ثبت ان ابقاء الطباع العامة للقياسات المنتجة من المشهورات والمسلمات فرق لبقاء دواعي القياسات المنتجة من الاوليات فالاول ان مبادي العلوم المبينة برابدا ان لم يوضع في اوايل تلك العلوم حتى يتمكن طالب العلم من ان يتوصل بتركيب تلك المبادي الى تعرف المطالب ثم ان تلك المبادي ان خلت

عنيفة بالغلبة ثم تلك الطباع السليمة ابى قبولها فيقبل الانتباع بها وان وقفنا فيقبولها
على معرفة البراهين اليقينية عنا قد كلفنا المتعلمين اول الامر بما طاقة له به فلم يمتنع
الا ان يقرها تلك المبادي بتياسات جدلية منتقلة الى ان تبلغ قدرة على تحصيل
البراهين اليقينية واما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا النوع من التياسات امور
الاول ان هذه الصناعة يتمرن بها على الحكم على الظنون وغلبة المناظر ثانيا ان الانسان
قد ينجر عن تركيب القياسات عن المقدمات اليقينية وحينئذ يحتاج الى ترجيح
بعض المقدمات المشهورة لينتج احد النقيضين شيئ تركيب قياسا اخر ايضا من المشهورات
لينتج النقيض الاخر فيرجح احد الجانبين على الاخر شيئ ترجيحا بعد ترجيح فربما تخلص من
تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد لليقين ثالثا ان الانسان ينتفع
بتأمل هذه الصناعة في صناعة البرهان من وجهين احدهما ان هذه القياسات
الجدلية شديدة الشبه بالقياسات البرهانية ومتانة عنها بفروق دقيقة فاذا
عرف الانسان في هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة صار ذلك من اعظم المعاونات
على سهولة معرفة شرائط البرهان لان المتشابهين اذا عرف كيفية امتياز احد
الجانبين عن الاخر اعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الاخر عن الاول والثاني
ان كتب المقدمات المشهورة واعدادها اعظم من كتب المقدمات البرهانية واعدادها اذ
المشهور ما من النقيض فربما اتفق ان تركيب عن المشهورات واعدادها ان تركيب
المقدمات البرهانية ايضا وذلك حيث ياخذ في تصفح المشهورات لتعرف ما هو برهاني
وما هو غير برهاني فالرابع ان هذا النوع من القياسات احد الانواع الداخلة تحت
جنس القياس والصناعة انما تتكلم باستقصاء الكلام في جميع الاقسام الممكنة فيه فهذا هو
الكلام في منافع القياسات الجدلية المسئلة الخامسة في تعريف صناعة الجدل على
الوجه الذي كان موجودا في الزمان القديم وترجيح على القانون الموجود الذي كان موضوعا
في الزمان اعلم ان مدار امر الجدل على السايل والمجيب اما انه كان يزاد في الزمان القديم
بالسايل والمجيب غير ما يزاد بهما في هذا الزمان وذلك لانا في عرف هذا الزمان السايل هو
الذي يتبدا فيسال عن مذهبه في مسئلة يعينه فاذا اجاب ذلك المجيب وبين ما هو
مذهبه كان مجيبا وكان السايل الاول ليجيب يتبدا ويسال نفسه ويكون السايل ساكتا
فاذا انتهى المستدل كلامه فجاء السايل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلايل فتارة
يدفع مقدمات ذلك الدليل الذي ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مالوفة فهذا هو
السايل والمجيب في عرف هذا الزمان واما في الزمان القديم فكان الامر كذلك بل الرجل

اني اعرف ان له مذهبا مشهورا في مسئلة فكان يجيء ان فيبتدئ بتقرير مذهبه
كثيرة بحيث يشاهده كل واحد منها وحدها فاذا استوفاها عدد الها وركبها تركيبا ينتج نقيض
مذهب ذلك المجيب فيصير ذلك المجيب ملزما مفحما جدا الى دفع ذلك الالزام سبيلا فيقطع
هذا الوجه كانت تجري المناظرة واعلم ان المناظرة على هذا الوجه اكثر تحقيقا لجدك
على قوة الخاطر من المناظرة التي عليها عرف هذا الزمان ويدل على هذا الترجيح وجوه الاول
ان هذا السايل اذا يمكنه تسليم كل واحد من المقدمات الا ذا كان ما هو في امر بين
احدها ان يكون ما هو في تبيين كل مقدمة عن غيرها واقفا على صاحبه ينفصل كل واحد من
تلك المقدمات عن غيرها والثاني ان يكون ما هو في تركيب القياسات من المقدمات
المنافقة له واقفا على حضارة في حاله وان يكون شديد القدرة على تركيب القياسات
وان لم يكن المجيب فلا بد وان يكون بحيث يطلع على ذلك العلم حتى اذا سئل عن مقدمة
علم انه ان سلمها في اي مسئلة يفرض تسليمها وفي اي مسئلة ينفعه منعها معلوم ان مثل هذا
السؤال والجواب لا يتاتى الا من الماهر في الصناعة المحيط بجميع اطرافها وادراكها القريبة و
البعيدة واما مناظرات اهل هذا الزمان فالمجيب يقتصر على ان يسلم ما يعلم انه لا ينفعه
مقدمات تلك القياسات التي هي مذهبه ويمنع ما لا يسمع ذلك الدليل ان يقيم على الموضع الذي ينفعه
الذي ينفعه وكان ذلك دليلا على غاية ضعف هذا المجيب وهذا السايل في تلك الصناعة والوجه
الثاني في الترجيح ان الالزام والافحام يحصلان على القانون القديم في ان كان حضور المجيب
المجيب اذا سمع مقدمة فان لم يسلم الطرف النافع للسايل فقد يتبع السايل ان يسال عن سبب
الطرف النافع له فحينئذ يترك السايل قياسا من تلك المسلمات فينتج ابطال مذهب المجيب
ويصير المجيب منقطعا في الحال فظهر ان المناظرة على هذا الوجه سريعة الافضاء الى انقطاع
احد الخصمين فاما بحسب عرف هذا الزمان فالمجيب يقول ويدل على تمامه فاذا سمع السايل ذلك
عرف ان موضع الالزام انما هو من المقدمة الفلانية فحينئذ يمنع تلك المقدمة فيحتاج المجيب
حينئذ الى ان يذكر قياسا ينتج صحة تلك المقدمة وحينئذ يعلم السامع ان موضع الالزام
عاد ايضا الى مقدمة وهذا الطريق يطول الكلام ويعظم الخصام ويرتكب ما يظهر وجه الالزام
والافحام على واحد منها الوجه الثالث في الترجيح ان المستدل اذا قرر دليل نفسه وذلك الدليل
مركب من مقدمات كثيرة فهو رايي انها مسلمة او ممنوعة وكان بناء المعترض عليه على
ان يتعين ان يمنع الخصم تلك المقدمات لم يحل عرض المستدل اما على عادة القدماء
واما يسلم او تلك المقدمات فان منعها الخصم سكت او بين عليها عرضا وان سلمها
فحينئذ يبني عليها عرضه وهذا التعيين ايضا شيء من اعمالها ضايعا عبثا فثبت ان عرف القدماء

في المناظرات ... من حرف هذا الفن والمسئلة العاشرة لما بينا ان الجدلي انما تركب بأيّ
من المشهورات وجب علينا ان نبحث عن احوال هذه المشهورات ونشير اليها وهي كثيرة الا انا
نذكر بعضها في هذا المختصر فنقول ان تلك المشهورات اما ان يكون اشخاصها مطلوب
بحيث تقع في المجلس الواحد بعينه حتى يحصل اما الاقناع واما الغلبة فان امكن كذلك بل
كان انما يتم المخاطبات لحصل المقصود منها في مجلس واحد حتى لم يحتج جعل هذه المخاطبة جدلية
بل الذي جعلها تعليمية لان المقصود اذا كان من الاقناع او الغلبة فما مقصودان
حسيسان فتوقيفها على الامور الكثيرة التي لا تنتهي الا بالايام والمجالس يكون عبثا
الثاني يجب على الجدلي ان يجمع المشهورات ويحفظها ويحفظ اضدادها ونقايضها فان
الاغلب ان ضد المشهور يكون شنيعا وينتفع به في قياس الخلف في الجدل الثالث
المشهور قد يكون مشهورا جدا وقد يكون قريبا من المشهور وابعد منه رتبا كذا
الا اذا تأيد بمثال ومنه ما يكون مشهورا بالنسبة الا انه اذا اقطب بالبال جدا
آلذ من حمد راسخا في اول المرتبة والسبب فيه مناسبات بين هذا الشيء وبين الموجود
الحقيقية الرابع المحمود اشد قد يكون محمودا بحسب محمود الحق كقول الطالب فيح
العدل حسن وقد يكون بحسب طائفة كقول ان الاد تراط محمودة في الطب وارادة اشتاغرس
محمودة في الموسيقي الخامس اذا جمع الجدلي المقدمات المشهورة فلا بد من رعاية
امرين التقليل للحفظ فنكتفي بالاستقراء اما التقليل فهو ان يحتاط في ان يدخل المقدمات
الكثيرة تحت المقدمة الواحدة فان هذا يسهل على الحفظ مثلا انه اذا جمع احكاما
للمتضايفات واحكاما اخرى للمتضادات فانه يحتاج في ان يجعلها حكما واحدا عاما بحسب
المتقابلات فيكون عنده بدل تلك المتضايفات الكثيرة متضادات كثيرة واما
التكثير فهو اذا اراد استعمال تلك المقدمة في قياس خاص فالاولى ان يذكرها على
سبيل الجزئية فاذا كان عنده حكم في المتقابلات فان ذلك الى المتضادات فاذا كان
عنده حكم في المتضادات فصل ذلك الى الاضداد الجزئية فقال مثلا العلم بالحارث
البارد واجب فانا اوجبنا هذا الذي ذكرناه لوجوه الاول ان النقيضة كلما كانت اشد
جلية كانت اشد استعداد للنقل النقيض لان كل ما يريد نقضا على الجزئي فهو بالحالة
وارد على الكلي وقد يرد نقض كثير على الكلي بالامكان ويرد بها على الجزئي مثاله قول
القائل ان كان القدماء موجودا في شيء فقدمه موجود في ضد ذلك الشيء فهذه مقدمة
كلية مشهورة يسهل نقضها فان البياض موجود في الجسم وضد البياض غير موجود في ضد

الجسم اما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية فقلنا ان كان الحسن الابيض حسنا فالحسن
ابي الاعلا حسنة فان ذلك النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة لان للقايل ان يقول
انا ما ذكرت تلك الدعوى في جميع الاضداد حتى يتوجه على ذلك النقض وانما ذكرته في بعض
الصور فهي على الخصوص فلا يتوجه النقض فثبت ان ذكر المقدمة الجزئية في القياسات
الجدلية اقرب الى الحق الوجه الثاني في بيان ان المقدمة الجدلية كلما كانت اشد جزئية
كانت اقرب الى التسليم وذلك لان عند العلم بالمحسوسات اشد والشكة
بين الجزئيات وبين المحسوسات اشد من الشكة بين الكليات وبين المحسوسات
فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامة على الجزئيات اكمل واذا كان حصول التصور
للامور الجزئية اسهل عليهم من تصور الامور الكلية كان حصول التصديق
بها ايضا اسهل فاذا صارت القضية كلية محضة صارت عقلية محضة فيحتاج
المتخاطبات عليها فلاجرم يعسر التصديق بها عليهم البحث الرابع في هذا المشهور
بان نقول هذه المشهورات على اقسام فمنها ما يكون السبب في شهرتها تعلق العصبية
العامة بها لقولهم العدل جميل والظلم قبيح ومنها ما يحمل عليه الحياء والخلق
المحكمة والقوة ومنها سدة المشابهة بينها وبين القضايا الحقة في ذواتها وان كانت
يكون متباينة لتلك القضايا الحقة بفروق دقيقة لا يقف عليها اعم العالم فيظن انه
لا فرق بينها وبين تلك المقدمات الحقة فلا جرم يعتقدون بها فاذا انبههم شبه على تلك
الفروق الدقيقة فحينئذ يزول عن قلوبهم تلك القضايا ولتكثف عن اصول
القياسات الجدلية بهذا القدر ولنرجع الى تفسير المتن ه المسئلة السابعة في تفسير
ما في متن هذا الكتاب ه قال الشيخ اقيامات الجدلية مقدماتها مشهورات
وهي التي يسلمها الجمهور والواجب في الصنيع وارد القول
وهذا الكلام فيه نظر فان الاول ان يقال ان القياس الجدلي اما ان يكون مركبا
من مقدمات مشهورة والثاني ان اقسام المشهورات كم هي فقال المشهور قد
يكون مشهورا عند الجمهور وقد يكون مشهورا عند طائفة معينة وكذلك قد يختلف
شهرة فربما كانت اولية وربما كانت غير اولية ويكون محتاجة الى ان يبين وبرهن
لكن صادقة ومعناه ان المشهور قد يكون صادقا بديهي الصدق وقد يكون
صادقا برهانيا في الصدق وقد يكون كاذبا الا انه متى كان مقبولا عند الناس
مع قطعهم بكونه صادقا فهو مشهور شرعا وانما يدخل في الجدل من حيث هي
صادقة او كاذبة اولية او غير اولية بل من حيث هي مشهورة ومعناه انه لما بين ان

المشهورات قد يكون صادقا بديهي الصدق وقد يكون صادقا بديهي الصدق وقد يكون
كاذبا بين انه انما يستعمل في الجدل من حيث انه مشهور لا من حيث انه بديهي الصدق
او بديهي او كاذب فمثال كذا بين الكذب قبيح والغرض منه ذكر مثال للمشهور
ثم قال واما الثالث من الجدليين فله ان يستعمل المقدمات المسلمة من المجيب
وان لم تكن مشهورة فمعناه ان المجيب الجدلي انما يدرك قياسه من المشهورات
وان كان الجدلي انما يدرك قياسه عن المشهورات وان كان الجدلي انما يدرك قياسه
عن مقدمات تشملها من المجيب سواء كانت مشهورة او غير مشهورة فتعليل المجيب على
المشهورات ضعيف وتعليل السائل على المسلمات والمشهورات اضعف البتة ليست
بادلة وانما يصيرها عند المجيب كالاوليات لسبب التدرب والاعتياد ثم اعلم ان هذه
منه اشارة الى ان هذه المشهورات قد تبلغ في القوة والتاكد الى ان يصير ملازمة
للاوليات في القوة وان سبب هذه القوة والتاكد هو التدرب والاعتياد ثم ذكرها
سبب مجيء الدليل على ان هذه القوة انما حصلت لسبب التدرب والاعتياد فقال
حتى لا يتوهم ان نفسه خلقت في الحالة الاولى عالما كما هو شكك نفسه فيها امكنه
ان يشكك ولا يشكك في الاوليات فمعناه ان الدليل على ان هذه القوة في المشهورات
انما كان لسبب الاعتياد لان الانسان اذا فرضنا نفسه كانه خلقت الآن ولم يمارس القياسات
وراث هذه القوة عند هذا الفرض بعينه على نفسه ان الظلم قبيح ايها وبعض اولية
على نفسه ان الواحد هل هو نصف الاثنين او ربعهما فنفس هذا الفرض شاهدة في القضية
الاولى وقاطعة في الثانية فذلك ذلك على الجزم الحاصل في القضية الاولى انما حصل لسبب
الالف والعادة واعلم ان هذا هو الذي هو ملاك الشيخ في الفرق بين البديهيات
وبين المشهورات وقد ذكرناه في الكتاب البرهاني واوردنا عليه الاسئلة الكثيرة

الفصل الثامن في سوفسطيقا

اعلم ان المقدمات اذا كانت حقة
فانما اركبت تركيبا منتجا صوابا وجب ان يكون النتيجة اللازمة عنها حقة لامتناع ان
يكون الحق مستلزما للباطل وحينئذ نقول ان كان هذا القياس صحيحا في مادته
صحيحا في صورته فالنتيجة حقة كانت النتيجة لبينة حقة فوجب ان يكون ذلك الخلل اما
في المقدمات واما في التركيب فنقول ان الغلط محصور في هذين القسمين فهذا السبب
قال القياسات المغالطية مقدماتها مقدمات مشبهة او قياساتها قياسات مشبهة
بيان يكون المقدمات مشبهة ان يكون المقدمات باطلة وبيان يكون القياسات
مشبهة كون التركيب باطلا شاهد بعد ذلك تكلم في السبب الذي لاجله يظن بالمقدمة

الباطلة كونها حقة وذلك اما ان بديهة العقل الحاكم بالباطل اشتباك لم يحصل بين
تلك المقدمة الباطلة وبين المقدمة الحقة شابهة في امر فان العقل الحاكم بذلك الباطل
ثم ان تلك المشابهة اما ان تكون في اللفظ او في المعنى او فيهما فلهذا السبب قال
والمقدمات المشبهة هي التي يشبه الحق لاجل مشاركة في الاسم او مشاركة في المعنى واعلم
ان الغلط في المعنى يقع على وجوه احدها ان الشبيه اذا اشتركا بين بعض الوجوه
ظن انها تشتركان من كل الوجوه وهذا غلط فاحش والية اشار المحصل في قوله
قد يبعد الشيء عن شبيه كله ان الناظر المار في الطرق وهذا القسم من
المراد من قول الشيخ هاهنا او مشاركة في صفة من الصفات العامة وثانيها ان يكون
الحكم بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص فيظن ان ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك
الشرط وتلك الشرائط هي الامور المعدودة في باب التناقض وهي القوة والفعل
الجزء والكل والاضافة والزمان والمكان وهذه الشرائط امور متى روعيت تبين القضية
الحقة عن القضية الباطلة المشبهة بذلك الحق وثالثها حكم الوهم في غير المحسوسات
بكونها باطلا وتقريره ان كل ما الوهم اما ان يكون في المحسوسات او في غيرها اما في المحسوسات
فهو حق واما في غير المحسوسات فهو باطل فحاكم الوهم بان كل موجود فهو في الجهة
حكم باطل ثم قال الشيخ وبكاد يشبه الاوليات كل من حكم انه لا وجود لشيء ليس
في قابل الاقليم وراءه فاعلم ان المراد منه ان حكم الوهم وان كان باطلا فانه
يشبه ان يكون في القوة مثل قوة الاوليات وقد ذكرنا هذا في باب البرهان وذلك
يجب متى كان التركيب في الاشكال الحاصلة لسبب مشاركة التياس قال واما القياسات
المشبهة فهي التي تخل الشرائط المذكورة في المنتجات ثم بنى على كيفية الاحتراز عن
هذا النوع من الغلط قال طريقه ان يحضر الانسان في ذهنه ما هية الاصغر والاوسط والاكبر
مجردة عن الالفاظ بل مع صفة حقيقية تميزها عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم
ثم يركبها تركيبا صحيحا منتجا ولا يحتاج عن ان يقيم المهمل مقام الكلي

الفصل التاسع في ربط ما يقع به المغالطة

قال الشيخ القياسات الخطابية

[illegible] التفسير قال رضي الله عنه
قد عرفت ان هذه الاقسام الخمسة انما تميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة
فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات والجدل هو القياس المؤلف من
المشهورات والمسلمات والمغالطة هي القياس المؤلف من المقدمات الباطلة
التي تكون شبيهة بالحق واما الخطابة فهي القياس المركب من المقبولات او المظنونات
او المشهورات في بادي الراي وامثلة هذه الاقسام هي التي ذكرها الشيخ ثم قال
[illegible] خطابية [illegible] والتشبيه
[illegible] والمدح والذم [illegible]
التفسير قال رضي الله عنه
منفعة الخطابة هي الاقناع ثم هذا الاقناع اما ان يحاول تحصيله فيما يتعلق بالعقائد او
فيما يتعلق بالاعمال اما الاول فكما يستعان في الدعوة الى العقائد الالهية بالاقوال
الخطابية واما الثاني فهو على اقسام ثلثة الامور المشاورية والامور المشاجرية و
الامور المنافرية اما المشاورية فغايتها الاذن في نافع او منع عن ضار ويكون زمانها
المستقبل واليه الاشارة بقول الشيخ في المنع والتحضيض واما المشاجرية فغايتها الشكاية
او الاعتذار عن ظلم او حقد ويكون زمانه الماضي واليه الاشارة بقوله والشكاية
والاعتذار واما المنافرية فغايتها مدح او ذم ويكون بفضله او نقيصه ويكون
زمانه الحال الحاضر وعينا به انه لا يختص بزمان دون زمان واليه الاشارة
بقوله والمدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها ولنختم هذا الفصل بمسألة وهي ان
الناس قد اختلفوا في ان الخطابة اشرف ام الجدل والمختار ان الخطابة اشرف
والدليل عليه ان الجدل لا يفيد الاقناع الا للخواص وما للعوام والخطابة تفيد الاقناع
للعوام فيجب ان تكون الخطابة اشرف من الجدل اما ان الجدل لا يفيد الاقناع
للخواص فظاهر واما انه لا يفيد الاقناع للعوام فيدل عليه امور احدها ان الاقيسة
الجدلية دقيقة لا يصل اليها افهام العوام وثانيها ان العامي اذا صار ملزما
بقياس جدلي وعجز عن الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب لا على قوة ذلك ومع هذا
لا يعتقد دلالة القياس الجدلي اقناعا وثالثها ان الجدل جار مجرى الخصومة
والعناد فاذا اعتقد الانسان في غيره انه يحاول قهره واظهار عجزه فذلك مما يحمله على نفسه
وعدم الانقياد له وكل ذلك يدل على ان القياس الجدلي لا يحمل السامع الا على المنازعة
والمعاندة فثبت ان القياس الجدلي لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام
انما الصناعة المفيدة للاقناع هي البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين

للخواص واما الخطابة فيفيد الاقناع للعوام ولهذا قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
اي البرهان والموعظة الحسنة اي بالخطابة وجادلهم بالتي هي احسن فاخر الجدل
عن هاتين الصناعتين لما ذكرنا من وقوفه الى الغاية والجدل مفض الى المنازعة
والخصومة لما ذكرنا ولما ذكرنا ان الخطابة جارية مجرى حفظ
الصحة والجدل جار مجرى ازالة المرض ولا شك ان الاول افضل من الثاني

الفصل العاشر في قياس الطبقي ومن الشعر قال الشيخ

القياسات الشعرية هي ما مقدمات مخيلة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] التفسير قال رضي الله عنه القياس الشعري هو القول
المؤلف من مقدمات مخيلة والمحقق الكلام انه ان نظر فيه من حيث انه موزون اصل
الوزن فهو الموسيقي وان نظر فيه من حيث انه موزون بالاوزان المعتبرة في عرف
العرب فهو العروض وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من اقوال يفيد تخيلا قائما
مقام التصديق والتصديق فهو الذي من المنطق قال الشيخ
ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية فانها انما
يستعان بها في الجزئيات من الامور دون الكليات من العلوم ولنعلم ان
هذا الكلام غني عن التفسير وهاهنا انتهى الكلام في المنطقيات والحمد لله شكرا

بسم الله الرحمن الرحيم

في الطبيعيات

وهي مرتبة على فصول

الفصل الاول في تقسيم العلوم وفيه مسائل

المسئلة الاولى في تقسيم الحكمة

قال الشيخ الحكمة اشتمال النفس
[illegible] النظرية والعملية

قال رضي الله عنه لما قال ان النفس
على ما شرحه اصناف الكمالات الثانية والكمالات الاولية فذكر ما يشتمل عليه الكمالات
جملة الكمالات الثانية شيئان قوة النفس الانسانية لها قوتان قوة عاملة وقوة عالمة
اما القوة العاملة فهي التي يصدر عنها عن النفس الانسانية ادراك الاشياء على الوجه الصواب
واما القوة العاملة فهي التي يصدر عن النفس الانسانية تدبير البدن
على الوجه الاكمل الصواب والقوة العاملة اشرف من العاملة لان القوة العاملة بتلو
اثارها البدن واما القوة العاملة فانها ينقطع اثرها عند خراب البدن تنقسم
القوة العاملة كما لها الى قسمين احدهما ان يتصور الماهيات تصورا تاما كاملا والثاني
ان يصدق بالاشياء تصديقا مطابقا للامر واما القوة العاملة فكمالها في ان تدبر
البدن على الوجه الاصوب الاصلح وذلك بان يتباعد عن طرفي الافراط والتفريط
ويقف على الوسط العدل وذلك اذا عرفت ان القوة النفس الناس من
اشتمال النفس الانسانية في قوتها النظرية وذلك الاشتمال عبارة عن
ان يحصل من القوة الى الفعل في الادراك القوة النظرية والقوة بقية بحسب الطاقة
البشرية ومعنى حصولها اي اشتمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة واما كمال
القوة العملية بالكتاب المدخة الثامنة على الافعال الفاضلة المتوسطة بين طرفي
الافراط والتفريط وكلام الشيخ في هذا الكتاب مشعر بالقول الاول ومن انه جعل الحكمة
اسما للكمالات المعتبرة في القوة النظرية فقط وذلك لانه فسر الحكمة باشتمال
النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات سواء كانت من المعارف في الاشياء النظرية
او في الاشياء العملية فالحاصل ان الحكمة عندهم منحصرة بالكتاب من الادراكات فاما الكتاب
المدخة الثامنة على الافعال الفاضلة فانما جعلها جزءا من موضوع الحكمة

المسئلة الثانية في تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية

قال الشيخ واحكام [illegible]

[illegible]

قال رضي الله عنه اعلم ان يكون عالما بان للقوة نشأتين

في وجوده اما ان يكون عالما بان القوة نشأتين
وشاله على ان العالم محدث وان العالم له صانع وان الصانع قديم قادر عالم و
ان الساكرة وان النفس باقية وانها في الملكة الجلية ومثاله العلم بانه كيف يمكن
اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وان الملكات الجيدة النفسانية وكيف يمكن
ان الة المرض وتعقل الاشياء على ما هي عليه المشتمل على هذين الامرين
علم يشرف بها شرف الة به تلك المقصود من معرفتها فقط والثاني علم
يشتمل بان يكون المطلوب منه تحصيل العلم بها في الوجود او نفسه من الوجود والاول
هو الحكمة النظرية والثاني هو الحكمة العلية مع ان كل واحد منهما في الحقيقة علم واعلم ان
الحكمة النظرية اشرف من الحكمة العلية لان كل ما علم ليعمل كان العلم به وسيلة
والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء لخسة من المقصود فالعلم بالاعمال التي
ادون منزلة من المعارف الالهية والحالات القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العلية
ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير ايضا فاشتمال القوة النظرية اشرف من
اشتمال القوة العلية والكتاب الذي ناطق لحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين
قال الله تعالى حكاية عن الخليل رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فاما ادخل
الحكم تكميل القوة النظرية والمراد من قوله والحقني بالصالحين تكميل القوة العلية
وقال خطابا للكليم فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فقوله
لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى كمال القوة
العلية وقال حكاية عن حبيبنا انه قال الهمنا الله انا في الكتاب فجعلنا بينا
وجعلنا مباركا اينما كنا وكل ذلك اشارة الى كمال القوة العلية وقال خطابا مع
الحبيب فاعلم انه لا اله الا الله وهذا اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهذا اشارة الى كمال القوة العلية فثبت بهذا
البرهان ان كمال الحكمة ان كمال الانسان مصروف الى العلم وفي العمل والمسئلة الثانية
في اقسام الحكمة العلية قال الشيخ وكل واحدة من الحكمتين منها
في اقسام ثلثة فاقسام الحكمة العلية علم هذه حكمة تعلية وحكمة منزل
في خلقه وحكمة

قال رضي الله عنه اعلم ان اقسام الحكمة العلية ثلثة واقسام الحكمة النظرية ايضا ثلثة وعرف الشيخ
على هذا التقسيم في هذا الكتاب وكذلك في اكثر كتبه الا في كتاب الحكمة المشرقية فانه
ذكر فيها ان اقسام الحكمة الالهية اربعة واقسام الحكمة النظرية ايضا اربعة اما

قال رضي الله عنه اعلم ان يكون عالما بان للقوة نشأتين

المنزل المشهور المذكور في هذا الكتاب فنقول ان كل عاقل فلابد وان يكون له في فعله غرض وذلك الغرض اما ان يكون مختصا بذلك الانسان فقط ومن علم الاخلاق واما ان يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه واهل منزله ومن علم تدبير المنزل واما ان يكون عائدا الى الانسان مع جماعة الخلق ومن علم السياسة فثبت بهذا ان العلوم العملية ثلثة واما في الحكمة المشرقية فالمجعل العلوم الحكمية اربعة لان قسمها بعاد وهما علم تدبير المدينة ومعلم كيفية ضبط المدينة وغاية مصالحها وهذا العلم ايضا منقسم لان الانسان مدني بالطبع فلم يعرف كيفية بناء المدينة بتمامها واكملها على الاطلاق المختلفة والمناسبات المتباينة المتفاوتة الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد فانه رأيتها المقصود على الوجه الاولى فان هذا العلم جزء من اعلى اجزاء السياسة قال الشيخ ومبدأ هذه الثلثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية وكيفية [illegible] بالشريعة ومعرفتها بعد ذلك معرفة النفوس البشرية ومعرفة

[illegible]

قال رضي الله عنه لما بين ان العلوم العملية هي هذه الثلثة شرع بعدها في بحث آخر وهو انه رأيت لكل صناعة من شأنها ان يجري المبدأ لها وصف شيء يجري الكمال لها فهذه العلوم الثلثة لها ايضا مبادئ لها اما كمال وهي اي هذه العلوم الثلثة وكمالاتها ايضا مستفادة من الشرائع الالهية وذلك لان المقصد من بعثة الرسل الى الخلق ارشاد الخلق الى الشطر الاصوب والطريق الاصلح في الامور والاعمال فلما كانت سائر الاعمال محصورة في هذه العلوم الثلثة وجب ان يقال ان الانبياء ما بعثوا الا لتعريف مبادي هذه العلوم الثلثة والتعريف كما انها تارة ان الانبياء انما يمكنهم تعريف مبادي هذه العلوم ونصائحها كما انها تارة على الوجه الكلي مثل ان يذكروا ان من اراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني ومن اراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني

النصيحة واما على اعمال زيد وعمرو فذاك ممتنع لان الاعمال الجزئية للاشخاص الجزئية غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك التكليفات على الناس بالناس خاصة يجب عليهم تعلم تلك القوانين وذلك انما يتأتى بالقوة النظرية ثم استعمال تلك القوانين في الصورة الشخصية والوقائع الجزئية وذلك انما يتأتى بالقوة العملية فاما قوله وكمالاتها حدد لها بيقين بالشريعة الالهية فالمراد من هذا الحدود المناهي وذلك لان المناهي المقدرة في ابواب العبادات والمعاملات والزواجر لا يعرف الا من جهة الشرائع الالهية قال الشيخ فالحكمة المدنية فايدتها تعليم

كيفية المشاركة التي ينتفع فيها بحيث انتهى ص ان الناس الذين هم في مصالح الابدان ومنافع الانسان والحكمة المنزلية فايدتها ان يعلم المشاركة التي ينتفع ان يكون بين اهل منزل واحد ليتوسط به المصلحة المنزلية والمشاركة المنزلية بين زوج وزوجة وحالك ومولود وما لك وعبد واما الحكمة الخلقية فايدتها ان يعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتكميل النفس ويعلم الرذايل وكيفية توقيها لتنزه عنها النفس قال رضي الله عنه هذا العلم معزوم عنه النفس واقول المراد من الحكمة المدنية علم السياسة وبيان ان الاحوال التي تكون بين كل احد وعامة الخلق كيف ينبغي ان يكون حتى يؤدي الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد بقدر الامكان وكيف يكون حتى يكون بافضل ما ينبغي والمراد من الحكمة المنزلية بيان الاحوال التي تكون بين كل واحد وبين اهل منزله كيف ينبغي ان يكون حتى يؤدي الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد بقدر الامكان وكيف يكون حتى يكون بافضل ما ينبغي لكن ذكرت انه من ان اهل المنزل متفرق فذكر انه من الزوج والزوجة والاولاد والمولود والمالك والعبد والمراد من الحكمة الخلقية معرفة الفضايل والرذايل ليحفظ الفضايل حال حصولها ويزيل الرذايل حال حصولها واما تقديم اثبات تحصيل الفضايل على ازالة الرذايل في اللفظ لانه تقدم في المعنى ان تحصيل الفضايل على ازالة الرذايل فلان الفضيلة مقصودية بالذات وازالة الرذيلة مقصودية بالعرض وما بالذات قد يكون ما بالعرض ونظير هذا انه لما ذكر عند الطب تقدم في اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض حتى لا تحفظ الصحة حاصلة وتتردد رايته وقوله لتكميل بها لتكميل النفس وليتنزه عنها النفس وعنها في الكتاب الالهي حيث قال قد افلح من زكاها وقال قد خاب من دساها انه صدق قطعا وقد بينا برهانه المسئلة الرابعة في اقسام الحكمة النظرية وقال الشيخ واما الحكمة النظرية فاقسامها ثلثة حكمة تبحث عما في الحركة والمتحرك من حيث هو في الطبيعة والمغير وليس بحكمة طبيعية وحكمة تبحث عما اشتركت فيه الحركة والسكون من حيث هو ذو كم وليس بحكمة رياضية وحكمة تبحث عن المجرد بما هو مجرد وهي ما فوق الطبيعة وهذا ايضا مشتقة في لفظ الوجود الى المجرد في الفلسفة الالهية جزء منها وهي معرفة الربوبية قال الشيخ اقسام العلوم النظرية

والمشهور منها الجسمان انهما ملتئمة ومن الذي ذكره في هذا الكتاب واباه الحكمة المشرقيه
فزعمه انها اربعة اما انها ثلثة فبناء على قولين احدهما ان يقال المادة
اما ان تكون محتاجة الى المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم الطبيعي
وهو العلم الاسفل واما ان تكون محتاجة الى المادة في الوجود الخارجي لكنه
يمكن تعريها عنها في الذهن بمعنى ان الذهن يمكنه ادراكها مع قطع النظر عن
مادتها وهو العلم الرياضي وهو العلم الاوسط واما ان يكون منها عن المادة
في الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم الاعلى والفلسفة الاولى فاما القسم الرابع
وهو ان يكون محتاجا اليه في الذهن ويكون غنيا عنه في الخارج فذلك محال لان
يمكن هذا التقسيم واما ان حكم الذهن مطابق للامر الخارجي فيكون جهلا وراجع به
واعلم ان الحكماء اذا جعلوا العلم الاول والثاني اوسط والثالث اجلوه وذلك
لان الشرف في الاستغناء والنقصان في الحاجة فلما كان المعلوم بالعلم الاول محتاجا
الى المادة في الخارج وفي الذهن كان فيكل جهتي الحاجة فجعلوه العلم الاسفل ولما
كان المعلوم بالعلم الثاني محتاجا الى المادة في الخارج دون الذهن كان منحطا عنه
في الغنى والحاجة فلهذا جعلوه متوسطا في المرتبة ولما كان المعلوم بالعلم الثالث
غنيا عن المادة مطلقا اجمعوا على ذلك في غلبة الشرف فلهذا جعلوه العلم
الاعلى الوجه الثاني في بيان ان العلوم النظرية ثلثة فهو ان يقال الشيء اما
ان يجب حصوله في المادة او يمتنع حصوله في المادة او يجعل في المادة وتارة يجرد
عن المادة اما الذي يجب حصوله في المادة فلما ان يجب حصوله في مادة معينة
او واجب. وذلك لكل يجب حصوله في مادة ايما مادة كانت واما الغير فغير
واجب فهذه اقسام اربعة احدها الذي يجب حصوله في مادة معينة والعلم الباحث
عنه هو المسمى بالعلم الطبيعي وثانيها الذي يجب حصوله في مادة غير معينة
والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الرياضي وثالثها وهو الذي يمتنع حصوله
في المادة والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الالهي وطرفها من الشيء الذي
يكون تارة في المادة واخرى يكون مجردا عن المادة وذلك مثل الوجود والكثرة
والعلية والجزئية والعلة والمعلولية والكمال والنقصان ونحو ذلك فان المعاني توجد
تارة في الجمادات تارة في الحيوانات ثم هاهنا يختلف العلماء فمنهم من زعم ان العلوم
النظرية بأسرها هذا التقسيم الى القسم الثالث وسمى بعضهم بالعلم الالهي تشبيها
للعلم بأشرف اجزائه واعز اقسامه ومنهم من زعم ان المعلوم النظرية اربعة سمي هذا

القسم الرابع الالهي تشبيها للعلم بأشرف اجزائه واعز اقسامه ومنهم من لم يعد المعجردات حيث انه مجرد
ولما اخذ الشيخ في هذا الكتاب ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة اجزم جمع منهم
الشيخ في الفلسفة الاولى فقال وكلية تتعلق بما يعرفه يستغني عن مخالطة الغير
وذاتي لها اصلا او لما يخالطها بالعرض اما ان ذاتها مستغنية في تحقق الوجود لها وهي
الفلسفة الاولى وقال رضي الله عنه المادة والمواد يشتركان في ان ذاتها
مستغنية في تحقق الوجود لها سميناه بالعلم الاعلى وذلك لان العلة لما
حصلت تامة في المجردات كانت بالجزء كمنه عن هذه المواد الجسمانية فالجزم وجب الحاق هذا القسم
وهو الفلسفة الاولى واذا عرفت لك هذا الترتيب فاعرف ثلثة في العلية
والمعلولية فالعلية والجزئية واشتقاقها ونرجع الى تفسير الالفاظ فاما قوله وحكمة تتعلق
بما في الجملة والعين فالمراد بما في الجملة ما يعم المجرد وغيره من الجسم والبحث عن الجسم كيف كان
سواء كان مختاطعيا فان البحث عنه مشبعث انه واجب او ممكن او كالبحث الجزئي ليس
مختاطعيا فالبحث عنه مشبعث لله يتمكن ويكن من البحث الطبيعي فظهر التفرقة
قال انه من حيث هو في الحركة جزئي لما قال له حكمة تتعلق بما مشتركة ان
يتعلق بالمجرد عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير ويسمى حكمة رياضية فالمواد
منه ما يمكن ان تنسلخ عنه التغير وجوبا وهو ما يمتنع حصوله في المادة الا في الذهن
يتعلق على استخلاف تلك المفهومات مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة والبحث
عن هذا القسم من المجردات هو العلم الرياضي وما قاله وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني
عن مخالطة التغير فالمراد ان مخالطتها التغير بالعرض اما ان ذاتها بحيث
يحقق الوجود لها وهي الفلسفة الاولى فقد سبق شرح هذا الكلام قال
الفتح وسابعة من الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب
الملة الالهية هي بعد التنبيه وتشرف على تحصيلها بالكلي بالفلسفة العقلية
التقسيم قال رضي الله عنه ذكر الشيخ العلوم العقلية
ان مبادئها وغاياتها مستفادة من ارباب الشرائع وذكر في هذا العلوم النظرية
ان مبادئها مستفادة من ارباب الشرائع اما غاياتها وثمراتها فمعينة بالعقلية
على سبيل الاجمال والفرق بين الباقين ما ذكره في رد قول القائل
فقال يجب على اتباع الدعوة الى الاقرار بوجود الله سبحانه وكونه منزها عن النقائص

و المشترك عند الجميع انها ماشية وهذا الذي ذكره في هذا الكتاب واما في الحكمة المشرقية
فانه عد انها اربعة اما انها ثلثة فيمكن تقريره من وجهين الاول ان يقال الماهية
اما ان تكون محتاجة الى المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم الطبيعي
وهو العلم المسمى واما ان تكون محتاجة الى المادة في الوجود الخارجي لكنه
يكون غنيا عنها في الذهن بمعنى ان الذهن يمكنه ادراكها مع قطع النظر عن
مادتها وهو العلم الرياضي وهو العلم الاوسط واما ان يكون غنيا عن المادة
في الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم الالهي والفلسفة الاولى فاما القسم الرابع
وهو ان يكون محتاجا اليه في الذهن ويكون غنيا عنه في الخارج فذلك محال لان
يجيء هذا التقسيم راجعا الى ان حكم الذهن مخالف لحكم الخارج فيكون جهلا واعجزه به
واعلم ان العلماء انما جعلوا العلم الاول والثاني والثالث اجمالا وذلك
لان الشرف في الاستغناء والافتقار في الحاجة فلما كان المعلوم بالعلم الاول محتاجا
الى المادة في الخارج وفي الذهن كان فكل نهاية الحاجة فجعلوه العلم الاسفل ولما
كان المعلوم بالعلم الثاني محتاجا الى المادة في الخارج لا في الذهن كان هذا متوسطا
في الشرف والحاجة فلا جرم جعلوه متوسطا في المرتبة ولما كان المعلوم بالعلم الثالث
غنيا عن المادة مطلقا فجرم كان ذلك في غاية الشرف فلا جرم جعلوه العلم
الاعلى الوجه الثاني في بيان ان العالم النظرية ثلثة سواء ان يتعلق الشيء اما
ان يجب حصوله في المادة او يمتنع حصوله في المادة او ثالث يجعل في المادة وتارة يجرد
عن المادة اما الذي يجب حصوله في المادة فاما ان يجب حصوله في مادة معينة
او يجب ذلك لكن يجب حصوله في مادة ايما مادة كانت واما الغير فغير
واجب فهذه اقسام اربعة احدها الذي يجب حصوله في مادة معينة والعلم الباحث
عنه هو المسمى بالعلم الطبيعي وثانيها الذي يجب حصوله في مادة غير معينة
والعلم الباحث عنه هو المتنهي بالعلم الرياضي وثالثها وهو الذي يمتنع حصوله
في المادة والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الالهي وطرفاها من الشيء الذي
يكون تارة في المادة واخرى يكون مجردا عن المادة وذلك مثل الوحدة والكثرة
والعلية والمعلولية والكمال والنقصان فان هذه المعاني توجد
تارة في المجردات تارة في الجسمانيات ثم ههنا يختلف الكلام فمنهم من يقول ان العلوم
النظرية بأسرها ضم هذا القسم الى القسم الثالث وسمى مجموعها بالعلم الالهي تشبيها
للعلم بأشرف أبوابه واعلى اقسامه ومنهم من قال العلوم النظرية اربعة سمي هذا

ولما انجر الكلام في هذا الكتاب الى اقسام العلوم النظرية ثلثة اعني جمع وتبيين
التقسيم في الفلسفة الاولى فنقول وبالله التوفيق ينقسم ما يوجد ويتحقق
والذي لطهما اصلا او ان خالطهما بعض لم ان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليهما وهي
الفلسفة الاولى وقالت رضي الله عنه المادة وما يوجد مختلطا عن مخالطة الغير
الذي قلنا انه يمتنع حصوله في المادة والمراد بقولنا ان خالطهما بعض لم ان ذاتها
مفتقرة في تحقق الوجود اليها ما سميناه بالعلم الكلي وذلك لان العلوم لما
حصلت تارة في المفارقات المجردات واخرى في الجسمانيات علمنا ان الوصف بما يجب
بالتجرد عنه عن هذه المواد الجسمانية فالجزم وجب الحاق هذا القسم وتسميته الكل باسم واحد
وهو الفلسفة الاولى واذا عرفت هذا فنقول نسبة هذا الوصف اعني الوصف بالعلية
والمعلولية فالكلية والجزئية واشباهها وكذلك الالفاظ كما قبلها وحالة تتعلق
بما في الجهة والعبارة فانها قد توجد بما في الحركة والتغير من الجسم والبحث عن الجسم كيف كان
وان كان مختلطا طبيعيا فان البحث عنه من حيث انه واجب او ممكن او كلي او جزئي ليس
مختلطا طبيعيا بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويكون من البحث الطبيعي فلهذا التفرقة
قال ان من حيث هو في الحركة بما يتغير واما قولنا له وحكمه يتعلق بما من شأنه ان
يتحرك فالمراد منه ما يتغير وان كان وجوده مخالطا للتغير وليس بحكمة رياضية فالمواد
منه ما يقبل التغير دائما كالماهيات المتغيرة دائما وما لا يمتنع حصوله في المادة الا ان الذهن
يتوهم عليه استخلاص تلك الماهيات مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة والبحث
عن هذا القسم من العلوم الرياضية وما قاله وحكمه يتعلق بما وجوده يمتنع
عن مخالطة الغير فلانها لطهما اصلا لان ذاتها بعض ما يحقق الوجود اليها فلسفية في
الفلسفة الاولى وبيان هذا الكلام قالت

التقسيم رضي الله عنه ذكر الشيخ في العلوم العقلية
ان مبادئها وغاياتها مستفادة من ارباب الشرائع وذكر في هذه العلوم النظرية
ان مبادئها مستفادة من ارباب الشرائع اما غاياتها وثمراتها فمبينة بالعقلية
على سبيل الحجة والفرق بين ما ذكره في رسالته التي سماها باسم هذه
فقال يجب على الداعي الى الله ان يدعو الى الاقرار بوجود الله سبحانه وكونه منزها عن النقائص

والاصح حصولها
عدم صفة الواجب
الا صلة مع علمه
انها غنية عن
الجسمانيات

والافات ... بعد ... وسمات الجلال تعالى ان يصرح بانه سبحانه
ليس بمتحيز ولا حاصل في المكان والجهة فان كل ذلك يجب عليه التصريح بان امثال
هذه المطالب مما لا يصل اليها افهام اكثر الخلق فلو انه تعالى ابتدأ بذكرها لصار ذلك
سببا لنفرتهم فيهلكوا ولهذا وجب عليهم الاكتفاء بتلك النصوص المجملة واما
التفاصيل الدقيقة فيجب عليه ان لا يصرح بها وان يفوضها الى عقول الاذكياء من الناس
اذا عرفت هذا فنقول ومبادي هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من
ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه فالمراد منه ما ذكرنا انه يجب على الانبياء ارشاد
الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق والاقرار بكونه متصفا بكل كمال وجلال واما
انه موصوف على تفصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة فالمراد ما ذكرنا ان
هذه المباحث الدقيقة يجب عليه ان يفوض معرفتها الى عقول الاذكياء من الخلق
قال الشيخ ومن اوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين فقد
قال ...
التفسير قال رضي الله عنه انه لما
الحكمة ... الامور النظرية ومعرفة الامور العملية ذكر ههنا ان من وفق حتى
علم احوال نفسه بهاتين النوعين من المعرفة ثم وفق حتى اتى بالاعمال الموافقة على
قانون الحكمة العملية فقد اوتي خيرا كثيرا وهذا اللفظ انما اخذه من الكتاب الالهي
وهو قوله سبحانه وتعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
الفصل الثاني
في المصادرات التي يجب تسليمها في العلم الطبيعي قال الشيخ
... العلوم الجزئية ... المتعلم ... الامور ... الموجودات فانه
يقتضي المتعلم ... ان ... مبادئها ... وبادئ ...
... الطبيعي ... اصول
قال التفسير ... الاولى
رضي الله عنه العلم الطبيعي علم يبحث عن الموجودات المفتقرة الى المادة في الخارج
وفي الذهن فكان علما باحثا عن بعض اقسام الموجودات فيكون علما جزئيا وكل علم
جزئي فلا بد له من مبادي يستدل بها على مسائله ثم ان تلك المبادي قد تكون
بينة بنفسها وقد تكون محتاجة الى ان يبرهن عليها في علم آخر فههنا يقتضي ان العلم الطبيعي
قد يكون له مبادي يبرهن بها على مسائله ثم ان تلك المبادي قد تكون بينة
بنفسها وقد تحتاج الى ان يبرهن عليها في علم آخر ونحن نريد ان نعين تلك المبادي
هنا عددا ونبرهن عليها في الحكمة الاولى فقال الشيخ ان كل جسم طبيعي

... في الترتيب ...
فهو بمنزلة الذات من حيث انه انما يقوم فيه مقام الحقيقة في الترتيب ... له
صورة ومادة ... فيه مقام صورة التربيع من المربع وليس هي صورة
التفسير قال رضي الله عنه انما قال كل جسم طبيعي احترازا عن الجسم
التعليمي فانا قد ذكرنا في باب قاطيغورياس ان المقدار يسمى بالجسم التعليمي وهو
عرض واما الجسم القائم بالنفس فهو المسمى بالجسم الطبيعي والجسم المركب من
المادة والصورة هو الجسم بهذا المعنى لا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعي ليتميز
عن المقدار الذي هو مسمى بالجسم التعليمي واعلم ان هذا الكلام يحتمل
وجهين الاول ان مذهب الشيخ ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة
ومراده منه ان حقيقة الجسمية والحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها بل هي ما له
في حد ذاتها بالنفس عن المحل لم يكن له في حد ذاته المخصصة فيفتقر في اختصاص
بحيث فههنا هو مراده من قوله الجسم مركب من الهيولى والصورة واعلم ان هذا
المذهب باطل عندنا على ما سيأتي تقريره في اول العلم الالهي من هذا الكتاب
فيجب ان يكون ... فانه لا يتعلق بهذا الاصل شيء من مباحث العلم الطبيعي الا
القليل النادر وهو مسألتان في الطبيعيات ومسألتان في الالهيات فالمسألة الاولى
من الطبيعيات مسألة ... وابطال التخلخل ومعناه ان الجسم قد يصير حجمه اعظم
من غير ان ينضم اليه شيء او يقع في داخله شيء من الخارج وضده التكاثف وهذا المذهب
رابع القول به لانا اذا اعتقدنا ان الجسمية قابلة لمحل لا حجم له في ذاته فانا اذا اعتقدنا
ذلك امكننا ان نعتقد انه يبدل عن ذلك المحل تلك الجسمية العظيمة وحدثت فيها
جسمية صغيرة وبالعكس ثم زعموا ان اثبات التخلخل والتكاثف انما ينتفع به في دفع
دليل مثبتي الخلا فانهم احتجوا على القول بالخلا وقالوا المتحرك اذا تحرك الى مكان
فالمكان المنتقل اليه اما ان يقال انه كان خاليا قبل انتقاله اليه او ما كان خاليا
فان كان خاليا فهو المطلوب وان قلنا انه ما كان خاليا فعند انتقال هذا المتحرك
اليه فقد اجتمع جسمان ومحال وان انتقل ذلك الجسم فاما ان ينتقل الى الحيز
الذي انتقل عنه هذا المتحرك او الى حيز آخر فان كان الاول لزم الدور لان المتحرك الاول
لا يمكنه ان يتحرك الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم
الذي كان فيه الى الحيز هذا المتحرك ولا يمكنه ان ينتقل اليه الا بعد ذلك ... عنه فثبت انه يلزم منه الدور وانه باطل وان كان الثاني وهو ان ذلك
الجسم ينتقل الى حيز آخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم ان يقال انه اذا تحرك

البتة ان يتبع جملة السماوات والارضين وذلك محال فثبت بهذا قال منكرو الخلا
ان ههنا ان الجسم مركب من الهيولي والجمنية وانه لا يمتنع ان يزول عن المادة جمنية
عظيمة ويحدث فيها جمنية صغيرة وبالعكس واذا كان كذلك لم يبعد ان يقال ان
المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة فانه ينقاد الجمنية في اجانب المنتقل اليه وحينئذ يمكنه الحركة من غير فرض الخلا ومن غير لزوم سائر المحالات
تثبت ان الممتنع كون الجسم مركبا من الهيولي والصورة ظهرت فائدته في هذه
المسئلة المسئلة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الاصل ان الحكماء
قالوا الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فتقبل لهذا الاجسام متشابهة في الجسمية
والثانية المتشابهة في تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر فكما يصح
الخرق والالتيام على بعض الاجسام وجب صحتهما على الافلاك فعند هذا قالت الفلاسفة
الاجسام عندنا مركبة من الهيولي والصورة فلا يمتنع ان يكون هيولي كل فلك مخالفة
بالماهية لهيولي الفلك الاخر فثبت ان هيولي هذا الفلك مستلزمة لنائما لذلك الشكل
ولذلك المقدار فلا جرم يمتنع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار عنه ومعلوم ان
هذا المحال لا يصح الا اذا قلنا الاجسام مركبة من الهيولي والصورة والمسئلة الاولى
من الالهيات اذا اردنا بيان ان الاجسام ممكنة في ذواتها قلنا انها مركبة
من الهيولي والصورة وكل ما كانت ماهيته مركبة من جنس وفصل كانت ثانيتهم الدالة
على ان الهيولي لا ينفك عن الصورة والصورة لا تنفك عن الهيولي ثانيتهم الدالة
هذا المحال فثبت انها لا تعقل بشيء الا اذا وجد مقارنا لغيره فثبت احدهما بالحد وغيره هذا
تبين ان الجسم ممكن الوجود لكونه ذاته وكونه جميع اجزاء ماهيته وانه معلول
موجود ليس بجسم ولا جسماني هو المسئلة الثالثة من الالهيات انا اذا دللنا على ان
المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن ان يكون اكثر من واحد فحينئذ نقول ان
ذلك المعلول لا يمكن ان يكون جسما لان ماهيته مركبة من الهيولي والصورة
فلو كان واجب الوجود علة للجسم لزم ان يكون علة لجزئيه معا فيكون الصادر عنه
اكثر من واحد وذلك محال فثبت ان المعلول الاول لا يكون جسما فهذا مجموع
المسالك المبنية في العلم الطبيعي وفي العلم الالهي على هذا الاصل اذا عرفت هذا فنقول
الشيء الذي جعلنا هذا للعلم الطبيعي لا بد وان يكون شيئا يمتنع عليه جميع مسائل
اولم يمكن كذلك فلا اقل من ان يمتنع عليه اكثر مسائله ولما لم يمتنع من مسائل العلم
الطبيعي على هذا الاصل الا المسئلتان النادرتان كان جعل هذه المسئلة مبدا للعلم الطبيعي

مستلزما لاحتمال الثاني لهذه المصادرة ان اريد من انحلاله في نفسه
وفي ماهيته مركب من الهيولي والصورة لا يبين المراد منه ان كل جسم مخصوص فهو
مركب من هيولي مخصوصة وهذا غير ذلك ان كل جسم يشار اليه فانه لا بد وان يكون
جسما مخصوصا مشتملا على احد الاجسام بشكله المخصوص وحيزه المخصوصة وطبيعته
المخصوصة فالمفهوم من كون الجسما الذي هو القدر المشترك بينه وبين سائر الاجسام هو
مادته واما شكله المعين وحيزه المعين وطبيعته المعينة فهو بالنسبة الى ذلك الجسم
المعين المخصوص صورته التي باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص في الوجود وبهذا
التقرير يظهر ان كل جسم طبيعي فانه لا بد وان يكون مركبا من الهيولي والصورة
وهذا المعنى اما لا بد وان يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه لانه اذا كان موضوع
هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن فانه يجب عليه معرفة ان الجسم ما هو
وذلك هو المادة ويجب عليه معرفة سببه بيانا لكل جسم عن عينه في ذاته وهو الصورة فا
فهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولي وعن الصورة قال

التنبيه [illegible] **التنبيه** قال رضي الله عنه هذا
هو المصادرة الثانية من المواضع التي زعم الشيخ انها مبادي للعلم الطبيعي واعلم ان
الحادث هو الذي وجد بعد العدم وذلك ان هذا المفهوم لا يتقرر الا بعد العدم فان كان
المراد من كون العدم مبدا هذا القدر فهو حق وان كان المراد ان ذلك العدم
له تاثير في هذا الوجود فهذا لا يعقله عاقل ويدل عليه وجوه الاول ان عدم الشيء
مناقض لوجوده ومناقض له واحد النقيضين لا يكون له معونة في حصول الآخر والثاني
ان العدم نفي محض فكيف يعقل جعل النفي المحض مؤثرا في الوجود وان عقل ذلك فحينئذ
لا يمكننا ان نستدل بوجود الممكنات على وجود الله تعالى لان ذلك فحينئذ لا يكون واجب
الوجود والثالث ان هذا العدم سابق على هذا الوجود ومتقدم البتة عند حصول هذا
الوجود فكيف يعقل جعله مؤثرا فيه والرابع انه ان كان الامر على ما قالوه لزم ان يكون
للشيء الواحد اسباب لا نهاية لها من العدمات وذلك لان كل حقيقة فانها يصدق
عليها سلب كل ما عداها عنها وما عداها امر غير مناهية فهذا الشيء الواحد من
حيث انه ليس مثلث يكون هذا العدم مبدا له ومن حيث انه ليس بمربع يكون
هذا العدم الآخر مبدا له وهكذا في العدمات التي لا نهاية لها والخامس
انه ان جعل هذا العدم مبدا لهذا الوجود من حيث ان كون هذا الوجود ذا اول يقرب

[illegible] من حيث ان كون ذلك العدم
ذا اخذ ليقرب الى هذا الوجود واعلم انه لما ان هذا البحث مسلس جدا لا لكان الاطناب
فيه مخل [illegible] كل جسم متحرك فحركته اما من سبب من خارج و
يسمى حركة قسرية واما من سبب في نفس الجسم اذ الجسم ما تحرك بذاته وذلك السبب
اما ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة واما ان كان محركا حركات شتى
بارادة او غير ارادة او محركا حركة واحدة بارادة فيسمى نفسا [illegible]
هذا هو المقارنة الثالثة وانتقل الجسم المتحرك بذاته من حركة حركة اما
ذاته واما غيره وذلك الغير اما ان يكون حاصلا فيه اعني ان يكون ساريا فيه فينقل
اما انه بذاته لكل متحرك من محرك فنسلم هذا في هذا العالم اما ان يقيم البرهان في
الفلسفة الاولى على ان كل ممكن فانه بذاته من مرتبة واما انه يمتنع ان يكون الجسم
متحركا لذاته فهذا ممنوع عليه في العلم الطبيعي وحينئذ يجب لنا ان كل جسم فانه
يتحرك اما بمغايب لذاته فحينئذ ذلك المغايب اما ان كان مباينا عن المتحرك فذاك
هو المحرك القسري ثم ان كان موجودا في ذات ذلك الجسم فنقول ذلك المحرك اما
ان يكون له شعور بذلك الشيء الذي يصدر عنه واما ان لا يكون له شعور وعلى التقديرين
فالشيء الصادر عنه اما ان يكون اثارا واضافا على نهج واحد واما ان يكون اثارا مختلفة
واقعة على مناهج مختلفة فيحصل من ضرب اثنين في اثنين اقسام اربعة فالاول القوة
الموجودة في الجسم التي لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها اثرا واحدا واقعا
على نهج واحد وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الارضية فانها تقتضي باستقرار
في حيز ذلك الجسم في مكانه الطبيعي وهو الارض والجهة اليه بشرط كونه خارجا
عن ذلك المكان فالقوة المرجحة لهذا الاثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة لهذا
الاثر شان هذا الاثر واقع على طريقة واحدة القسم الثاني القوة التي لا شعور لها
بما يصدر عنها من انه يصدر عنها اثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذا هو المسمى
بالنفس النباتية فانها يفعل افعالا مختلفة فانها يربي في طول الاعضاء وعرضها وعمقها و
تفيدها صورا مختلفة واشكالا نباتية فان بعضها عظم وبعضها لحم وبعضها رباط والقسم
الثالث القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها اثرا واحدا واقعا
على نهج واحد وهذه القوة هي المسماة بالنفس الحيوانية وهي القوة المحركة
للحيوان القسم الرابع القوة التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها اثارا
مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهي النفس الحيوانية الحالة في انسان الحيوانات الموجودة

في هذا العالم فهذا تلخيص هذا الموضع على ما عرفت هناك فلنرجع [illegible]
واما قوله كل جسم متحرك فحركته اما من سبب من خارج وتسميها حركة قسرية واما
من سبب في نفس الجسم اذ الجسم ما تحرك بذاته فنلخصه ان نقول الجسم يتحمل ان يتحرك
بذاته بل هو بذاته من شانه ان يتحرك وذلك المحرك اما ان يكون خارجا عن ذاته واما
ان يكون موجودا فيه والاول هو المحرك القسري واما الثاني فيجوز ان يكون ذلك المحرك
موجودا فيه فهذا هو الذي يسمى محركا مستلقا نفسه واما قوله وذلك السبب اما
ان يكون محركا على جهة واحدة وعلى سبيل التسخير فيسمى طبيعة وان كان محركا حركات
شتى بارادة او غير ارادة او محركا حركة واحدة بارادة فيسمى نفسا واعلم ان الاقسام
التي ذكرناها مذكورة في هذا الكلام وذلك ان قوله ان كان محركا على جهة واحدة وعلى
سبيل التسخير ويسمى طبيعة فالمراد منه ما ذكرنا ان القوة التي يبدأ اثارا واحدا مع انها
لا يكون شاعرة بذلك الاثر فهي الطبيعة بقيد عدم الشعور بالتسخير واما قوله وان
كان محركا حركات شتى بارادة او غير ارادة فهذا اشارة الى القوة التي يصدر عنها
اثار مختلفة سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور كالقوى النباتية او كانت موجودة
الشعور كالقوى الحيوانية فثبت ان هذا الكلام شامل على القسم الثاني والقسم الثالث
واما قوله او محركا حركة واحدة بارادة فهذا هو القسم الرابع وهو النفس الفلكية و
الحاصل انه سمى القسم الاول بالطبيعة والاقسام الثلثة الباقية بالنفس فثبت ان الكلام
المذكور في هذا الكتاب شامل على الاقسام الاربعة التي ذكرناها **قال الشيخ**
[illegible]

المقتسم قال رضي الله عنه هذا هو المصادرة الرابعة وفيها مسلكان المسلك الاولى
في تقسيم العلل الاربع اعلم ان تحقيق الكلام في هذا الباب ان نقول الذي يحتاج الشيء
اليه اما ان يكون جزءا منها هو فيه او يكون اما الاول فاما ان يكون هو به يكون
ممكن الوجود وهو المادة فالطين للكوز فان عند وجود الطين يكون الكوز ممكن
الوجود واما ان يكون هو به يكون الشيء واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل
الكوز فان هذا الشكل متى حصل له كان الكوز واجب الحصول واما المحتاج اليه
الذي ليكون هو به ما هية المحتاج فهو قسمان احدهما العلة الفاعلية مثل الجعل
الذي يتحصل الكوز في الوجود والثاني العلة الغائية وهي الغرض الذي لاجله يقصد
الفاعل احداث ذلك الفعل في الوجود وهو كون الكوز بحيث يصلح ان يشرب الماء منه

واعلم ان الشيخ ذكر في هذه الشارات ان للعلة الحاصة علة فاعلية لعلة العلة الفاعلية
هذا هو الحق الذي لا محيص عنه لكن المسئلة الثانية في تقسيمهم كل واحد من هذه العلل الاربعة
الى الاقسام الكثيرة وقال ـــــ الشيخ كل واحد من ذلك اما قريب واما
بعيد واما عام واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض
ـــــ لقوة ـــــ قال بعض اصحابنا عفا الله عنه اعلم ان كل واحد من العلل الاربع المذكورة يمكن
اعتبارها بحسب الوجوه الثانية المذكورة في هذا الكتاب وذكر في الشفاء اربعة احتمالات
وهي انها قد يكون كلية وقد يكون جزئية وقد يكون بسيطة وقد يكون من جملة فيكون
المجموع اثني عشر وجها فلنعتبر هذه الامور اولا في العلة الفاعلية فنقول الفاعل القريب
هو الذي لا واسطة بينه وبين المفعول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي يكون
بينه وبين المفعول واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والفاعل العام هو الذي يشترك
في الله تعالى عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المخرج اشياء كثيرة والفاعل الخاص هو الذي
لا يفعل عنه الا شيء واحد كالدواء الذي يتناوله زيد فيخرج بدنه الخاص اما بدن
عمرو فلا يفعل فيه شيئا البتة فمثل الانسان بالقياس الى عالم الكون والفساد فاعل عام
بالقياس الى ما استعلت شيئا اما الفاعل بالحقيقة والذات فكالطبيب اذا عالج والنار اذا
سخنت وهو ان يكون العلة مبدأ بالذات لوجود ذلك الفعل وأخذت من حيث هي
مبدأ كذا والعلة الفاعلة بالعرض بخلاف ذلك وهو على اصناف احدها ان يكون في اثر
هذا الفاعل فيه ان الة الضد فقط مثل السقف بالقياس الى بيت الصفراء فيجعل البرد
فيكون السقف بالعرض مزيلا لهذا العرض من هذا الوجه وثانيها ان يوجد ما يمنع المؤثر عن
اثره فالطبيب يزيل ذلك المانع بحيث ينسب اليه ذلك الاثر بالعرض مثل من ناول
الدعامة حتى يهدم السقف فانه يقال انه من الذي هدم السقف وثالثها مثل ان
يقال الطبيب يبرئ فانه يبرئ من حيث انه طبيب بك من حيث انه بناء ورابعها ان
يكون الفاعل بالطبع والارادة متوجها الى غاية فيبلغها اذا بلغها لكن بعض معها
غاية اخرى مثل الحمى يشتهي واما عرض له ذلك لانه فاعل بالطبع فلما اتفق ان وقع
رأس انسان في مهبطه وقع ذلك الجريح بذلك الرأس بثقله لا لجرم شجه واما الفاعل
العلمي فهو مثل الطبيب لهذا العلاج واما الجزئي فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج واما
الفاعل البسيط فانه يكون صدور الفعل عنه قوة فاعلية واحدة مثل الجذب والدفع
عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة واما المركب فانه يكون صدور الفعل عنه عن قوى

فاعل

اما متفقة النوع كعدة اشخاص تسخن او مختلفة النوع كالطبيب الذي يسخن بالقوة
الجاذبة والحجامة والفصد لما ذكر هذه التفاصيل في الشفاء قال وقد يمكن ان يركب
بعض هذه مع بعض فتتداخل ويزيد هذه الاعتبارات اضعاف المبدأ المادي فالمادة
القريبة مثل الاعضاء للبدن والبعيدة مثل الخلاط بل الاركان والعام فهو مثل
الخشب للسرير والكرسي ولغيرهما والخاص فهو مثل جسم الانسان من حيث هو مخصوص
بصورته المخصوصة قال وفرق بين القريب وبين الخاص فقد يكون السبب المادي
قريبا وعاما مثل الخشب للسرير واما السبب المادي بالقوة فهو مثل النطفة لبدن
الانسان والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسي والسبب المادي بالفعل فهو
مثل بدن الانسان لصورته والسبب المادي بالذات فهو الذي لذاته المخصوصة
مثل صورة الشيء مثل الدم من المستعمل والذي بالعرض كما يقال الماء موضوع
للهواء وفي الحقيقة مادة الماء هي المركبة للهوائية واما المادة الكلية فهي كالخشب
لهذا السرير في المادة المركبة فكهذا الخشب لهذا السرير واما المادة البسيطة فهي
كالهيولى الاولى للاشياء كلها واما المركبة فكالاخلاط للبدن واما من الاعتبارات من جهة
الصورة فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة مثل ذي الزاوية له والصورة
العامة والكلية واحدة وهي مثل الخشب للسرير وكذا الخاصة والجزئية واحدة وهي
مثل هذا الشيء او فصله او خاصته والصورة بالقوة فهي النطفة مع العدم والصورة بالفعل
فهي معدنة والصورة البسيطة فمثل صورة الماء والهواء فانها حقيقة واحدة ولم
يتركب حقيقتها من اجتماع عدة امور والصورة المركبة فهي مثل الصورة الحيوانية
التي انما يحصل من اجتماع عدة امور واما اعتبار هذه المعاني من جهة الغاية فالغاية
القريبة كالصحة للدواء والبعيدة للدواء واما العامة فهي الغاية التي تكون غاية
لشيئين مختلفين مثل اسهال الصفراء فانه غاية لشرب التربيب ولشرب البنفسج واما
الخاصة فمثل لقاء زيد فلانا واما الغاية بالفعل وبالقوة فمثل الصحة بالفعل
بالقوة واما الغاية بالذات فهي المعنى التي يطلبها الحركة الطبيعية او الحركة الارادية
لنفسها مثل الصحة للدواء واما الغاية بالعرض فهي اصناف فمن ذلك ما يتصل لكن لا يحصل
فيه مثل دق الهاون لرجل شرب الدواء ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها اما
ما يلزم الغاية فهو اما كل فان غايته السقوط وذلك لازم للغاية لا تنفك الغاية بل الغاية
دفع الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الحمال للرياضة فان الرياضة قد يستعقب حصول
الحمال وكان المقصود من الرياضة ليس هو حصول الحمال والغاية الجزئية فكقصد زيد

والسعادة

[illegible] القبض عليه من المقدر من الشيء واما الغاية العليه
فكما يضاف من الطاريء مطلقا واما الغاية البسيطة فمثل التبع للكل والغاية المركبة
فمثل لبس الحرير لرجل اجاز وكقتل القاتل وهذا في اختلفه ثمانيات فهذا هو الكلام
في بيان هذه الاقسام وهذا الفصل من اوله الى آخره منقولة من كتاب الشفاء

قال الشيخ

[illegible]

التفسير

قال رضي الله عنه
اتاخ المقادمة المتقدمة ليخص العالم في تعريف ماهية الطبيعة فلما ان التعريف
المذكور فيها الموضع منقول عن الحكيم الكبير ارسطاطاليس فلعل الشيخ انما
انما فعل لهذا السبب ولذلك ذكره في ذلك الموضع لكان اولى واعلم ان نظر هذا العالم
يقتضي كون القوة الواحدة علة لحركة محالها وكونه وذلك باطلا ما او فلان الجمع
بينهما محال فالقوة الواحدة كيف تكون مبدئية لهما معا واما ثانيا فلان السكون عدم
الحركة فكيف تتعلق كون المبدأ مبدأ لعدم الشيء والجواب عن الاول انه لا يبعد كون
الشيء الواحد مبدأ لشيئين متباينين بحسب شرطين مختلفين فالطبيعة يوجب الحركة
بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز غير الطبيعي ويوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلا
في الحيز الطبيعي والجواب عن الثاني ان الجسم اذا سكن فهناك امتنان احدهما
عدم تلك الحركة فالاخ استمراره في ذلك الحيز وحصوله فيه وهذا المعنى بانتفاء القوة
المحركة بشرط بقاء الجسم في ذلك الحيز وحصوله فيه وهذا المعنى بانتفاء القوة
بالكون عدم الحركة فذلك لا يمكن جعله اثرا للطبيعة واما ان اريد به كونه مستندا
في ذلك الحيز فذلك يمكن جعله اثرا للطبيعة ومعلوما لها واعلم انك لما علمت في الفصل
المتقدم ان العلة قد يكون علة بالذات وقد يكون علة بالعرض لزم منه هناك ان
الطبيعة في كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذي لخصناه موجبة بالذات
لا بالعرض واعلم انه متى صدق على الطبيعة انها مبدأ بالذات لهذا الشيء فقد صدق
عليها انها ليست بالعرض لذلك فنقوله اذا قلنا مرادنا بالعرض كالناسب الذي يذكر
راجل الناكبة وتقول قائلهم بعد الثياب انه قتل مؤلف من اقتال اذا سمعت يلزم
منها قتل الشيء بالذات لا بالعرض فهو قال الشيخ

التفسير

قال رضي الله عنه هذا هو المطارحة اثباته واعلم ان هذا البحث انما جعله من مبادي

المحصول له فاخرة اذن من المحال لكنها تعارف تسمية الكمالات من حيث انها بر
حقيقة لها الا انا نقول الى الغير وما كان لذلك فله خاصيتان احديهما انه ربما كان من مطلوب
ممكن الحصول ليكون هذا الشيء تاديا اليه والثاني ان ذلك الشيء ما دام باقيا فانه
يبقى منه شيء بالفعل فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود وما دام
كذلك فقد بقي من كونه متحركا امر بالقوة فثبت ان ماهية الحركة متعلقة بامر بالقوة
وبامر بالفعل لا يقال ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل وامتناع الكمالات فلا
يحصل فيها واحدة من هذين الوصفين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة شخصا مربعا
فحصول المربعة من حيث هو مربع ليس بممتنع بل واجب وايضا فهب ان حصول بعض
ما بقي منها شيء بالقوة اذا عرفت هذا فنقول اذا كان الجسم في مكان وهو ممكن الحصول
في مكان آخر فقد امكن امرين احدهما امكان حصوله في ذلك المكان والثاني امكان
التوجه اليه فهذان الامكانان اذا حصلا كانا كافيين لكن التوجه اليه متقدم على الوصول
اليه والا لكان ذلك الوصول دفعة لا بالتدريج وقد فرضنا حاصلا بالتدريج فثبت ان
هذا التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة يمكن تعريفها
للجسم لا من حيث انه جسم وانما هو كمال له من الجهة التي هو
بالقوة فاذا كان بالقوة فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان
هذا البيان لطيف دقيق الا ان السؤال عليه قائم من وجوه الاول ان هذا تعريف الشيء
بما لا يعرف منه الا لمن كان عالما بتركيبه عقلية البتة بحيث كان الشيء متحركا وساكنا
والا من كان الشيء كذلك لم يتصور له الا الاذعان بانه ممتنع والتعريف الواقع بالشيء مشتركا
في المنطق الثاني انا لا نسلم بيان كون الحركة كمالا اولا اذا بينتم ان هذا الحدوث
لا يكون دفعة بل يكون بسيلا بسيلا فصار هذا التعريف مختلفا الى تقسيم العلم بان الشيء
قد يحدث بسيلا بسيلا فان قيل نفس الحدوث على سبيل التدريج منتف فيما يقصد اصل
الحركة على ما يقوله اصحاب هذا الحكم فقد فسد هذا التعريف وان لم يتوقف عليه فحينئذ يكون
تعريف الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل بسيلا بسيلا اولى الثالث ان الجسم حال
كونه متحركا هل هو في المكان ام ليس في المكان فان لم يكن في المكان الذي انتقل عنه
او في مكان آخر فان كان الاول فهو بعد لم يتحرك وان كان الثاني فحينئذ لم يعقب الكون
متحركا انه حصل في مكان بعد ان كان حاصلا في مكان آخر فيرجع حاصل القول الى
انه عبارة عن حصولات متتالية في ازمان متلاصقة وحينئذ لا يكون الحركة كمالا اولا يتبعه كمال
ثاني بل هو عين ذلك الذي سميتموه بالكمال الثاني وبالقوة لهذا الذي سميتموه بالكمال الاول

معقول وهو ان الله تعريف الثالث للحركة ما ذكره الامام والمحققون الا بعض المحققين
عبارة عن الخروج عن المساواة ومعناه كون الجسم بحيث لو فرض ان مسه الاثبات الاحاطة في
ذلك الآن بخلاف حاله قبل ذلك وبعناه التعريف الرابع للحركة ما ذكره فيثاغورس وهو ان
الحركة عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطون لانه اذا كان حاله في كل آن
يتغير بحالة ما لما قبل ذلك الآن كانت هذه الاحوال المتغايرة المتتالية امورا متغايرة
فالافلاطونيون عبروا عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية و
المقصود من الكل واحد التعريف الخامس للحركة ما ذكره المتاخرون وهو انها عبارة عن
الحصول الاول في الحيز الثاني وتقريب هذا الكلام سيأتي عن قريب على سبيل الاستقصاد

فالكلام في التشبيه

سواء كان ذلك الشيء آنيا او كيفيا او وضعيا للشيء
قال رضي الله عنه لما ذكر حد الحركة وحقيقتها بين في هذا الفصل ان الحركة ترتفع الى هذه
المقولات الاربع وهي الاين والكيف والوضع فههنا نفتقر الى بيان امرين احدهما
ان هذه المقولات الاربع قابلة للحركة والثاني ان ما سواها غير قابل للحركة اما المقام الاول
ففيه مسائل اربع المسئلة الاولى في تقريب الحركة في الاين وهي المسماة بالنقلة اعلم ان الجسم
اذا حصل في حيز فكونه حاصلا في ذلك الحيز قبل الثبات وذلك لانه اما ان يكون
حاصلا فيه واما ان لا يكون حاصلا فيه وليس بين حصوله فيه وبين حصوله فيه واسطة لانه
انه اذا انتفى عنه بعض ما كان ذلك واسطة لانا نقول ما عنا عنه بهذا القيد انتفى ذلك
الحيز بعضه فجموع ذلك المكان ما بقي في ذلك المكان كما كان فثبت انه لا واسطة بين
هذين القسمين البتة واذا ثبت هذا وجب ان يكون حدوث هذا الحصول وحدوث هذا
اللاحصول دفعة ولا يمكن ان يكون ذلك على سبيل التدريج البتة واذا عرفت هذا فنقول
الجسم ما دام يكون حاصلا في ذلك الحيز فانه لا يكون متحركا فاذا صار حاصلا فيه فحدوث
هذا اللاحصول انما يكون دفعة فيه الآن الذي هو اول آنات الحصول لا بد وان يكون
قد حصل فيه حيث اخذ الكلام فيه كما في الاول وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان الحركة
عبارة عن حصولات متغايرة في ازمان متتالية وهذا هو المراد من قولنا الحركة عبارة عن الحصول
الاول في الحيز الثاني فهذا الكلام معقول مفهوم الا انه يتوجه عليه سؤالان السؤال الاول
ان حصول الجسم في الحيز الثاني نهاية الحركة ومنتهاها ومنتهاها انما الحركة من استدعائه من
الحيز الاول الى الحيز الثاني والسؤال الثاني هو انه لو كانت الحركة عبارة عن هذه
الحصولات المتغايرة وكل واحد منها لا تقبل القسمة فحينئذ تكون الحركة مركبة من امور

متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون الجسم مركبا من
اجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد والجواب عن السؤال
الاول انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذي ذكرناه وهو انه كان حاصلا
في الحيز الاول ثم صار حاصلا في الحيز الثاني وليس بين هذين الحصولين في هذين الحيزين
شيء سوى الجسم وما يذكرونه من ان الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني مغاير للحصول
في الحيز الثاني فهو من عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل وذلك مما لا يلتفت اليه والذي يبين
هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال انا نقول انه حال كونه متحركا هل هو في حيز ام لا فان
لم يكن حاصلا في حيز البتة مع كونه متحيزا جسما فهذا عجيب وان حصل في حيز فهو حاصل في حيز
غير معين او في حيز معين والاول باطل لان ما لا تعين له في نفسه فهو غير موجود وما لا يكون
موجودا امتنع حصول الجسم فيه فثبت انه حال كونه متحركا لابد وان يكون حاصلا في
حيز معين واذا ثبت ذلك بطل قولهم انه حال كونه متحركا لا يكون حاصلا في الحيز ولهذا التحقيق
قال المحققون الخروج عن الحيز الاول عبارة عن الدخول في الحيز الثاني واما الجواب
عن السؤال الثاني وهو انه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة وجب
ان يكون القول بالجوهر الفرد حقا فهذا الكلام حق لا دافع له. المسألة الثامنة اعلم ان
مقولة الكم تقبل الزيادة والنقصان فلا جرم ان الكمية تعرض فيها الحركة وقد عرفت
في باب قاطيغورياس ان ذلك لم يثبت بالدليل واما الآن فلا نطلب هذا الاصل ونبحث في
هذا النوع فالحركة في الكمية على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو و
الذبول اما النوع الاول وهو التخلخل والتكاثف فنقول المراد من التخلخل هو ان يزداد
مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه من الخارج شيء ومن غير ان يحدث في داخله شيء من
الفرج والتكاثف هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء ومن غير
ان يحدث في باطنه شيء من الاكتناز واحتجوا على صحة هذا المذهب بامور الاول
قالوا انه ثبت ان المقدار حال في محل وان ذلك المحل من حيث هو هو لا مقدار له
ولا حجم وانما كانت نسبة ذلك المحل الى جميع المقادير على السوية فكما يقبل القدر الكبير
وجب ان يكون هو بعينه قابلا للمقدار الصغير وبالعكس ولقائل ان يقول لا نسلم ان
المقدار حال في محل وقد بينا فيما تقدم ضعف ادلتهم سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا القدر
صحة ما طلبتموه وذلك لان مقدار ذلك الجسم حال في هيولى لا مقدار لها في ذاتها
مع ان تبادل المقادير المختلفة على الفلك ممتنع فكذا هاهنا الثاني قالوا الماء اذا سخن في الآنية
المسدودة الرأس فانها تنشق وما ذلك الا لان مقدار الماء الذي كان في داخل الآنية

ازداد فانشقت الآنية ولقائل ان يقول لم قلتم ان السبب ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون
السبب فيه شيء مجهول عندنا وعندكم او نقول لم لا يجوز ان يقال الاجزاء النارية والهوائية نفذت
في جرم الماء فازداد حجم الماء بهذا السبب فلهذا المعنى انشقت الآنية او نقول لم لا يجوز
ان يقال الاجزاء المائية لما سخنت تباعدت وذهب كل جزء منها الى جانب آخر فلما توجه
هذا الحمل حصل انشقاق الآنية ثم نقول الذي يدل على فساد هذا المذهب وجوه
الحجة الاولى انا بينا انه يمتنع ان يكون المقدار حالا في محل بل هو جوهر قائم بنفسه فيمتنع ان يكون
فناء لذلك الجسم المخصوص الحجة الثانية ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة
لما كانت على السوية كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا متساويا والممكن المتساوي
لا يكون دائما ولا اكثريا فيلزم ان يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير
اكثري الحجة الثالثة ان الآنية اذا كانت صحيحة الرأس ثم مصصناها مصا بليغا فانها
ربما انكسرت الى داخل ومذهبكم انها انما انكسرت لان بالمص خرج بعض ما كان فيه
من الهواء الى ان صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء ولو كان التخلخل على الوجه الذي
ذكرتم ممكنا لوجب ان لا ينكسر الشيء من الآنية الحجة الرابعة اذا ازداد مقدار فاما
ان تكون الزيادة ذات قائمة بالنفس فالقول بان الزائد مجرد الصفة مكابرة
في البديهيات اما النوع الثاني من الحركة في الكم وهو النمو والذبول فنقول قد علم
ان النمو لا يحصل الا اذا اتصلت الاجزاء الغذائية بالمغتذي وان الذبول لا يحصل الا عند
انفصال بعض الاجزاء عنه فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا
الانفصال فهو معقول وان كان المراد غيره فهو غير معلوم. المسألة التاسعة اعلم
ان الحركة في الكيف هو مثل ان يظهر الضوء الضعيف في الصبح ثم لا يزال يتزايد ويتقوى
الى ان يظهر الضوء الكامل ومثل ان يأخذ الحصرم من الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا
الى ان تحصل الحلاوة الكاملة واعلم ان هذا وان كان كما قلناه في ظاهر الامر الا انه
في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها في نفسه لا يقبل الاشد والاضعف
وبيانه وهو ان الضوء اذا ازداد فهل حصل عند الازدياد شيء او لم يحصل فان لم يحصل
البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد هذا خلف وان حصل امر زائد فهذا الذي
حصل الآن هو عين ما كان حاصلا قبل ذلك او غيره والاول محال لان الذي حصل
الآن فيه ما كان حاصلا قبل ذلك والذي كان موجودا قبل ذلك كان حاصلا قبل
ذلك فلو كان هذا الذي حدث الآن عين ما كان حاصلا قبل ذلك لزم ان يصدق
على الشيء الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه ما كان حاصلا قبل ذلك وهذا محال

واما ان هذا الذي حدث الان شيء مغاير لما كان قبل ذلك فهذا الذي حدث
الان له ماهية مخصوصة والذي كان حاصلا قبل ذلك كان له ايضا ماهية مخصوصة فهما ماهيتان
حدثتا وتعاقبتا فثبت ان هذا الذي يظن به في الظاهر انه تتزايد وتتكامل قليلا قليلا
فان معناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في اثناء متعاقبة وذلك ايضا
يوجب القول بالحدوث الفرع الثاني المسئلة الرابعة قد ذكرنا ان الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة
بسبب ما بين الاجزاء الحاصلة فيه من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة
عنها من النسب اذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الاجزاء الكثيرة فيه وحينئذ
يكون لكل واحد من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الاجزاء وايضا يكون لكل واحد
من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى الامور الخارجة عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين اجزائها
فانها لا تتبدل لما ثبت ان المركب من الفلكيات فلك واما النسب الحاصلة بين اجزائها وبين
الامور الخارجة عنها فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة وذلك معنى الوضع
الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين فاذا حصل التبدل في العلة فقد حصل
التبدل في المعلول ايضا فهذا هو اثبات الحركة في الوضع والعهدة في هذا الكلام في هذا
المباحث فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الحركة التي من كم الى كم يسمى
حركة في الوضع والخلل الذي في هذا الكلام ان كان الى
نقصان فاعلم ان عند هذه الكم يقبل الزيادة والنقصان فالزيادة تارة تكون بالتخلل
وتارة بالنمو وطريق الحصر ان تقول ازدياد الكم اما ان يكون بسبب انضمام شيء منفاصل
اليه وهو حركة النمو او لا بهذا السبب وهو حركة التخلل وايضا انتقاص الكم اما ان
يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول او لا بهذا السبب وهو التكاثف واما قوله
والحركة التي من كيف الى كيف يسمى استحالة مثل السواد والابيض فاعلم انا
ذكرنا في الكيف وهاهنا دقيقة لا بد من الوقوف عليها وهي ان السواد
والبياض غير والسواد والابيض غير فالسواد والبياض من مقولة الكيف والسواد
والابيض من الحركة فان السواد عبارة عن هيئة الجسم متصفا بالسواد بعد
ان لم يكن كذلك فهذه المخصوصة هي الحركة في السواد واتصاف الجسم بالسواد
يكون امرا مغايرا لنفس السواد فهذا هو المراد من قوله مثل السواد والابيض
واما قوله والحركة التي من اين الى اين يسمى نقله فهذا منه اشارة الى ان هذه الحركة
ليست عبارة عن الحصول في الاين الثاني بل هي عبارة عن الانتقال من الاين الاول
الى الاين الثاني وقد علمت مما في هذا الكتاب من الصفة واما قوله والحركة الوضعية

الباب

في اين بس وضع اي وضع والجسم في مكان قبل الاستدارة فيحصل بينه وبين اجزاء
الى ما قدرنا من اثبات الحركة الوضعية والمسئلة الثانية في بيان ان التغير الذي يكون
دفعة لا يسمى حركة قال الشيخ وكل تغير دفعة فانه لا يسمى حركة
التفسير كان رضي الله عنه قد ذكرنا ان مرجع الشيء من القوة الى الفعل
عندهم قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج فالاول لا يسمى حركة لما عدم
والثاني هو المسمى بالحركة وقد ذكرنا ما فيه من السوالات والمسئلة السادسة في الفرق
بين الحركة والتحريك والتحرك قال الشيخ كل حركة تصدر عن محرك
في متحرك فهي بالقياس الى ما فيه حركة وبالقياس الى ما عنه تحرك
التفسير قال رضي الله عنه ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحركة اذا اخذت
بالقياس الى المحرك فهو تحريك واذا اخذت بالقياس الى المتحرك فهو حركة وهذا
الكلام باطل والشيخ نقل هذا المذهب في الفصل الاول من المقالة الثانية من السماع
الطبيعي من كتاب الشفاء عن قوم شنيع في ابطاله فلا ادري كيف اختاره في هذا الكتاب
قال في الشفاء ثم من المشهور ان الحركة والتحريك والتحرك شيء واحد فاذا اخذت
باعتبار نفسها كانت حركة فاذا اخذت بالقياس الى ما فيه سميت تحريكا واذا اخذت
بالقياس الى عنه سميت تحركا وانه كلام في غاية الظلم فلنا اقول
الذي يدل على فساد هذا المذهب ان التحريك عبارة عن كون الفاعل بحيث
الحركة ومن ثنية الشيء في وهو الحركة مغايرة لنفس الحركة ويدل عليه وجوه
الاول ان من ثنية الشيء في شيء اخر صفة للمثنى وذلك المثنى قد يكون صفة
للموثنى والثاني انه يصح تعقل ذات المثنى مع الشك في ان ذلك الموثنى هل اثنيه
امر او المعلوم غير المشكوك والثالث ان موثنية الشيء في الشيء نسبة مخصوصة
بين ذات المثنى وذات المثنى والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما والرابع ان الموثنية
في السواد والموثنية في البياض والموثنية في الجوهر متساوية في كون الكل موثنية
وخصوص كون المثنى سوادا وبياضا وجوهرا غير مشترك فيه فالموثنية مغايرة للاثنية
فثبت ان الحركة غير التحريك وبهذا الدليل بعينه يظهر ان الحركة غير التحرك وهو يثبت
الحركة والعهدة ان هذه المسئلة ضعيفة ايضا وحاصلها ايضا راجع الى ان الموثنى
موثنى في المثنى وكون الفاعل قابلا للاثنية هل هو نفس ذلك الاثنين ولنا فيه ابحاث
طويلة والذي ذكرناه في كل كتبنا في هذا المعنى هو المسئلة السابعة في اقسام الحركات
قال الشيخ كل محرك لمتحرك فاما ان يكون قوة في جسم واما ان يكون

ثبت خارجا والمتحرك من حيث هو متحرك بالمماسة وبنفي المحركون والمتحركون
في كل تقسيم الى متحرك غير متحرك لاستحالة توالي اجسام متحرك محركة بعضها بعض الى
ما لا نهاية له * لنفسه * قال وقد يمكن ان نضعف هذا الفصل فنقول الناس عندك
وتخيله بحسب الممكن ان تقول كل متحرك فلابد له من محرك وذلك المحرك اما ان
يكون قوة مقومة فيه واما ان يكون شيئا مباينا عنه شاغلا هذا المباين لما ان يحرك غيره
بان يتحرك او راى في نفسه تتحرك ذلك المتحرك مثل انا اذا اردنا ان نحرك جسما بالمماسة
حركنا اليد او ما شابهها مماسة فتحرك المتحرك ذلك الجسم واما ان يكون هذا المباين
محركا له لا بان يتحرك في نفسه فيخرج من هذا القسم اقسام بقيته اما القسم الثالث فلا يسمح
لم يتعرض له البتة واما القسم الثاني فنقول فيه ان هذا الشيء الذي يتحرك ايما يتحرك
غيره اما بان لابد من انتهائها الى محرك غير متحرك والا لزم القول باثبات اجسام متحركة
محركة بعضها بعض الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول لم لا يلزم من فساد القسم الثاني
بعين القسم الثالث وذلك لان الاقسام الممكن كونها ثلثة فلا يلزم من فساد واحد
منها تعيين الثالث دون ان يكون خطابيا فهب انه صح هذا الكلام الا انه لم يظهر عندي
ان الفرض من ذكر هذه المقدمة تقرير اي المطلب بقي هذا الكلام مهملا *

الفصل الثالث في بيان تناهي الابعاد

قال الشيخ
لابد ان يكون جسم من الاجسام وبعد من الابعاد فيه ملا واما وبعد له نهاية
في الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية وذلك لان لكل غير متناه فيمكن ان يفرض فيه ما لا نهاية له
ويفرض ابعاد منتهية في بعض الجهات حدا حدا فاذا انتهى هذا البعد يصل بين الحدين مستقيما الى
غير النهاية لم يخل اما ان يكون ما بينهما من الحد الثاني لواطبق على الوجه يحاذي ما بينهما من
الحد الاول لمحاذاته وساواه ولم ينفصل احدهما عن الاخر او فضل وكل ما لو اطبق عليه شيء ولم
ينفصل عليه ليس بناقص ولا زايد منه وكل ما هو مساو لما هو مساو لشيء فهو مساو
لذلك الشيء من الحد الاول فيكون ما هو مساو لما هو ناقص ناقصا وهذا خلف وان فضل فهو
متناه فالجملة متناهية فاذن لا يمكن ان يفرض بعد غير متناه في خلاء او ملاء وكذا القول
في الاعداد التي لها ترتيب في الطبع بل من الامور التي لا نهاية لها في العدم ولها قوة وجود
وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهيا * لنفسه * قال رضي الله عنه احتج
الشيخ على تناهي الابعاد في هذا الكتاب بدليلين الاول من الذي نقلناه ونقرره انا نفرض
خطا لا نهاية له ونفرض فيه منطقا فنقول من ذلك المنطقة الى ما لا نهاية له خط فاخذ اشكل
من هذا الطرف المتناهي شبرا احدث فوقع مع هذا الشبر الى ما لا نهاية له خط فاخذ اشكل

ان هذا الثاني ان زاد من ذلك الاول بهذا القدر الذي اخذناه من الزايد من
الطرف المتناهي فان لم يظهر الفضل من الطرف الاخر لزم ان يكون الزايد ساويا
للناقص وهو محال وان ظهر الفضل فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا والزايد زايدا
عليه بمتناه ومتناهي والمتناهي مع المتناهي متناهي فلزم ان يكون الكل
متناهيا هذا في تلك الصورة على هذا الكلام من وجهه الاول ان تطبيق طرف الجملة
الزايدة على الجملة الناقصة لا يمكن الا بطريقين احدهما ان يجذب الخط الناقص حتى يصل
طرفه الى طرف الخط الزايد والثاني ان يدفع الخط الزايد حتى يصل طرفه الى طرف الخط
الناقص لكن الجذب والدفع لا يفعل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه او المدفوع
اليه متناهيا لنا في هذين ان يكون غير متناه فليس هناك موضع فارغ حتى يندفع
اليه او ينجذب عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب او الدفع وسواء
تعقلنا ان في الخط المتناهي نسبة ان هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان
الخط متناهيا فان انتفى كون الخط متناهيا بوسطة هذا التجويز لزم الدور وانه
فاسد والسؤال الثاني من هذه المقدمة ان نقول لم لا يجوز ان نفرض الطائفة الثانية عن
الابعاد لا نهاية لها مع ان دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها فان جملة النقص
التي كانت موجودة قبل هذا بمائة سنة اقل عددا من جملة النقص التي هي موجودة
في هذه الان سواء بمقدار العدد الذي حدث من النقص في هذه المائة وحينئذ
نقول عدد الجملة الناقصة ان كان مثل عدد الجملة الزايدة كان الزايد مساويا
للناقص هذا خلف وان كان اقل يلزم ان يكون عدد الجملة الناقصة متناهيا والجملة
متناهية فالجملة متناهية مع انها عين الكل غير متناهية العدد السؤال الثالث
الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الان اقل مما مضى من الحوادث الماضية
من زمننا هذا الى الازل بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان
وحينئذ لجري تلك الحجة بعينها فيلزم ان يكون الحوادث اول وذلك غير معقول
عند القوم * السؤال الرابع ان استمرار وجود الله تعالى من الازل الى هذا
الزمان الذي نحن فيه ان لم يكن من استمرار وجود من الازل الى زمان الطوفان
بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ لجري الحجة المذكورة بعينها
وذلك يوجب ان يحصل لدوام وجود الله اول وبداية وتعالى الله عنه * السؤال
الخامس ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا
نهاية وما كان اقل من غير فهو متناه فيلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا

هذا خلف السوال الثامن المذكور الذي انقضت من الازل الى زمان الطوفان
اقل من المدة المنقضية من الازل الى هذا الزمان بامتناع زمان الطوفان الى
هذا الزمان وحينئذ بالجملة الشرطية التعليقية فيلزم ان يقال المدة من الازل الى الآن
يكون لها اول ويقال الازلي له اول هذا خلف لانه يقال المدة والزمان لهما اول
عندنا نقول لا شك ان الباري متقدم على العالم تقدما اول له وذلك التقدم ليس
الا بالمدة فاذا نسبت الباري بالمدة الى امتداد الوهمي وحينئذ يعود السوال فان قالوا عندنا
الباري تعالى متقدم على العالم تقدما بالمدة الموجودة بل بالمدة المتوهمة نقول هذا العالم
فاسد وبتقدير صحته فالسوال الذي ذكرناه باق اما الاول فلان الباري تعالى لما كان
متقدما على وجود العالم كان امتداد وجود الباري حاصلا قبل حصول العالم وكان
امتداد قدم العالم حاصلا قبل وجود العالم فكان هذا الامتداد محققا ومقدرا واما ان
بتقدير صحته فالسوال باق وذلك لان السوال الذي ذكرناه يوجب ان يكون لتلك المدة
المنقضة اول وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى وانه محال السوال الرابع صحة حدوث
الحوادث لها اول لها اذ لو كان لذلك البعض اول لكان الحاصل قبل ذلك الاول من
الامتناع الذاتي فيلزم ان يقال انعدام من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وهو محال حيث انه لما اول لصحة حدوث الحوادث حتى يقال صحة حدوث الحوادث من
الازل الى وقت الطوفان اقل مما صحتها من الازل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان
الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يعود فيه طريقه التطبيق فيلزم ان يكون لصحة حدوث
الحوادث بداية مع ما بينا ان ذلك محال السوال الخامس لنفرض جملة مشاهية
من الاشياء فنقول جملة معلومات الله تعالى بدون هذه الجملة المشاهية اقل من جملة
معلوماته مع هذه الجملة المشاهية والناقص متناه والفضلة مشاهية فجملة معلومات الله
تعالى مشاهية وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلان
الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع انها غير متناهية فان احد اقسام الماهيات الطبايع
النوعية العددية وهي غير متناهية السوال السادس معلومات الله تعالى ازلية
مقدورة له مع انها غير متناهية لكل واحد منها السوال العاشر صحة حدوث الحوادث من
وقت الطوفان الى الابد الذي لا آخر له ازلية من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الابد
الذي لا آخر له وحينئذ يعود فيه طريقه التطبيق فيلزم اثبات آخر لهذه الصحة وذلك محال
لانه لو لم يقل به احد وبانه يلزم ان ينقلب الشيء عما هو عليه وذلك لانقطاع من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال السوال الحادي عشر لنأخذ عددا من الاعداد

الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات جملة واحدة ولنأخذ من الاعداد الناقصة الى ما لا نهاية له من
مراتب الزيادات ايضا جملة اخرى ونقابل المرتبة الاولى من هذه الجملة بالمرتبة الاولى
من تلك الجملة والثانية من هذه بالثانية من تلك هكذا في جميع الترتيب فان لم يظهر الفضلة
كان الزايد مساويا للناقص وان ظهر لزم التناهي في احد المراتب فيلزم ان يكون
العدد في جانب الزيادة نهاية وذلك محال بديهة النقل السوال الثاني عشر الواحد
نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية من الامور
النسبية نقول لا شك ان مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها اقل
من هذا المجموع بعدد ذلك الاسقاط فيجب ان يكون مجموع هذه النسب متناهيا مع
انا بينا لها غير متناهية هذا خلف والجواب اما السوال الاول فلما به ان يقول
لا احتياج في التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا الدليل على التطبيق بحسب
المراتب وبيانه انا نقابل النسب الاول من الجملة الثانية بالنسب الاول من الجملة الناقصة
والنسب الثاني من تلك الجملة بالنسب الثاني من تلك الجملة بالنسب الثاني من هذه
الجملة والمراد من هذا التقابل هو انه كان ذلك النسب هو النسب الاول من تلك الجملة
فكذلك هذا النسب هو النسب الاول من هذه الجملة التي عرفت هذا فنقول مرادنا من
التطبيق المذكور هذا القدر ومعلوم ان هذا لا يحتاج في بداهته الى الجذب والى الدفع
وحينئذ نقول اما ان يحصل في مقابلة كل مرتبة من مراتب الحاصلة في الجملة الزايدة
مرتبة ما في الجملة الناقصة او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم كون الزايد
ناقصا والناقص وان كان الثاني فحينئذ يصير الجملة الناقصة متناهية والفضلة ايضا
متناهية فيكون الجملة متناهية وهو محال ولقائل ان يقول انا اذا اخذنا مراتب الاعداد
من العاشر الى ما لا نهاية له في طرف الزيادة جملة اخذنا في مقابلتها الاول من هذا الاول
من ذاك والثاني من هذا الثاني من ذاك فقط هذا التقدير يكذبه القول بكون
الاعداد متناهية في طرف الزيادة وان هذا محال ويجب ان يجيب ويقول الفرق بين
البابين ان هاهنا الاجسام التي لا نهاية لها لما كانت موجودة كانت الاشياء التي لا نهاية
لها موجودة فحينئذ يصح التطبيق بحسب المراتب في نفس الامر بخلاف مراتب الاعداد فانه
لا وجود لها في الخارج وذلك ظاهر وانا في الذهن لا نسلم ان الذهن رايقي على استحضار ما لا نهاية
له على التفصيل واذا كان لا وجود لهذه المراتب الغير المتناهية في الاعداد لم
يحصل التطبيق فيها في نفس الامر فلم يلزم تناهيها فظهر الفرق اما السوال الثاني
ومن المعارضة بالتقسيم الناطقة فجوابه ان الحكماء قالوا كل ما له تعين في الطبع او في

الوضع فتعقل ما لا نهاية له فيه محال وكل ما يكون كذلك فتعقل ما لا نهاية له فيه محال
ينتج والنقيض الثاني ليس فيها تنبيب وراء في الطبع وراء في الوضع فظهر الفرق قال
بعض المتكلمين هذا الجواب في غاية الضعف لان هذا الدليل ساقط على احد وجهين
الجملة الناقضة ينقطع كمال ما يكون الجملة الزائدة باقية وذلك يقتضي كون الجملة
الناقضة متناهية والفضلة ايضا متناهية وهذا الخلف قايم سواء كان لتلك الجملة تنبيب
في الطبع كما في العلل او في الوضع كما في الابعاد او في الطبع والوضع كما في النفوس واذا
كان وجه الدليل قايما في الكل كان الضبط الذي ذكرتموه عبثا ضايعا هذا منتهى ما
وصل البناء في هذا المقام وانقول هذا الضابط الذي ذكره المحاكم معتبر جدا ونقول انه
لما انطبق الشق الاول من الجملة الزايدة على الشق الاول من الجملة الناقضة استحال
ان ينطبق الشق الثاني من الجملة الزايدة على الشق الاول من الجملة الناقضة لانه
لما تقابل الاول بالاول وجب ان تقابل الثاني بالثاني حتى كان التطبيق
بحسب مراتب الاعداد حاصلا واذا كان الامر كذلك وجب انتهاء الجملة الناقضة الى
الانقضاء والعدم وذلك يوجب كون تلك متشابهتين فهذا تقرير هذه الحجة في العدد الذي له تنبيب
في الوضع واما العدد الذي له تنبيب في الطبع فكذلك ايضا لان المعلول الاخير من
الجملة الزايدة مقابل بما يقابله من الجملة الناقصة والثاني بالثاني والثالث بالثالث
واذا كان الامر كذلك فلا بد من انتهاء الى واحد فاصلا في الجملة الزايدة لم يوجد
في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة وذلك يوجب الانثنا واما الكثرة التي راجعل بينها
تنبيبا في الوضع وفي الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيه انا اذا اقتطعنا من هذه الجملة اشخاصا من
تلك الجملة وكل ما كان اشخاص من غير فهي تشتهي ان يكون بينها متشابهة انه قد حصل
في غيرها ما لم يحصل فيها فحينئذ يصير معنى كونها متشابهة من انها انقص من غيرها وحينئذ
يصير الاكمل هو الوسط في هذا القياس وان عينا بذلك وجب انتهاء الناقص الى
حد ثنية راينتهي وراها غيرها فحينئذ لا يعقل فيها ان تنبيب في الوضع او في الطبع فما يكون
كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى وان اردنا به معنى ثالثا فذلك غير معقول فثبت ان هذا
البرهان انما ينتج في العدد الذي يكون له تنبيب في الوضع او في الطبع اما ما لا يكون
كذلك فانه لا يجري فيه هذا الكلام اما السؤال الثالث ومن المعارضة بالحركات
الماضية فجوابه ان المحاكم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية
او مجموعها والاول يوجب تناهي كل واحد من تلك الحوادث ونحن نقول به والثاني
محال لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ان العدم المحض

زايكن وصفه بالزيادة والنقصان ومجموع الحوادث الماضية لا يجب ان يكون موجودا
اما في الحاضر فلان الموجود في الحاضر ابدا ليس الا الواحد واما في الماضي فلان
راينتهي على استمضاء ما لا نهاية له على التفصيل فثبت ان مجموع الحوادث معدوم محض و
ثبت ان المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان وهذا بخلاف الاعداد فان
جميع اجزايها موجودة وبخلاف العلل فانه ثبت ان العلة يجب ان يكون حاصلة كما
حصول المعلول فلا جرم توقفنا هناك على معلومات لا نهاية لها وكان الكل معلوما دفعة
واحدة فكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان فظهر الفرق واما السؤال
الرابع وهو المعارضة باستحالة وجود الله تعالى يجوابه ان استحالة وجود الله تعالى من
الازل الى الابد ليست معناه اعدادا متناهية بل هو شيء واحد بسيط وجود الله تعالى
بخلاف الاجسام فان كل جزء منها مغاير للاجزاء الباقية والصورة التي هي مستمرة الوجود
مدار الامر انها لما مع تضعيف الالفين مدارا لا نهاية لها فيجوز ان هذا المدار يوجد لها
في الحاضر وراء الزمان انما الحاضر الفعل اضافة مفيض الله تعالى الى معنى الضعيف وذلك
ليس فيه اضافة معنى الى معنى بخلاف الاجسام والعلل فانها موجودة في الحاضر اما السؤال
ان قيل وهو ان المدة المنقضية من الازل فيما بيناه تقدم ان المحكوم عليه بالزيادة و
النقصان ان كان كل واحد من اجزايها فمن مسلم وان تمام الكل واحد منها متناه
وان كان مجموعها فذلك ممنوع لان لا نسلم وجود ذلك المجموع الغائب وقد صحة حدوث
الحوادث من الازل الى الان فجوابه عين ما ذكرناه عن الحوادث الماضية اما السؤال
الثامن وهو المعارضة بما ثبت ان لا نهاية لها فجوابه ان العلل واما النقصان في المعلولات
والشبه والاضافات وقد ثبت انه لا وجود لها في الاعيان وهذا يوجب سؤال المعلومات والمقدورات واما السؤال التاسع
الى ما لا آخر له فجوابه ان الصحة المستقبلة لا وجود لها في الحال بل الحاصل الحاضر
بحسب المجموع بخلاف العلل والاجسام واما السؤال الحادي عشر والثاني عشر وهو
سؤال مراتب الاعداد ومراتب الاضافات فجوابه ان مراتب الشبه والاضافات لا وجود لها في
الاعيان فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بخلاف العلل والاجسام فانها موجودة فظهر
الفرق فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة والله اعلم بحقايق الامور ولنرجع الى
شرح الفاظ الكتاب اما قوله انه يرتفع بحرف ان يكون فيهم من يعتقد الحدوث بعد
الاعادة واخلا ومرارا لا واحدة له تنبيب في الطبع ممنوع فانا نعقل لا نهاية
الناس من اثبت اجسادا غير متشابهة واما جهور المتكلمين فانهم يقولون بالتشابه في كل

ذلك إلا انهم اتفقوا على انه لا نهاية لاجسام حالية خارج العالم وهذا البرهان كما يبطل القول
بوجود اجسام لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له على ما صرح الشيخ به هاهنا
والعجب من المتكلمين ان الحاح منهم لجوجون بهذا الدليل على نفي الاجسام ثم يثبتون
اجساما خالية خارج العالم ولا يعلمون ان هذا الدليل كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية
له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له واعلم ان اعتماد المتكلمين في اثبات
الجواهر على حرف واحد وهو انهم يقولون الاجسام ذوات موجودة يصح وصفها
بالتطبيق وبالزيادة والنقصان اما الاحياز الخالية فانها نفي محض وعدم صرف فكيف
يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان واعلم ان هذا الفرق ضعيف من وجهين
الوجه الاول انا لا نسلم ان هذه الاحياز الخالية عدم محض وفي صرفه وذلك لانهم يصفون
تلك الاحياز الخالية بصفات كثيرة وصفات وجودية ويدل عليه وجوه الاول انهم يقولون
العالم متناه في حيز مخصوص ويصح استثناء كل حيز من الاحياز الخالية ولولا
ان كل واحد من تلك الاحياز امر مشخص في نفسه يمتاز عن الحيز الآخر لما كان هذا الكلام
محالا وثانيا انهم يصفون هذا الخلاء بالصغر والكبر والمقدار فان البعد
الذي بين طرفي العالم اصغر مما بين حاري البصرة وذلك الصغر مما بين حاري
المدينة وذلك اصغر مما بين السماء والارض وذلك اصغر من البعد الذي لا نهاية له والذي
يكون متصفا بالكبر والصغر والمساحة والتقدير فانه لا يكون عدما محضا فثبت انهم
يعترفون بالضرورة بان الاحياز الخالية مغايرة للاجسام المتحايزة وكذا القول في اليمين
واليسار والفوق والتحت والخلف والقدام والجهة فان الجسم اذا انتقل من
حيز الى حيز فقد زال عنه اليمين واليسار والفوق والتحت والخلف والقدام والجهة
حيث ابقي فيه ذلك الحيز بعينه مطلوب والامر مهروب وذلك ايضا في العدم المحض
محال فبالحس كيف يشار الى العدم الصرف فثبت بهذا الوجه ان الخلاء الصرف امر
موجود فاذا ثبت هذا بطل الفرق الذي ذكره وجميع الدليل المذكور في اثبات الجواهر
الوجه الثاني في بيان ان الفرق الذي ذكره المتكلمون فاسد وهو ان نقول لم كان
هذا الخلاء عدما صرفا لكنك مع ذلك تصفه بانه غير متناه وبالصغر والكبر فيكون عليه
بالمساحة والتقدير ويشيرون اليه بالحس فنقول ان كونها معدومة لما لم يمتنع وصفها
بهذه الاوصاف فلذلك كونها معدومة وجب ان لا يمتنع من وصفها بهذه الاوصاف فلذلك
كونها معدومة وجب ان لا يمتنع من وصفها بصحة التطبيق بحسب المراتب واذا كان
الامر كذلك فحينئذ يجري هذا الدليل فيه فثبت ان الذي ذكره المتكلمون من الفرق بين

الخلاء وبين الملاء فاسد اما قوله وثالثا ان له تشبيثا بالطبع فاعلم ان الجسم ذا انتقل امر
يحصل فيها تشبيث في الوضع اما العدد الذي يحصل فيه تشبيث بالطبع فهو شيء آخر
سوى الجسم والمكانات ونحن قد بينا ان هذا الدليل انما يتم في حيز الموصوف بالعدد
الذي يحصل فيه تشبيث في الوضع وراء الطبع فهذا الدليل لا يجري فيه واما قوله
انه لا بد ان يكون موجودا بالفعل فالحق ان البرهان المذكور انما يجري في اعداد
موجودة بالفعل فاما ما لا يكون كذلك فهذا الدليل لا يجري فيه ومن اعترف بعدم الشيء
الماضية والمدة الماضية والمدة المستقبلة ومراتب التضعيفات ومراتب الاعداد
بالجملة فاكثر الامور التي اوردناها في السؤال ولعباراتها بانها امور غير موجودة في الاعيان
شاهد بذلك البرهان فثبت ان كل ما شاء فيمكن ان يدخل في فاعله حد ويقف البعد
منه في بعض الجهات حد واذا توهمنا بعدا يصل بين الحيز المتناهي الى غير النهاية لم يخل
اما ان يكون ما يتبدل عن الحد الثاني لو اطبق عليه ما يتبدأ من الاول لحافاه وساواه ولم
يفضل احدهما عن الآخر او فضل واعلم ان هذا الكلام ظاهر وذلك ان الخط الذي
لا نهاية له اما ان من الطرفين معا او من احد الطرفين وحده فانه لا يمكننا ان نفرض فيه نقطة
فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطا واحدا يضم اليه من هذا الطرف المتناهي
في الوهم بين هذين الطرفين في الوهم فاما ان نشير الى ما لا نهاية له من غير ان نضم اليها شيئا
اصلا او مع انه يضم اليها شيء آخر والقسم الاول باطل والا لزم كون الزائد مساويا
للناقص وهو محال وهذا القدر من البيان كاف في ابطال هذا القسم الا ان الشيخ بالغ في
ابطال هذا القسم فقال كل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه وليس بناقص ولا زائد فان
فان المأخوذ من الحد الثاني منطبقا على المأخوذ من الحد الاول من غير تفاوت لكان
مساويا له من غير زيادة ولا نقصان لكن المأخوذ من الحد الثاني كان ناقصا من المأخوذ
عن الحد الاول فيلزم ان يكون المساوي للشيء ناقصا منه وذلك محال واما قوله وان
قيل فيما يشابهي فالجملة متشابهة فالمراد انه لما ثبت انه زائد وان ينقطع الخط الناقص
فنقول انه متشابه البتة اضافة متشابهة والمتشابهان مع المتشابهين متشابهان فيكون
الكل متشابها وهو المطلوب واما قوله بل الامور التي لا نهاية لها ما دخلت في العدم ولا في
وجود وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متشابها وا علم ان ظاهر هذا الكلام فيه سؤال
وهو ان العدم النفي المحض فكيف يقال الامور التي لا نهاية لها ما دخلت في العدم والحكماء اتفقوا
الناس انكارا على من يقول المعدوم شيء فهذا الكلام انما يستقيم على هذا المذهب اما من

يتصور ان المعدوم شيء فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه ان المراد من هذا الكلام ان
حجة حدوث الجواهر بتمامها انما تبقى الجواهر ابقى الصفة ويصح الامتناع تعرية الشيء من هذه
الصفة بعد ان يوقف على المعنى فلا مشاحة في العبارات هذا هو هذا اخر الكلام في
هذا الفصل **الفصل الثاني في وجود تناهي الابعاد** قال الشيخ
لو كان بعد غير متناه لكان اذا اخذنا ما شئنا ان يكون مرتسمة فانا اذا اخذنا
مركزها خطا الى الجيط كيف ما اتفق واخرجنا في جهته قاطع خطا مفروضا في البعد غير المتناهي
على نقطة فانها اذا ادارت ذات تلك النقطة على محاذاة المقاطع الى الجانبين اذا صارت
في جهة اخذي فيصير بعد ان كان المركز مائة لها شيئا من ذلك الخط غير مساوت لشيء
منه شيء بعد مساواتها فلابد من اول نقطة تساوت ذلك الخط وانها تقع على نقطة
لكن اي نقطة فرضناها فيما فوقها غير متناه فانا نجد فيما بعدها نقطة اخذي يمكننا ان نفرضها
بالحد بحيث يكون القاطع الحامل اذا بلغته النقطة صار مساويا قبل اول ما ساوته او بعد
اخر ما ساوت لكن المعلومات المتبينة ظاهرة الوجود فالابعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود
الفصل قال رضي الله عنه تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان وجود بعد غير متناه
ممكنا لكان وجود خط غير متناه ممكنا فلنفرض خطا لا نهاية ولنفرض كرة خرج من مركزها
خط متناه مفترضا فلنفرض خطا لا نهاية موازيا لذلك الخط الغير المتناهي فاذا ادرت
الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازي مساويا ثم ما كان مساويا ثم صار مساويا
فهناك المساوات امر حادث فيقال الآن الذي هو الان قد كان المساوات لا بد وان
يصير مساويا لنقطة بعينها كما فرضنا ان ذلك الخط غير متناه يقع من تلك
كل نقطة فرضناها في الخط الغير المتناهي وحكمنا بان تلك النقطة هي اول نقطة المساوات
فان فرضنا نقطة اخذي وكانت المساوات مع تلك النقطة الفوقانية حاصلة قبل حصول
المساوات مع تلك النقطة التي فرضنا انها اول نقطة المساوات فاذن فرض ان ذلك
الخط غير متناه يجب ان يصل فيه نقطة هي اول نقطة المساوات وان لا يصل ذلك
وهذا جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان فرضنا ان ذلك الخط غير متناه يفضي الى
هذا المحال فوجب ان يكون ذلك الفرض محالا فان قال قائل ما البرهان على ان
المساوات مع النقطة الفوقانية يحصل قبل المساوات مع النقطة التحتانية قلنا برهانه
مبني على مقدمتين فالمقدمة الاولى انه اذا كان الخط المتناهي الخارج عن مركز
الكرة موازيا لذلك الخط الغير المتناهي فاذا استدارت الكرة انتقل ذلك الخط من
الموازاة الى المساوات مثلا انتقال تلك الكرة تشبيه وتنتقل تلك المساوات من نقطة

الى اخذي اني ان يصير ذلك الخط قايما على الخط الذي هو غير متناهي وذلك ظاهر
المقدمة الثانية وهي ان او قليدس ذكر في مصادرات المقالة الاولى من كتابه ان
لا ان يصل بين كل نقطتين خط مستقيم واذا كان كذلك فلا نقطة يكون فوقها في الخط
الغير المتناهي الا ويمكننا ان نصل بينها وبين مركز الكرة خط مستقيم اذا عرفت هاتين
المقدمتين نقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى المساوات فاذا ساوت
نقطة انطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط
الواصل بين النقطة الفوقانية وبين المركز فيلزم انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية
وبين المركز ومن اراد ان يتشاهد ذلك فليشكل على حسب ما ذكرناه محسوسا وذلك
يدل على ان المساوات مع النقطة الفوقانية يكون متقدمة على المساوات مع النقطة
التحتانية ولقايل ان يقول هذه الحجة بان يدل على انه لا نهاية للابعاد اولى ويمكنه ان
يحرر الخطوط المستقيمة هو محور العالم ثم يفرض الكرة التي ذكرتموها خرج من مركزها خط
موازي لذلك المحور فاذا دارت الكرة حتى صار طرف هذا الخط المتناهي مساويا
لطرف هذا المحور فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن ذلك الموازاة الى حد
المساوات وراشك ان تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج عن زاويته اصغر منها
يكون طرفه امحالة مساويا لنقطة فوق طرف محور العالم وذلك يدل على ما قلناه شيء
قال ومما يدل على ذلك انا لو فرضنا النفسا واقفا على طرف العالم الجسماني فانا بعد يشهد
عقلنا حكما جزما بانا في هذه الحالة نشير بيمنة شمالنا وخلفنا ويميناويسارنا وامكننا ان
نشكك النفساني هذا القضية كما امكننا ان نشكك النفساني سائر البديهيات فلو جاز
الطعن في احدى الجزميات جاز في البقية وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة البديهيات وبالجزم العقل
بها لا بد من تصحيحها بالدليل لكن الدليل موقوف على البديهيات فيلزم الدور وايضا
فانا لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التي ذكرناها وعرضنا ايضا على عقولنا هذه المقدمات
التي هي اركانها هذيب الدليل وعدنا هذه المقدمة اخذي عند النظر الاولي
العقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتياد الجادرات والالف بتكثرها لتشكون في
البديهيات ولذلك فان الذين يقفون على النظر الاولي يحكمون بصحة هذه المقدمة ورايكاد
يحكمون بصحة تلك المقدمات فعلمنا ان هذه المقدمة اولى بالقبول من تلك المقدمات
قال الشيخ واذا كانت الابعاد محدودة فالجهات ممدودة فالعالم متناه
وليس للعالم خارج خلافي واذا لم يكن له خارج لم يكن له شيء من خارج فالباري تعالى
والروحانيات من الملائكة وجدوها خارجة عن المكان وعن ان يكون في داخل

او خارج عنه قال التفتازاني رضي الله عنه لما ثبت ان الابعاد متناهية امتنع ان يحل وراء تلك النهاية شيء من الجهات وان اثبت هذا اثبت انه سبحانه منزه عن الحيز والجهة لانه لو كان في الجهة لكان اما ان يكون داخل العالم او خارجه والاول باطل لانه يلزم ان يكون حالا في بعض الاجسام او محلا لها وذلك محال ثانيا باطل لانه اثبت انه سبحانه خارج العالم فامتنع حصول شيء في جهة خارج العالم ولما بطل القسمان ثبت انه سبحانه ليس في شيء من الجهات

الفصل الرابع في بيان ان الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز

وفي هذا الباب مقدمتان المقدمة الاولى هذا الفصل ببيان ان الجهات انما تتحدد بالمحيط والمركز ولقد حاد اولا هذا الفصل من هذا الكتاب بعبارة بعينها وانا ارجي ان اوفي ان اعبر عنها بعبارات اخف مما ذكرناها في سائر كتبه فنقول الجهة شيء موجود بدليل انه مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة الحسية وكل ما كان كذلك فهو موجود فشيء من هذه المقدمات لا يقبل النقض وكل ما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم فانه يقبل الانفصال والمراد من قولنا المنقسم شيء ان كان متحركا فانا نعني انه يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان قلنا انه متحرك عن الجهة فالجهة من ذلك المنقسم وما وراءه خارج عن الجهة وهاهنا اخذ الموضع الذي عبرنا به عن لفظ الكتاب وبعد ذلك فانا نبدل لفظ الكتاب وتشبيهه بتقدير الامكان

قال الشيخ

المدعي ان الجهة حد وطرف لا يقبل التجزئة والشيخ اجرى على صحة هذه القضية من وجهين الاول انه يستحيل ان يذهب الجهة الى غير النهاية لما ثبت ان القول بوجود بعد غير متناه محال بل لا بد لكل بعد من طرف وحد فيكون ذلك الطرف من الجهة في الحقيقة والثاني انا اثبتنا الجهة بطريقين احدهما كونها متعلق الاشارة الحسية وكونها متعلق الاشارة الحسية يقتضي كونها حدا لا يتقسم لان مساواته لامتداد فان الحس لا يساوي كون الجهات متعلق الاشارة الحسية يقتضي كونها في ذاتها طرفا لا يتقسم وحدا لا يتقسم وهذا هو المراد من قوله واذ الممكن اليها اشارة لما كان لها وجود واذا كان الجهات اشارة فهي حد ليست وراء ذلك والطريق الثاني من الطريقين اللذين بهما حكمنا بتناهي الجهة ان الجهة ما يكون منتهى للمتحرك بمعنى ان المتحرك يطلب الوصول اليه والحصول فيه ولو كانت

الجهة غير متناهية لامتنع كونها كذلك لان الوصول الى غير المتناهي والانتهاء اليه محال وهذا هو المراد من قوله ولو كان حدا امتنعت اليه الجهة لم يحصل لم يكن الجهة موجودة شيء فالمعنى ان الشيء الذي امتنعت اليه الجهة لو لم يحصل له حد وتناهي لم يكن الوصول اليه مطلوبا بالحركة فلم يكن مقصد المتحرك فلم يكن الجهة موجودة للشيء فهذا هو تقرير هذا الطريق بقدر الامكان وقال

التشيع

المكان والحيز والفوق والتحت والعلو والسفل وما اشبه ذلك موجودة بالاطراف وبالمحاذاة ان هذه الجهات اوهام لا حقائق لها فهي اذن بمثابة ما يجده الجهة فتبطل الجهة فاعلم ان الجهات تتحدد بالاجسام كما تقدم لكان السؤال بالجهات اخلاقا اما الجهات فيجب ان يكون الجهات متحددة بجسم واحد ليكون غاية البعد والقرب منه ممدودين فاذن الاجسام التي تحتاج الى جهات متحددة يحتاج الى مقسم وجود هذا الجسم لها وان يكون اختلاف جهاتها بالقرب منه والبعد عنه كما في جانب من جانب اذا اختلف جوانبه بالطبع فيجب اذن ان يكون حالا في تلك المختلفات مركزا ومحيطا لكن المركز يحدد القرب والبعد لان المركز هو الذي يصلح مركزا لدوائر مختلفة الابعاد فيجب ان يكون على سبيل المحيط فان المحيط هو الذي يصلح ان يكون منه كل واحد من البعد عنه وهو المركز الواحد المعنى هو

التفتازاني

لما ثبت بالدليل الذي ذكرناه ان الجهات اطراف وحدود غير قابلة للانقسام فنقول هذه الحدود اما ان نفرض في المكان او في المتمكن فان فرضت في المكان فلها احدهما ان نفرض في المكان ما يطابقها في الوضع والثاني ان لا يفرض وهاهنا ان نفرض فيه هذه الحدود بالطبع فثبت ان هذه الحدود اما ان يفرض في المكان فتفرض ذلك اما ان يكون اما ان يكون جسما واحدا او اجساما كثيرة والثاني باطل لان تلك الاجسام اما ان يكون متباينة او متداخلة ويمتنع ان يكون متباينة لان على هذا التقدير يكون لكل واحد منها مختصا بجانب معين من الاخر وعلى بعد معين من الاخر فيكون تلك الجوانب والاحياز مختصة بخواص راجعة استحقت حصول تلك الاجسام فيها فيكون تختص تلك الجهات تلك الخواص متقدما على حصول تلك الاجسام فيها ومحدود الجهات لا بد وان يكون متقدما على حصول تلك الجهات واما ان كانت تلك الاجسام الكثيرة متداخلة كان المحيط كالمحيط في ذلك التحديد واما الخامس فيقع حقيقا في هذا الباب فثبت ان الجسم المحدد للجهات لا بد وان يكون واحدا فنقول هذا الجسم اما ان يجد فالجهات على سبيل كونه مركزا او على سبيل كونه محيطا فالاول باطل لان المركز يكون القرب منه ممدودا اما البعد عنه

فلا يكون ممدودا ان المركز الواحد يعين مركز الدوائر مختلفة الابعاد الى غير النهاية فثبت
ان هذا الجسم الواحد انما يوجب تحديد الجهات بحيث يمتنع ان يكون ممتدا ش نقول
اختلاف الجهات اما ان يكون باختلاف اجزاء المحيط او لا لهذا السبب والاول باطل لانا
سنقيم الدلالة بعد هذا على ان هذا المحيط يجب ان يكون متشابه الطبيعة والماهية
فيستحيل ان يكون احد اجزائه مخالفا للاخر ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان هذا
الجسم الواحد انما اوجب تحديد هذه الجهات بسبب ان المحيط كما يحدد القرب منه فكذلك
يحدد البعد عنه لان غاية البعد عنه هو المركز ومركز كل كرة نقطة معينة واعلم ان
العبء في هذه الحجة كون التقسيم غير منحصر في النفي والاثبات والضبط الذي ذكرناه
افضى ما يمكن ذكره ومع هذا فالتقسيم غير تقيف وانما عرفت هذا الاصل فاعلم انه
يتفرع عليه مسايل والمسئلة الاولى ان الحركة المستقيمة ممتنعة في هذا المحدد ه
قال الشيخ ويجب ان يكون هذا الجسم غير مفارق لموضعه والا فيحتاج
الى جسم اخر تتحدد به الجهة التي يحتاج اليها اذا اعيد الى موضعه بطبعه او عنيف
طبعه فاذن لا يمكن هذا الجسم مبدا حركة مستقيمة لا بالطبع
التقسيم قال رضي الله عنه الدليل على ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا
الجسم الذي هو الجسم المحدد للجهات هو ان الحركة المستقيمة انما يحصل لها
حيث تتعدل وحيث اختل معلوم وهذا المعنى انما يحصل اذا كان كل واحد من الجزءين
مختصا بناحية (ناحيته) فان ذلك واجب ان يكون ذلك البيت هو هذا الجسم المفارق لان
تلك الناحية لما بقيت بعد مفارقته هذا الجسم امتنع كون تلك معدلة بهذا الجسم فوجب ان يكون
البيت جسما اخر غير الجسم الذي فرضنا انه هو المحدد للجهات ليس لمحدد للجهات هذا
خلف فثبت ان هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة لا بالقسر ولا بالطبع المسئلة الثانية
في بيان احوال الاجسام المستقيمة الحركة بالنسبة الى هذا الجسم ه قال
الشيخ
التقسيم قال رضي الله عنه الاجسام المستقيمة الحركة امتنع منها
يتوجه عند المرتفع الى المحيط ويجب الاجسام الخفيفة الصاعدة ومنها ما يتوجه من
المحيط الى المركز ويجب الاجسام الثقيلة الهابطة ه المسئلة الثالثة في بيان ان
المحدد يجب ان يكون بسيطا ه قال الشيخ ويجوز ان يكون

هذا الجسم مركبا من اجسام اقليم منه فانها حينئذ يكون قابلة للحركة
المستقيمة فحينئذ يكون محاذاة اي جهات يكون محيطة فيكون الجهات موجودة
دون وجود هذا الجسم وقبل تتبعه هذا خلف التقسيم قال رضي الله
عنه لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطباع لكان تتبعه عند تلك
البسايط تكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة لكنا بينا في المسئلة المتقدمة ان
الحركة المستقيمة ممتنعة عليها ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان تلك الاجزاء
وان كان كل واحد منها مخالفا للاخر في ماهيته وحقيقته الا ان كل واحد منها بعض
لنانية ان يكون متصلا بالاخر اتصال الابقبل الافتراق وعلى هذا التقدير لا يلزم من
تركبها صحة الحركة المستقيمة عليها وعندي ان الاولى ان نعول في هذا الباب
على وجه اخر وهو ان يقال لو كان هذا الفلك مركبا لسعى لطلب ذلك التركيب اما
اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا ولو كان كذلك لكان شكل كل واحد
من تلك الاجزاء الكرة ولو كان كذلك لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء لكن الخلاء
محال فكان التركيب في الفلك محالا فان قالوا فهذا السؤال وارد ايضا على القول
بان الفلك بسيط لان الاجزاء المفترضة فيه يكون كل واحد منها بسيطا فيجب ان
يكون شكل كل واحد منها الكرة وحينئذ يعود المحذور المذكور فنقول هذا عين
وارد علينا لان الفلك اذا كان بسيطا كان جسما واحدا في ذاته كما هو عند الحس بناء على
القول بان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى واذا كان الامر كذلك فحينئذ
يقتضي طباع ذلك الجسم (واحد) ان يكون شكله هو الكرة فحينئذ يحصل الشكل الكري
لذلك المجموع فانه يقتضيه الاجزاء لكن حصول الشكل الكري للمجموع يمنع
من حصوله لكل واحد من تلك الاجزاء المفترضة بعد ذلك فهذا له من عائق و
مانع وبسبب ان حصول الحاجز مناخر عن حصول المحل بالرتبة وهذا الخلاف
ما اذا كان الفلك مجانسا لاجسام مختلفة الطباع لان على هذا التقدير يكون حصول
الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة ولا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه فظهر
الفرق بين البابين واعلم ان هذا الفرق مبني على ان الجسم البسيط شيء واحد في
نفسه وان التفريق احداث الاثنينية لا انه عبارة عن تبعيد المتجاورين وسنبين
في مسئلة الخلاء الذي لا يتجزى ان هذا القول باطل وكان هذا الفرق المبني عليه
ايضا باطلا واعلم ان ظاهر كلام المجسمين يدل على ان الفلك مركب من اجزاء مختلفة
الطباع وذلك لان عندهم طباع البرج مخالفة بدليل ان اثر الكواكب في بعضها

مختلف اثنتين في الاحد واختلاف الدائم يدل على اختلاف المتوسطات وثانيا ايضا ان
تجيب يقتضي ان يبعد وجود كواكب صغيرة غير محسوسة يكون مركزها في ذلك البعيد فيختلف
اختارهذه الكواكب المحسوسة لسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة فهذا محتمل -
ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله واما جزء ان يكون هذا الجسم مركبا من
اجسام اقسم منه فهذا هو الذي اما قوله واما ما يكون حينئذ قابلة للحركة -
المستقيمة فهذا هو الدليل الذي ذكرناه وهو انها لو كانت متحركة لكانت قابلة -
للحركة المستقيمة شرحها ما خث وهو ان قوله واما جزء ان يكون هذا الجسم مركبا -
من اجسام اقسم منه ان كان المراد بهذا القسم هو القسم الزماني فالحركة المستقيمة
لازمة لان القسم الزماني انما يحصل لو كانت تلك الاجزاء غير متحركة شاغلة كلها بالشكل
الكلي ولكان الامر كذلك لكانت القوة بالحركة المستقيمة انما هي بحالة اما اذا
كان المراد بهذا القسم هو القسم بالطبع والقوة وهو ان تلك الاجزاء مختلفة في الماهية
الا انها ليست بالفعل بل يقتضي ان يكون في البعض ملتصقا بها بعض على الوجه الذي يحصل
من مجموعها شكل الكل فيلزم هذا التقدير ان يكون الحركة المستقيمة انما هي
على ما قررناه واما قوله بعد هذا فانه ان حسن مخاطبة اهل جهات يكون جملة
يكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم قبل ترتيبه فتأمل فاعلم ان هذا
كلام لائق المقصود من هذا بيان انه لو كانت الحركة المستقيمة عليها لكانت
الجهات متجددة لهذا الجسم بكل جسم آخر وهذا عين ما ذكرناه في المسئلة الاولى فيكون
ذكرنا تكريرا من غير فائدة - الفصل الخامس في احكام الاجسام
البسيطة والمركبة - قالت الشيخ واعلم ان كل جسم اما بسيط
[illegible]
هذا الفصل شرح خواص الاجسام البسيطة وقبل الخوض فيها فانه يجب تقسيم
الجسم البسيط فنقول الجسم اما ان يكون حقيقته انما يقوله من اجتماع اجسام
يكون كل واحد منها مخالفا للاخر في صفته وطبيعته واما ان لا يكون كذلك فالاول
هو المركب والثاني هو البسيط اذا عرفت هذا فلنشتغل الان في ذكر خواص الاجسام
البسيطة المسئلة الاولى في ان لكل جسم حيزا طبيعيا - قالت الشيخ كل جسم
[illegible]
- قال رضي الله عنه

كل جسم بسيط فانا اذا فرضناه خاليا عن كل ما يمنع كونه قابلا عنه فانه لا بد له من
حيز معين وجهة معينة ورابطة بين سيب وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة او
غيرها والثاني باطل انا في هذا الفرض قد ازلنا كل العوارض المفارقة فبقي ان يكون
السبب هو الاول وقايل ان يقول لم لا يجوز ان ذلك الجسم اختص بالحصول في ذلك
الحيز المعين فكذلك اختص بالطبيعة التي يوجب حصوله في ذلك الحيز فان
يجب تعليل الحصول في الحيز المعين بالطبيعة وجب تعليل الاختصاص بتلك الطبيعة
بطبيعة اخرى ولزم التسلسل قلنا قلنا الاحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة هي
التي اعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة فيها فلسائل ان يقول الاحوال
السابقة على حصول هذا الجسم في هذا الحيز هي التي اعدت هذا الجسم ان يحصل في هذا
الحيز المعين وايضا فالقطرة المعينة من الماء محتاجة لجزء معين من اجزاء كلية جنس الماء -
وعند ذلك الاحوال السابقة اعدت تلك القطرة للحصول في ذلك الحيز المعين
من اجزاء كلية جنس الماء فلسائل الجزء مثله في كلية الماء ان يكون كذلك والذي لجئت هذا
ان جماعة من الملاحدة قالوا الفلك لما استدار على نهايته عرض لطبقاته من قربها
من سيب تحركه الفلك وعرض لما بعد منه ان صار رابطا وهذا التقدير فاختلفت
طباع هذه الاجسام معللا باختلاف امكنتها وهذا الشيخ اختلاف امكنتها معللا
باختلاف طباعها فلم يبطل بالدليل قول من يقول بما ذكره الشيخ - قالت الشيخ
وكل جسم بسيط فانه يقتضيه وشكله وكيفيته - قال رضي الله عنه لما بين
بالدليل الذي ذكر ان كل جسم فلا بد له من حيز طبيعي بين ان ذلك الدليل
يوجب بعينه ان يكون لكل جسم مقدار طبيعي وشكل طبيعي وكيفية طبيعية اما
نقول السؤال على الكل ما ذكرناه - قالت الشيخ وقد يقتضي الكيف
والشكل والكم اما في الكيف وكما ما يسخن واما في الكم فكما ما يتخلخل و
اما في الشكل وكما ما يتحرك وقد يقع مثل ذلك في الوضع كما لبعض اجزاء
وضعه - قال رضي الله عنه لما بين الشيخ ان لا بد لكل جسم من ان يكون
طبيعي وكيف طبيعي وشكل طبيعي ووضع طبيعي بين ان هذه الاحوال قد تتغير بالقسر
وذكر امثلتها ومن كلام ظاهره المسئلة الثانية في بيان ان الشكل الطبيعي للجسم
البسيط من الكرة - قالت الشيخ كل شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه
متشاكلة وما شاكل بها ليس كذلك اجزاؤه متشاكلة وكل شكل طبيعي جسم
بسيط كرة - قال رضي الله عنه لما بين فيما مضى ان كل جسم بسيط فلا بد له

له من شكل طبيعي بسيط وما هنا ان ذلك الشكل الطبيعي مركزه وقريب وهو ان كل شكل
تقتضيه بسيطة فاجزاؤه متشاكلة وراشئ مما ليس يكون اجزاؤه متشاكلة ينتج من اضراب
الاول من الشكل الثاني انه لا شئ من الشكل الذي تقتضيه طبيعة بسيطة ليس
بكرة وكلما كان كذلك فليلزم ان يكون كل شكل طبيعي لجسم بسيط فهو كرة
ولقايل ان يقول قولكم كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة منقوض
بصور كثيرة الصورة الاولى ان الشكل الكري منقض الطبيعة البسيطة ثم ان
الكرة المجوفة لها منقض ومخرب ومنفعل ومخالف محدبها في امر واحد هو في مساحة فان
مساحة محدب كل كرة اعظم من مساحة مقعرها الثاني ان محدب كل كرة موصوف
بالحدب ومقعرها موصوف بالتقعر وذلك امران مختلفان متضادان الثالث ان
كل فلك فانه يماس بمقعره شيئا ويحدبه شيئا آخر على سبيل الوجوب وهذه اشكال مختلفة
الصورة الثانية انه كل فلك فهو مجرم ببسيط واحد ثم ان جرم الكواكب مركوز في
بعض جانب ذلك الفلك دون البعض فطبيعة ذلك الفلك واحدة وقد اختلفت الآثار
الصورة الثالثة اذا انفصل الفلك الخارج المركز عن كل فلك بقي منها ان احدهما من
داخل والآخر من خارج وكل منهما فانه يكون مختلف التخوم لامحالة فهاهنا الطبيعة
واحدة وقد اختلفت الآثار الصورة الرابعة المادة التي عنها تولد بدن
الحيوان اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فالصورة الحالة
فيها وجب ان يقبلها اثر متشابها فوجب ان يكون شكل الحيوان مما لا كرة منعطف
وان كانت تلك المادة مركبة فالمركب مركب من البسايط وكل واحد من تلك البسايط
يجب ان يكون كرة فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضمومة بعضها الى بعض
هذا خلف الصورة الخامسة ان كل واحد من الاجزاء المفترضة في كلية جرم الفلك
بسيطة فيلزم ان يكون شكل كل واحد منها الكرة وذلك لمنع كون الفلك كرة
وعند رفض عنه ان الحق اذا تحصل بعد حصول الكل وكونه كذلك لمنع من كونه كذلك
ضعيف لانه بنا على ان الجسم البسيط شئ واحد في نفسه وان التفرق احدث لتلك
الاجزاء وهذا عندنا باطل بل التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين وحينئذ يكون
وجود الحق متقدما على وجود الكل والسؤال الثاني لم قلتم لم كان شكل البسيط
من الكل كرة لم يجب ان يكون شكل المركب ايضا من الكرة لان المركب لما تعينت له
البسايط المجتمعة فاذا كانت طبيعة كل واحد منها لهذا الشكل لم يلزم شئ منها ما لم
للاخر عن هذا الشاهد انه لم يكن معينا له عليه وحينئذ يلزم الكلام المذكور فان قالوا

السبب في كون هذه المركبات خالية عن هذا الشكل البسيط مع هذا الشكل فانا
انفصل عن الكرة البسيطة قطعة يقبل كل القطعة بعد الانفصال على هذا الشكل
وشكل قطعة الكرة ليس كذلك فلهذا السبب يقبل من المركبات صورة عن هذا
الشكل مقول في ما ذكرتم طبيعة تلك القطعة من الارض موجبة للبيس وموجبة
للشكل الكري وذلك البيس غايته ممنوع هذا الشكل فلم كان الطبيعة الواحدة
موجبة اشياء متضادين متعاقبين دفعة واحدة وذلك محال والمسئلة الثانية
في بيان ان العالم واحد قال الشيخ في الشفاء بسايط العالم تحوي بعضها على
بعض متدانية الى حصول كرة واحدة قال في النفس قال وصفة الجملة
اعلم ان القوم مجمعون على ان العالم الجسماني واحد بدليل من الحجة الاولى انه لما
ثبت ان البسايط كلها وجب ان يكون بعضها محيطا بالبعض على وجه تتشكل بمجموعها
كرة واحدة لانها لو كانت متباينة لزم وقوع الخلاء وذلك محال ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان العالم محال ثم ان سلمنا فلم لا يجوز ان يقال هذه الافلاك التسعة مع ما
بينها من العناصر يكون مركوزة في تحت فلك اعظم كما يكون فلك القمر مركوزا في تحت
الفلك الحامل ويكون في تحت ذلك الفلك الف الف سنن الكرات كل واحد منها
مثل هذا الفلك الذي نسميه بالفلك الاعظم بل نقول لم لا يجوز ان يكون. ذلك الفلك
الكثير يكون ايضا مركوزا في تحت فلك آخر وعند هذا يكمل ان الحق ليس الا قوله
سبحانه وتعالى وما يعلم جنود ربك الا هو لمسة قال الشيخ الجزء من
الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان الجزء الآخر وكذلك تحيث اذا انضمت الجزيئات
طبيعة واحدة لكل ما استحال ان يكون حركتها الى جهة واحدة وحركتها الى
مكانا واحدا شتركا يكون اسكنة كل واحد منها كالحق من ذلك المكان فيجب
اذن ان لا يكون لبعضها مكان وبعضها مكان ليس من جملة المكانين
ان يصير مكانا للجملة فاذن المكان العام واحد فاذن لم ذكر الشيخان في عالمين
فاذن اجزاء العالم الكلي في احياز متباينة فجملة العالم واحد ومتناهية لتقيد
قال رضي الله عنه هذه هي الحجة الثانية على ان العالم واحد وتقريرها ان الاجسام متساوية
في الطبيعة والماهية والمتساويان في الطبيعة والماهية يجب ان يكون مجتمعة اجتماعا
يحصل عن مجموعها كرة واحدة اذ لو لم يكن كذلك لكانت متباينة بالطبع فحينئذ يلزم ان
يكون الاشياء المتساوية في تمام الماهية والطبيعة يكون مختلفة في الاحوال واللوازم وذلك محال
اذا ثبت هذا ظهر انه لو حصل اجسام في عالمين نحو لها في ذلك العالمين اما ان يكون

بالطبع لم يجز ان يكون مكان لشيء من الاشياء المتشاوية في تمام الماهية يمتنع ان يكون
متباينة بالطبع وانا في محال ولزم ان يكون ذلك القسم دايما وانه محال فثبت
انه يمتنع حصول ارضين في عالمين وراجعوا تاويب حصول بابل فثبت ان
العالم واحد ولقايل ان يقول انكم تقولون الصورة الارضية امر مغاير للبرد
واليبس والكثافة وانه ممكن حال في المادة توجب نفي الاعراض الثلثة لولا العالم
واثبات ضدها وهذا مذهب كل عاقل ان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها
في اللوازم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز وجود ارضين في عالمين بحيث يكون
الصورة المقومة لكل واحد منها مخالفة بالماهية للصورة المقومة للاخرى وان كانا
مشتركين في البرد واليبس والكثافة واذا كان الامر كذلك لم يلزم من كون
الارضين في هذا العالم وكون الارض الثانية في العالم الاخر بالطبع اختلاف المثلثات
في اللوازم حتى نقول لم لا يجوز ان يكون حصول كل واحد من الارضين في عالم آخر تكون
بالشكل قدر الكرة ويوم باطل ان الافلاك الثانية متحركة بطباعها من المغرب الى
المشرق حتى ان الفلك الاعظم يحركها على سبيل القسر من المشرق الى المغرب فهذا تمام
الكلام في هذا الباب ولنرجع الى نفس الفاظ الكتاب اما قوله المراد من
الجسم الطبيعي مكانه بالتعديل وكان الجزء الاخير وكان بحيث اذا اتصلت الجزيات
طبيعة واحدة بسيطة لكل ما استحال ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها
الامكان واحدا مشتركا يكون امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان فاعلم ان
المراد منه انه لما كانت الارض جسما مختصا له طبيعة مخصوصة فهذه القطعة من
الارض وتلك القطعة الاخرى وان كان مكان كل واحدة منها مغايرا لمكان الاخرى
الا انه يجب ان يكون لتلك الاجزاء صفة اجتماعية يكون كل واحد من تلك الاجزاء
جزءا لمكان الكل اذ لو لم يكن كذلك لكانت الاشياء المتشاوية في تمام الماهية مختلفة
في اللوازم وهي الامكنة المتباينة والاحياز المختلفة واعلم ان قوله وكذلك حيث
اذا اتصلت الجزيات طبيعة واحدة بسيطة لكل ما استحال ان يكون حركتها
الا الى جهة واحدة ومكانها الامكنة مشتركا يكون امكنة كل واحد منها كالجزء
من ذلك المكان فاعلم ان حاصل هذا الكلام قضية واحدة مقسمة وشقوها مع قوله
اذا اتصلت الجزيات طبيعة واحدة بسيطة وتاليها قوله يكون امكنة كل واحد
منها كالجزء من ذلك المكان وحاصله يرجع الى ما ذكرنا ان مكان الجزء يجب ان
يكون حيث مكان الكل واما قوله لكل ما استحال ان يكون حركتها الا الى جهة واحدة

ومكانها الامكانا واحدا مشتركا فهذا مشكل وتوضيحه ان الاجزاء المتشابهة وتاليها متعرف
منه ذكر شان لكن الطبيعة واحدة ومن كل اثنين يستحيل ان يكون حركتها الا الى
جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا وما قاله فيجب اذن ان لا يكون
لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شان جملة الكائنين ان يصيرا مكانا
لجملة فاعلم ان هذا من الكلام الاول لان قوله يجب ان لا يكون تلك الامكنة
مختلفة بالحصول من حيث هو هو مكان الجملة سلب السلب وسلب السلب ايجاب فيكون
معناه ان امكنة تلك الاجزاء يجب ان يكون بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل فيكون
هذا الكلام عين ما سبق والعجب من الشيخ في كثرة اقدامه على النكير في مثل هذا
الكتاب الصغير واما بيان انه يمتنع حصول ارضين في عالمين على سبيل
التشريف فلم يتعرض له فكانه تمسك بالكلام في اصل التقسيم واهمل القسم الاخر وهذا
عجيب واما قوله فاذن لم يمكن لشخصين في عالمين فهذا من القصور بالمطلوب
وهو ظاهر

الفصل السادس في نفي الخلاء والملاء

قال الشيخ وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء فانه لو كان الملاء
موجودا لكان اما متناهيا او غير متناه والاول باطل لان الخلاء موجود لكل
متناه بعد في كل جهة وكان يحتمل الفصل في جهات كالجسم فحينئذ اما ان
يكون ابعاد الجسم داخل ابعاده واما ان لا يكون فان لم تدخلها كان
تداخلا فكان ملاقيا وان دخلها دخل بعضه في بعض فحصل متداخلا
بعد ليس متباينا بعد مثل احدهما وهذا خلف

قال التفتازاني رضي الله عنه المطلوب انه ليس خارج العالم ملاء ولا خلاء اما في الملاء فقد احتج عليه بان
ذلك الملاء لو كان موجودا لكان متناهيا بناء على ما سبق ذكره من الدلالة الدالة على تناهي الابعاد
والقايل ان يقول ان تلك الدلالة دلت على تناهي الابعاد سواء كانت تلك الابعاد في
الخلاء او في الملاء فلم قلت في الملاء خارج العالم بتلك الدلالة بل كيف في الخلاء ايضا في ان ذلك الدليل قايم بعينه في الصورتين فقال رضي الله عنه
اي اعول في نفي الملاء خارج العالم على ذلك الدليل وامر في نفي الخلاء مع ذلك الدليل
على دليل اخر وهو ما في الخلاء خارج العالم فاعلم ان الدليل المذكور فيه اختصاص
نفي الخلاء خارج العالم بمزيد بيان في نفي الخلاء مطلقا وتقريره انه لو حصل الخلاء لكان
ذلك الخلاء موجودا له مقدار وابعاد ممتدة في جميع الجهات وهذا محال فالمقدم يحصل
الخلاء خارج العالم محال واما المقدمة الاولى وهي قولنا لو حصل هذا الخلا لكان موجودا

له مقدار وامتداد في الجهة فهذا حي مجتمعا وجوه الاول انا نعلم بالبديهة ان الخلاء الذي كان
مقدار ذراع نصف الخلاء الذي يكون مقدارا ذراعين وثلث ما كان مقدار ثلثة
اذرع وكل ماله نصف وثلث وربع ويكون منقسما مقدارا فانه لا يكون بسيطا محضا وعدما
صرفا فان هذا المعلوم بالبديهة ان العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع
ولا يكون موصوفا بالاقل والاكثر والزايد والناقص والمساحة والتقدير والثاني ان
الخلاء تمثل الاشارة الحسية اليه فيقال الخلاء من هاهنا الى هناك اشارة الى المقدار
والعقل وهذا حكم عليه بكونه موجودا له مقدار وامتداد والثالث ان الخلاء قد يحكم
عليه بانه حصل الجسم فيه شيئا فشيئا فيخرج الجسم عنه وينتقل الى خلاء آخر فالخلاء محكوم عليه
بكونه مقدارا والجسم قد يحصل فيه تارة وينتقل عنه الى غيره اخرى وكل ذلك
لا ينقل في العدم المحض وانما يصح الصرف فان حصول الجسم في العدم المحض وانتقاله من
عنه الى عدم آخر غير متفكك البتة وهذا هو الذي عنيناه بقولنا الخلاء الذي من هاهنا الى هناك
نسميه هاهنا وهناك فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجا عنه اذا
قلنا هذا السطح من هاهنا الى هناك فان قولنا هاهنا وهناك اشارة الى فصل
مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه المنفصل به وكما ان ايقاع الفصل
المشترك في السطح يدل قطعا على كون ذلك السطح امرا موجودا فكذلك ايقاع الفصل
في الخلاء يجب ان يدل قطعا على كون الخلاء موجودا له مقدار وامتداد في الجهات فثبت
بهذه الوجوه الحلية القطعية انه لو حصل الخلاء خارج العالم لكان ذلك الخلاء موجودا له مقدار
وامتداد في الجهات اذا عرفت هذا فنقول لو كان الخلاء موجودا لكان فيه ابعاد في
كل جهة اشارة الى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلايل وقولنه وكان يحتمل الفصل في
جهات اشارة الى ما ذكرناه في الوجه الرابع واما المقدمة الثانية وهي قولنا الخلاء
لا يمكن ان يكون موجودا له قدر وامتداد في جهات والذي يدل عليه انه لو حصل
هذا الخلاء لكان اما ان يتمكن ان يدخل فيه الجسم او يمكن وامتناع باطلان فبطل
القول بوجوده انما قلنا ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال وانه لو كان كذلك
لكان ذلك الخلاء مما لا نهاية لقدره والمقدار الذي يمنع من نفوذ جسم آخر
فيه يكون ملاقيا لا محالة وهذا خلف وانما قلنا ان القول بامكان
دخول الجسم فيه محال ايضا لان بتقدير حصول هذا الدخول لكان اما ان يكون
البعد الذي كان باقيا ان مقدرا معينا او يكون بعد الممكن باقيا ولا يكون بعد المكان
باقيا او يكون بالعكس منه وهو ان يكون بعد المكان باقيا ولا يكون بعد الممكن باقيا

والقسم الاول باطل لان بتقدير نفوذ بعد الجسم في بعد الخلاء المساوي له يتداخل بعد
مثل احدهما وذلك محال والقسم الثاني ايضا محال لانه يقتضي ان يكون الممكن المعدوم
حاصلا في مكان معدوم والقسم الثالث ايضا محال لانه يقتضي ان يكون الموجود حاصلا
في مكان معلوم والقسم الرابع ايضا محال لانه يقتضي ان يكون الممكن المعدوم حاصلا
في مكان موجود وهو محال وعلمت بالدليل ان بتقدير نفوذ بعد الجسم في بعد الخلاء
زايد وان يكون الحال على احد هذه الاقسام الاربعة وثبت انها باسرها باطلة فاسدة
ثبت ان القول بنفوذ بعد في بعد محال واعلم ان الشيخ ابا علي ادخل القسم الاول والثاني
في اقسام الثلثة الاخيرة لظهور فسادهما ولقايل ان يقول انا نختار ان القول بنفوذ
بعد في بعد محال في بديهة العقل ولكنا انما بينا ان امتناعه ليس ببديهي فان ادعيت
انه معلوم الامتناع في بديهة العقل فاكشف بنا البديهي وانتظر الاستدلال وايضا
فانا نبين بالعقد ونعرف البديهة في صحة ذلك فانهم يقولون نعلم بالبديهة ان
بين طرفي الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا وانه متى ان شيء يثقب جرم الطاس فاذا
خرج الماء منه وانتقل الهواء اليه فانه يثقب بعد الهواء في ذلك البعد المتصل بين طرفي
الطاس فهؤلاء يدعون البديهة في صحة ذلك فليس ادعاء ان امتناعه معلوم في بديهة
العقل باولى من ادعائهم انه معلوم الصحة في بديهة العقل واما ان ادعيتم الاستدلال
فنقول ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على ذلك لان المعقول من نفوذ احد البعدين في الاخر
هو انه لم يمنع حاصل منهما بينا من الاخر وهذا يمكن بحسبهما ان يقدر مقدارا من الواحد والا
فلم يكن كذلك احدهما نافذا في كلية الاخر فانه كان الجزء من نفوذه في بعد الجسم
الحال وهو ان لا يكون مقدار المجموع زايدا على مقدار الواحد شيء آخر انكم ادعيتم ان ذلك
باطل كان هذا اعادة للدعوى بعينها بالدليل والحاصل ان نفوذ البعد في البعد يقتضي
زيادة البعد ولكنه لا يقتضي زيادة المقدار فلما كان النفوذ حاصلا فان ادعيتم
ان عدم نفوذ البعد في البعد لا يقتضي زيادة المقدار فقد اعترفتم بما كنا نريد
وان ادعيتم انه زايد وان يحصل زيادة المقدار فنقول هذا باطل لان معنى المقدار
ما يمنع شيء من احدها مباينا لشيء من هذا المعين وعند هذا لا نسلم ان نفوذ
في المقدار فثبت ان هذه الحجة مزيفة ولنا عليه اسولة اخرى ذكرناها في الكتاب الكبير
قال الشيخ والاجسام المحسوسة يقطع بما انها اذا تداخلت بحيث لا يصح
ان تشار عليها ـ ث التداخل وهو الاتحاد فانا اجلنا انها ابعاد متماسة عند التداخل
انما يفيد ادخاله اذ غايته ذلك فالابعاد لذاتها لا يتداخل والتقسيم قال رضه

وهذا هو الحجة الثانية على امتناع تداخل الابعاد وتقريرها ان بديهة العقل حاكمة بان هذه
الاجسام الكثيفة ممانعة عن التداخل ثم قال الشيخ على هذا الامتناع هي انما ابعاد او انها
بياض او حلاوة او غير ذلك وهذا الكلام في غاية الركاكة فان حاصل هذا الكلام ان الموجب
لهذا الامتناع نفس البعدية او امر مغاير للبعدية وهذا دعاوي نفس محل النزاع فان الخصم
يقول مذهبي ان المانع منه امر سوى البعدية وتمام تقرير هذا السؤال هو ان العلم
بان المانع هو نفس البعدية لا يخلو اما ان يكون بديهيا او استدلاليا فان كان
بديهيا كان العلم بامتناع تقدم بعدي بحيث يكون بديهيا وكان هذا ادعاء البديهة في عين
محل النزاع وان كان استدلاليا فلابد فيه من الدليل ولم يذكر شيئا البتة وايضا
فللقائل ان يقول انا نرى ان الجسم كلما كان اشد كثافة كان التقدم فيه اسهل فالخلاء
هو المقدار العاري عن جميع جهات الكثافة بالكلية فلم لا يجوز ان يقال المانع من
هذا التقدم هو الكثافة فلما لم يحصل الكثافة البتة في الخلاء لم يمتنع تقدم جزء فيه و
بالجملة فنحن في مقام السؤال فيكفينا مجرد المطالبة وعليهم اقامة البرهان القاطع على ان
هذا الامتناع لا موجب له الا مجرد البعدية وهم لم يذكروا فيه شيئا عن الجي والبرهان
قال الشيخ بل يجب ان يكون مجموع بعدين اعظم من الواحد كمجموع واحدين
اكثر من واحد وعددين اكثر من عدد وخطين اكثر من خط ليس اكبر من نقطة
ان النقطة احدى لغاية الكبر بل في العدد وابعد له حصة في الكثرة
النفسي قال رضي الله عنه وهذا هو الحجة الثانية على امتناع تداخل الابعاد وتقريرها
ان مجموع البعدين يجب ان يكون اعظم من الواحد قياسا على ان مجموع واحدين اكثر من
واحد وعددين اكثر من عدد وللقائل ان يقول انكم بينتم في علم المنطق ان التمثيل باطل
فانه لا يلزم من ثبوت حكم في موضع ثبوت مثله في موضع اخر هذا اذا ذكر بيت الصورتين
جامع وامتا هنا انتم قستم احدى الصورتين على الاخرى ولم تذكروا جامعا اصلا وكان هذا
اضعف بكثير من قياسة الفقهاء التي يثبتون بها بعض المسائل بعض النظائر اليه والذي يدفع
هذا وانا نقول بديهة العقل ان مجموع الواحد واحد فهل تعلم
بديهة العقل ان مجموع البعدين اللذين تقدر احدهما في الاخر يكون ان يكون مقدارا
من البعد الواحد ومعلوم ان ذلك باطل فان بديهة العقل حاكمة بان بتقدير
يمتنع حصول التداخل اذا قيل ان القول بالتقدم معلوم الامتناع في بديهة العقل فحينئذ
يكون هذا رجوعا الى ادعاء البديهة في اول النزاع ومعلوم انه باطل واما قوله ومجموع نقطتين
اكثر من نقطة ليس اكبر من نقطة لان النقطة لا حصة لها في الكبر بل في العدد وابعد له حصة

في الكبر كما بعد له حصة في الكثرة واعلم ان هذا الدليل ضعيف جدا وكان يقال
الليس اذا فرضنا ان خطا مستقيما قطع خطا اخر بنصفين وقرضا الخطين قطعا متساويين في الوضع
والاستقامة وذلك يقتضي تداخل تلك النقطة التي تنصف بالشد فانا نجد تلك النقطة
فاصلة بين تداخل البعدين فانها تنصف كل واحد من الخطين الذين هما متداخلان فلا يلزم من
اجتماعهما حصول الزيادة في المقدار اصلا البعد فله بتقدير وفي من اجتماع البعدين حصول
الزيادة في المقدار وللقائل ان يقول هذا الجواب ضعيف وما ذكرتموه من وجهين الاول ان
اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة في المقدار اذا لم يكن كلية احدهما داخلة في كلية الاخر
اما اذا حصل الاشتمال بالكلية فهناك يمتنع الزيادة في المقدار فثبت ان ادعاء انه يلزم من
اجتماع البعدين حصول الزيادة في المقدار انما يصح ان لو ثبت ان لا يوجد بعدين بعد
محال فان كانت هذه المقدمة بديهية فاذكروا هذا الدليل ان كانت برهانية
فاتوا ببيانها وبقي ان يقال اجتماع البعدين يوجب الزيادة في المقدار لم قلتم ان
بتقدير ان يكون اجتماعهما يوجب الزيادة في المقدار لكن ان عدم اجتماع البعدين يوجب النقصان في المقدار ولم
يكن ان هذا باطل لان عدم اجتماع البعدين لو ثبت امتناع البعدين بالكلية على ما هو المدعى
والمدلل عليه فهذا ليس كذلك وعند ما طالبناهم بالدليل على ان امتناع تداخل
بعدين كذلك يمتنع تداخل السطحين وتداخل الجسمين وعند
هذا الخامس يلزم تداخل الخطين والسطحين مع ان مقدار الخطين
ليس الا بطول مقدار احدهما ومقدار السطحين ليس الا بالطول والعرض مقدار السطح
الواحد فاي فرق بين ذلك فليس الجواب عن هذا الموضع خاليا فانا اذا تداخلا
فانما تداخلا في جانب العرض والخطان ما يتقدران له في جهة العرض والسطحان اذا تداخلا
فانما تداخلا في جانب العرض والطول فيتقدران له في جهة العرض والطول فثبت ان الاشياء التي
يقدر بعضها في بعض فانه ليس لها مقدار البتة في الاحياز التي هي محال مشتملة عليها بالكلية فاذا تداخلت لم يعد لها مقدار اصلا فكان لها مقدار من حيث انها صارت
متداخلة وهذا محال فان يحصل الزيادة في المقدار انما يصح ان لو ثبت ان وجود البعد الاول
وان الزيادة في المقدار انما يحصل لو امتنع العدم بالكلية ولم يثبت امتناع
العدم بالكلية على وجود الزيادة في المقدار فلم قلتم الدور وهو ما قال
الشيخ ولو كان خلاء موجودا لما كان منتصف منه الجسم المحيط الجهة بتعين
في الاجسام التي في الجهة انما يتعين بحيزها المتجهة هذا المحيط فيجب ان يكون
لهذا المحيط اذ ليس جهة لذاته ليس له جهة بحسب شيء لم قلتم
قال رضي الله عنه اجمالات هذا هو الحجة الثانية على نفي الخلاء وتقريرها ان يقول

لعصل الخلاء خارج العالم لكان ذلك الخلاء متشابه الاجزاء في تمام الماهية ولان محاولين
ان كان كذلك يكان حصول العالم في بعض اجزاء ذلك الخلاء مع جواز حصوله في سائر اجزائه
ذلك الخلاء ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال فيحقق به قريب هذه الحجة
الى بقيت مقدمات المقدمة الاولى انه لو حصل الخلاء لكان ذلك الخلاء غير متناه وقابل
ان يقبل التقسم قلنا انه ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فانا نجوز ان يقال الخلاء
المجرد مفقود متناه وهو المقدار الذي يحصل بينه جسم العالم وبين الجانب الخارج عنه فلان
خلاء وملاء وعند هذا لم يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلاء دون
سائر الاجزاء المتقدمة الثانية حتى انا نقول الخلاء لما انه لا يكن لم قلتم ان ذلك
الخلاء متشابه الاجزاء وعند المقدمة الاولى عليها من دليلين وحجة وذلك ان الخلاء موجود
بحيث ينفصل الابعاد الثلثة فيه فيحصل هناك امور ثلثة احدها الابعاد المفروضة في ذلك
الخلاء وثانيها كون الخلاء قابلا لتلك الابعاد وثالثها ذات الخلاء وعند الامة الذي
عرضت له قابلية هذه الابعاد اثبات الابعاد المفروضة في الخلاء وهي اعراض متجددة في ذات
الخلاء واما قابلية ذات الخلاء لتلك الابعاد فهي ايضا امور عارضة لذلك الذات
لان قابلية الشيء للشيء نسبة بين ذات القابل وذات المقبول والنسبة بين
الشيئين مغايرة لهما ومتاخرة عنهما فثبت ان قابلية الابعاد مغايرة لذات الخلاء عرضت
لها هذه القابلية اي شيء هذا فنقول يجب ان اجزاء الخلاء متشابهة في هذه الابعاد
وفي قابليتها لهذه الابعاد لانا قد قلنا ان تلك الاشياء التي هي الامور المفروضة لهذه القابلية
متشابهة في تمام الماهية فان هذه المقدمة عرفت بدليلين قد رايتهما وهما صحيحان من
غير حجة والبرهان والفرق بينهما ذكرناه في هذا الكتاب غير مرة والبرهان قال ان المقدمة
الثانية وهي ان اجزاء الخلاء متشابهة في تمام الماهية كذلك يجب ان يقال ان الفاعل
المختار متساويا في تمام الماهية كذلك يجب ان يقال خصص الفاعل في بعض
اجزاء الخلاء دون البعض بمخصص الارادة وحينئذ يرجع الدليل الى انه لو حصل العالم
بالقصد والاختيار في بعض اجزاء الخلاء فحينئذ يرجع الكلام في هذه المقدمة مرة اخرى
الى الكلام الذي يتمسك الخصم به في مسئلة القدم وهو مشهور فلا اعادة بذكره وهب
ان القتل بان على المختار باطل فانا نثبت هذه المقدمة بالدليل الذي ذكرناه وهو ان كل واحد من
الاشخاص الجزئية والمعقولية مختص بصفة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص مع انه
يشتمل في العقل ان يحصل خلاف ذلك وخلافا فاختصاص كل واحد من هذه الاجسام
الشخصية بصفاتها المخصوصة امكان يكون لذاته وقع ذلك من غير مرجح او ان كان يزيد له

من مرجح لكن ذلك المرجح امكان تحدث ايضا كان ذلك ايضا ممكنا فيلزم افتقار
الحادث الى حادث فانه سيوقع الكلام في ذلك الحادث ايضا فاما ان يلزم التسلسل
المتناقض وهو باطل بالاتفاق او ينتهي الامر الى قديم وهو المطلوب واعلم ان هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث الى ان نصل الى اول الحوادث وهذا يدل على
اختصاص هذه الاجسام الشخصية بهذه الصفات المخصوصة والمقادير المعينة في اختصاص
كل العالم المحسوس بمرجح بعضي من الخلاء الذي لا نهاية له وقد لخص هذا الدليل بقولنا حصل في ذلك
الحيز المعين مرجح او يقال حصل فيه بمخصص الفاعل المختار او يقال انه قبل ان
حصل في هذا الحيز المعين الخلاء كان حصوله في حيز آخر منه الخلاء وكان حصوله في الحيز
المتقدم ممكنا في نفسه فحينئذ حصول الخلاء اعدها كان متقدما في الوقت المتقدم في الحيز الثاني من الخلاء
وحينئذ يرجع حاصل هذا السبب فقد كان حصول هذا العالم في حيز من اجزاء الخلاء ممكنا قبل حصوله في حيز
آخر من اجزاء الخلاء فاي شيء اوجب له حينئذ ان كل ما يمكن ان يوصف به من العوارض المختصة بالاجسام
السفلية فحينئذ يقول له في الخلاء كلية العالم بالحيز المعين من الخلاء ونرجع الى تشبيه
الالفاظ المتقدمة ولو كان الخلاء موجودا فانه يختص في الجسم الحيز المعين فالمراد منه
انه لو كان الخلاء موجودا وجب ان تحصل كرة العالم في حيز معين من الخلاء اما كيفية
حصول الجهات الخلاء فيه فقد ذكرنا ان الجسم الحاوي يسمى محيطا والجسم المحاط به يسمى
محاطا ثم نقول ان كان الخلاء موجودا فيجب ان يكون له نهاية محيطة به من جهاتها
الست فيقال ان جهات الاجسام اما ان تعين بسبب الجسم المحاط او بسبب المحيط والمحاط منه
بسبب الجهات المخالفة اما القول بان يكون لهذا المحيط جهة لجسب شيء اخر فالمراد
ان لهذا الخلاء المتناهي بعض اجزائه جهة تعين لهذا المحيط فيكون تعيين تلك
الجهة لذلك الجزء مفتقرا الى حضور هذا المحيط فاذا بطل ان يتعين كل جهة وحيز
لهذا المحيط بسبب محيط وجب ان يكون تعيين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر وهو
يلزم التسلسل وانه محال فثبت ان لا نهاية لحيز العالم وذلك محال وقد قيل ان يقول بان هذه
الكلمات يجوز ان تخصص الجسم المعين في الخلاء الصرف محال لانه يقتضي ترجح احد
طرفي الممكن من غير مرجح لكنا قد بينا في هذه المقدمة الحاجة فيه الى العبارة ه
قال الشيخ ولو كان ذلك لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص
وسواء اختلف الجسم الخارج عن حيزه او اتحد به بعينه وبراتبه بعد ان لبث فانه يكون
وقتا في ذلك الحيز اذا انتقل والانتقال عرض عن امور قبل الانتقال بتلك في الحيز الاول
لبثت بالانتقال فكون تعيينه امور سلفت اذن الى تخصيص هذا الحيز فلهذا الجسم
في ذاته حيز اخذ فيه اولا في ذلك الحيز ثابت بل محال ان يقال هذا الجسم
لا حيز له وانه ليس في حيز البتة وهذا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما والكلام

لو حصل الخلاء خارج العالم لكان ذلك الخلاء متشابه الاجزاء في تمام الماهية ولكان مساويا
لكل الخلاء الذي داخل العالم في مقدار ذلك الخلاء مع جواز حصول اجسام اخر مساوية
لذلك الخلاء بتمامها داخل هذا العالم ممكن بين بعيد مشترك وهو محال فيقتضي قرب هذه المقدمة
الى مقدمات المقدمة الاولى انه لو حصل الخلاء لكان ذلك الخلاء غير متناه وللقائل
ان يقول السلم قولكم انه ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز ان يقال الخلاء
الموجود مقدار متناه وهو المقدار الذي يحصل بينه جسم العالم واما الخارج عنه فلا
خلاء ولا ملاء وعند هذا لا يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلاء دون
سائر الاجزاء المقدرة الثانية سلمنا انا نقول الخلاء لا نهاية له لكنا لم قلتم ان ذلك
الخلاء متشابه الاجزاء وهذه المقدمة لها عليها من دليل وحجة وذلك لان الخلاء موجود
يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه فنقول هناك امور ثلثة احدها الابعاد المفروضة في ذلك
الخلاء وثانيها كون الخلاء قابلا لتلك الابعاد وثالثها ذات الخلاء وهو الامر الذي
عرضت له قابلية هذه الابعاد اما الابعاد المفروضة في الخلاء فهي اعراض موجودة في ذات
الخلاء واما قابلية ذات الخلاء لتلك الابعاد فهي ايضا امور عارضة لتلك الذات
لان قابلية الشيء للشيء نسبة بين ذات القابل وذات المقبول والنسبة بين
الشيئين مغايرة لهما ومتاخرة عنهما فثبت ان قابلية الابعاد مغايرة لذات الخلاء التي عرضت
لها هذه القابلية اذا ثبت هذا فنقول سلمنا ان اجزاء الخلاء متشابهة في هذه الابعاد
وفي قابليتها لهذه الابعاد لكنا لم قلنا ان كل الاشياء التي هي امور مفروضة لهذه القابلية
متشابهة في تمام الماهية فان هذه المقدمة عزيزة لم نر لها في غير هذا موضعا صحيحا من
الحجة والبرهان والفهم ما ذكرناه في هذا الباب حيث لا فضلا عن الحجة والبرهان قال المقدمة
الثالثة سلمنا ان اجزاء الخلاء متشابهة في تمام الماهية لكنا لم لا يجوز ان يقال الفاعل
المختار مشترك في تمام الماهية كلنا لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار يخصص لحيز العالم في بعض
اجزاء الخلاء دون البعض لمجرد الارادة وحينئذ يرجع الخلاء الى انه ممكن لعقل وجود شيء
بالقبول والامتناع بمعنى انه يرجح احد طرفي الممكن على الآخر وهذا الكلام في هذه المقدمة يرجع
الى الكلام الذي تمسك الحكماء به في مسئلة القدم وهو مشهور في المقدمة الرابعة سلمنا
ان العقل يدل على ان الخلاء موجود لكن لم قلتم ان كل واحد من الاشخاص الحيوانية
والنباتية والمعدنية مختص بحيز مخصوص وحيز مخصوص ومقدار مخصوص مع انه
لا يمتنع في العقل ان يحصل خلاف ذلك وضد ذلك فاختصاص كل واحد من هذه الاجسام
الشخصية بصفاتها المخصصة اما ان يكون لوقوع ذلك على سبيل الاتفاق وان كان لداع له

سبق مرجح لكن ذلك المرجح حادث فتحت ان كان ذلك المرجح حادثا بالذات
او ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر والكلام المتقدم اعني لزوم التسلسل
او التناقض وجار في هذا الترتيب بكون قبل كل حادث حادث الى اول فاذا عقلنا ذلك
واختصاص هذه الاجسام المشخصة بهذه الصفات المخصوصة فلم لا يجوز مثله في اختصاص
كل العالم الجسماني بموضع معين من الخلاء الذي لا نهاية له وذلك ان يقال حصل في ذلك
الحيز المعين لا لمرجح او يقال حصل فيه بتخصيص الفاعل المختار او يقال انه قبل ان
حصل في هذا الحيز من الخلاء كان حاصلا في حيز آخر من الخلاء وكان حصوله في الوقت
المتقدم في ذلك الحيز من الخلاء اعدله ان تحصيله في الوقت المتاخر في الحيز الثاني من الخلاء
وعلى هذا التعاقب فقد كان حصول هذا العالم في حيز من احياز العالم مسبوقا بحصوله في حيز
آخر من الخلاء الى ما لا اول له فثبت ان كل ما يتوقف فيه الاعراض المخصصة بالاجسام
السفلية فنحن نقوله في اختصاص كلية العالم بالحيز المعين من الخلاء ولنرجع الى تفسير
الالفاظ المتقدمة ولو كان الخلاء موجودا لكان يختص فيه الجسم المحدد الاجهة بجهة
فالمراد منه انه لو كان الخلاء موجودا لكان بعض اجزائه جهة فيحتمل ان تحصل كرة العالم الجسماني في حيز معين من ذلك
الخلاء اما متماسة والاجسام الخارجة الحاوية اما تتعين جهاتها بجهة من المحيط فالمراد منه
انه لو كان الخلاء موجودا لكان بعض اجزائه جهة فيحتمل لهذا المحيط جهة فيكون تعين تلك
الجهة وذلك الحيز متوقفا على حصول هذا المحيط لهذا بيانه ان تعين كل جهة وحيز
انما يكون بسبب محيط فعلى هذا لو كان تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر
يلزم التسلسل وانه محال لانها لا نهاية له بحسب الحكم وذلك محال ولقائل ان يقول بناء على
الكلمات يجوز ان يختص الجسم بالحيز المعين في الخلاء لصرف تعلق الفاعل المختار
طرفي الممكن من غير مرجح لكنا قد تكلمنا في هذه المقدمة بما فيه الكفاية في ابطال هذه
قال الشيخ ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص
وراء احياز خارجة عن حيزه ابعاد بها حيزه وابتعد بها حيزه عن حيزه فلم يكن
وقوعه في ذلك الحيز اولى من وقوعه في غيره من الاحياز فلم يكن تباعد الى الاقطار
ليثبت بالاقطار فكون حينئذ امور سلفت ادت الى تخصيص هذا الحيز فهذا الجسم
في ذاته حينما اخذ في السوال في ذلك الحيز ثابت بل نحن ان نقول ان مثل هذا الجسم
لا حيز له ولا اين ولا يقع به الحيز والاين وهذا انما يكون اذا ان يكون الخلاء معدوما والمكان

في الخلاء حين دونه فكانت الاجسام راختلف من جهة ما يلي الخلاء فلم يمكن ان يختلف
باجسام اولى من ان تختلف بغير ما اي ان يكون حيزا ولي الجسم من حيث يكون
طبايع الاجسام في الخلاء مختلفة وهذا محال فاذن لا يكون خلاء لم يكن فيه امكان وحركة
طبيعية ولا قسرية اما الشهوة فما يطلب حركة او سكونا طبيعيا او نفسيا
قال رضي الله عنه اعلم ان هذا الفصل كلام مشكل وليس فيه فايدة زايدة البتة ومن
عين ما تقدم وكرره وزاد ما ليس بشيء فاما قوله ليتبين انه ليس فيها فايدة زايدة اما
قوله لو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيث من الخلاء يخصص فالمراد منه انه لو فرض
خلاء لكان غير متناهي والعالم ثبت انه متناهي واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
العالم حاصلا في بعض اجزاء الخلاء فنقول ونقايل ان نقال لما دللتم انه ليس خارج
العالم خلاء فلم لا يجوز ايضا ان نقال الخلاء الموجود متناه وهو خارج عنه خلاء ورا
خلاء واذا كان الخلاء متناهيا فلعله لم يفضل متناهيا عن العالم وعلى هذا التقدير
يقال قولكم ان العالم يكون حاصلا في بعض اجزاء الخلاء دون بعض فان قلتم الخلاء
لو كان متناهيا لكان مشكلا فيكون جسما فنقول لم لا يجوز ان يكون كذلك
في ابطال النقل بالخلاء وكان نصب الدليل الذي اطلقتم في نفيه ضايعا عبثا واما
قوله ورود احيازا خر يكون خارجة عن حيث لا يتحدد بها حيث ولا يتحدد فاي حيث يتحقق
اشارة الى ان ذلك الحيز المعين من الخلاء الذي حصل فيه العالم يكون محاطا
باحياز اخرى خالية وهذا يكون لشيء من هذه الخلاءات ثابتا في الاصل فنقول لم
يجب ان لا يشير البعض في تحديد البعض فلم قلتم انه يلزم من هذا القول ان يكون
جميع اجزاء الخلاء متساوية في الماهية واما قوله فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز به
اولى من غيره فمعناه ظاهر لكن هذا انما يكذب لو ثبت ان جميع اجزاء الخلاء متساوية
في تمام الماهية وقد عرفت انه لم يقدر هذه المقدمة بكلام يمكن شبهه فضلا من صحة
واما قوله والاتفاق يعرض عن امور سابقة الاتفاق نباري الى الاتفاق ليست
بالاتفاق فمعناه ان الموجب للحوادث الاتفاقية امور يعتد بها وتلك الامور لا يكون
اتفاقية ومثاله ان انسانا خرج من بلده لغرض ان يصل الى قريته فاتفق
ان عثر في وقت مروره على كنز فهذا العثور اتفاقي والموجب لحصوله هو خروجه من
البلدة الى القرية وذلك الموجب ليس باتفاقي فثبت ان الامور الاتفاقية لا بد من
انتهايها عند التضاعيف الى اسباب طبيعية واما قوله فهذا الجسم له في ذاته حيث
آخر والصور اليه غايبا فمعناه انه لو كان حصوله في الحيز اتفاقيا فهذا يقتضي

ان يحصل له حيز آخر طبيعي ولا يثبت ان الاتفاقيات سابقة على الطبيعي لكن اي حيز
في الخلاء الذي لا نهاية له فرض طبيعيا فانه يمكن ان فيه حايلا يمنعه ويقابله ان يقال
انا نتاورد ونا السؤال على هذا التقدير فانا نخلط ايضا بان يكون الموجود من
الخلاء ليس الا القدر الذي يحصل فيه العالم واما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء
شيء آخر سلمنا انه لا نهاية للخلاء لكن قلتم ان جميع اجزاء الخلاء متشابهة فانكم ما ذكرتم
عليه حجة ولا دليلا شاهدا ان سلمنا ذلك فلم قلتم ان يختص العالم بالحيز المعين
من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار وشاهد سلمنا القول بالموجب لكن لم قلتم ان كل واحد
من هذه الاحياز الممكنة والجهات يختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين
مع انه كان يجوز ان يحصل اضداد هذه الامور ومغايراتها بدلا عنه وجوابه لكم عنه ان
يقولوا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر وكان ذلك المتقدم قابلا لعدم
فيقال هذا الحادث والحادث الذي قبله وهكذا الى ان ينتهي هذا التسلسل الى اول وقت
فيقال في ذلك الوقت لم يكن العالم في حيز المعين حالا فقط بل لجاز ان يكون مثل هذا
الحيز وحيزا له وابين وغيره بهذا الحيز والابين فمعناه ان جسم العالم يمكن ان يقال انه
ليس له حيز وراءه وراءه بعد لا نهاية له فيسبح فيه ويحمل فيه من الجهات و
الممكن احيال الممكنة لا جسام الممكنة واما قوله وان قلتم يكون الخلاء معدوما فلم
فمعناه ان قولنا الجسم له حيز وراءه ليس بواجب لذاته بل هو ممكن لذاته
انا نبينا انه لو حصل وراء منتهاه بعد لا نهاية فيه جسم العالم لحصل هذا المعدوم فثبت
ان معدوما ما ذكرتم يقتضي عدم الخلاء واما قوله والمكان في الخلاء حيز هذه
وكانت الاجزاء الخلاء مختلفة من جهة ما يلي الخلاء فلم يمكن بان يختلف بها احكام او يجب من
ان يختلف بغيرها قلنا لم لا يجوز ان يكون الخلاء متشابه الاجزاء فلم يمكن حصول
جسم العالم في بعض جوانبه اولي من حصوله في سايد الجوانب وهذا هو الوجه الثالث
لتكذيب هذا الكلام عجايبا فايدة عجيب من البتة انه في هذا الكتاب كيف كرر
هذا الكلام في الموضع الرابع ثلث مرات من غير فايدة فالعجب البتة
كيف يكون في الخلاء حركة والحركات تختلف بالسرعة والبطء بقدر اختلاف المتحركات
والمتحرك فيه فان المتحرك فيه كما كان الخلاء كانت الحركة فيه ابطأ فنسبت السرعة
الى البطوء في المسافة بعينها لما فيه من الخلاء عالرقة حتى انها كلما ازدادت رقة
ازدادت الحركة بسرعة فيكون فيه في الخلاء الى نهاية في الخلاء لا نهاية مقاومة ذلك الملاء الى مقاومة ملاء ارق منه بحيث لا نسبة بين

فيكون مقاومة مع حفظه لو كانت كذلك لكانت مساوية للمقاومة مساوية
لمقاومة لو كانت الحركة في الحال في زمانين منقسم وهذا ايضا خلف
لنفسه قال رضي الله عنه وهذا هو الحجة المشار اليها على ابطال القول
بالحال واعلم ان هذه الحجة لا يتجه بها ابطال قول من يقول بالحال بعد قيام
ذاته بل هي مبطلة للقول بالحال سواء قيل الحال لا يبقى بها الذات او قيل
انه عدم صرف وفي محض وتقريرها انه لو حصلت الحركة في الحد لحصلت اما في زمان
منقسم او في زمان غير منقسم والقسمان باطلان فبطل القول بحصول الحركة
فيها انما قلنا انه يمتنع حصول الحركة في الحد في زمان منقسم وذلك لان المنقسم
يكون ذلك الحركة سريعة او بطيئة امكن احدها مشغل المتحرك وذلك لان الجسم
المخروطي المشغل اذا تحرك بحذاء الحد الذي فرضناه اسرع مما اذا تحرك بقاعدته
التي يكون سطحا مستويا وذلك لانه اذا تحرك بحذاء الحد كان اقل جزءا حتى
اتفاق الهواء وكان المعاوق حد تحريكه اقل مما اذا تحرك بقاعدته التي هي
السطح المستوي فان سطح الهواء الذي يماس ذلك السطح يعاوقه عن النزول
ويكون خرق الهواء بذلك المقدار اكثر اصعب فلا يجوز ان يحصل عند حركته
بحذاء الحد المخروطي اسرع منه حين حركته بقاعدته التي هي السطح المستوي
والسبب الثاني من الامور المقتضية للسرعة في البطء مع المحرك فيه قلة المسافة
اذا كانت مساوية من جرم غليظ كانت الحركة فيها ابطأ اذا كانت مسافة من جرم
رقيق والسبب فيه انه اذا كان الملاء غليظا كان خرق اقل اصعب مما اذا
كان رقيقا ومتى كان خرق الملاء اصعب كانت الحركة أبطأ اذا
عرفت هذا فنقول لفرضها مائة اذ ليس من المسافة مسافة من الماء والمتحرك يقطعها
في عشر ساعات ولنفرض هذه المسافة خالية خلاء صرفا والمتحرك يقطعها في ساعة واحدة
فكان نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الملاء نسبة العشر
لتفرض ملاء اخر مساويا للاول تحت تلك المعاوقة الحاصلة فيه عشر المعاوقة
الحاصلة في الماء فهذا المعاوقة عشر المعاوقة الحاصلة في الماء وقد ثبت ان نسبة
الزمان تتبع نسبة المعاوقات فيلزم ان يحصل الحركة مع هذا المعاوقة الضعيفة في
عشر زمان الماء وقد حققنا فرضنا ان الحركة في هذه المسافة اذا كانت خالية
تحصل في عشر زمان الحركة في الماء فيلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة
كهي لمع المعاوقة وهو محال وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة صحيحة

الا فرض الخلاء فعلمنا ان هذا المحال انما لزم من فرض الخلاء وما يلزم من المحال فهو محال
فالقول بالخلاء محال واما القسم الثاني وهو انه يحصل الحركة في الخلاء في زمان
غير منقسم فهذا محال لان كل حركة في الاين فهي انتقال من اين الى اين فيكون
الجزء الاول من الحركة متقدمة على الجزء الثاني منها فيكون زمان تلك الحركة
منقسما لا محالة هذا تمام تقرير هذه الحجة وهي ضعيفة جدا لانا نقول ان الحركة لما
حركة مع قطع النظر عن معاوقة المسافة لم يمكن انها تقتضي قدرا من الزمان
بدليل ان الحركة من حيث هي هي واقعة على مسافة منقسمة فيكون الحركة اي
بعض تلك المسافة متقدمة على الحركة من بعضها الى آخرها وانما حصل معنى التقدم
والتأخر فقد حصل الزمان فثبت ان الحركة من حيث هي تقتضي قدرا من
الزمان نعم ان حصل في المسافة شيء من المعاوقة فلا جل حصول المعاوقة
تقتضي قدرا آخر من الزمان اذا ثبت هذا فنقول الحركة الواقعة في الخلاء حصل
لها الزمان الذي يستحق بحسب انها حركة والحركة الواقعة في الملاء الموصوف
بالمعاوقة الضعيفة حصل لها الزمان الذي يستحقها بسبب انها حركة ويحصل
لها قدر آخر بسبب ما حصل في تلك المسافة من المعاوقة فكيف يعقل ان يقال
انه يلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة كهي مع المعاوقة بكلي لو كان استحقاق
الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة لكان ما ذكروه لازما الا ان ذلك لا يقوله
عاقل وعلى هذه الحجة سؤالات اخر كثيرة الا ان في القدر الذي ذكرناه كفاية
ولنرجع الى التنبيه اما قوله الحركات تختلف بالسرعة والبطء بقدر اختلاف
المتحركات والمتحرك فيه فهذا اشارة الى ما ذكرناه من ان المقتضي لاختلاف الحركات
في السرعة والبطء امران احدهما لاختلاف المتحركات في الاشكال والثاني اختلاف
احوال المتحرك بسبب الرقة والغلظ وهذه الحجة لا تنافي لها بالوجه الاول انما تتعلق
بالوجه الثاني فلهذا المعنى لم يذكر تفاصيل القسم الاول واما بقية الكلام فهو الذي
تضمناه في تقرير هذه الحجة فلا فائدة في التطويل بعد الوقوف على المطلوب

الفصل السابع في تفي الجوهر الفرد

قال الشيخ اتفق المتقدمون بعضهم بعضا ان بعض اطرافها واحدة واتفقوا في انفسها ان يكون موجودا
بالقوة في اجزائها جميعا مشتركا بين المقادير ان يكون فيها ما هي غير منقسمة بان يفرض
واحدة كل مقدار بين مقدارين بالعكس ان امكن فيها متماثلان ه التنبيه
قال رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام تفسير ثلثة الفاظ احدها الاتصال

والثاني التماس والثالث التداخل اما الاتصال فهو يقتضي شيئين ليكون احدهما
متصلا بالآخر وهذان الشيئان اما ان يكون احدهما متناهيا عن الآخر بالفعل الوجود
الحاجي او بالقوة كذلك فالاول مثل ان يقسم خط مستقيم على نقطة مستقيم على
نادية ويكون بهذا احدهما واحدة بالفعل والثاني نهايتا اذا فرضتا خطين ليس فيه
منقطع بالفعل فانه يقال هذا الخط متصل واحد لاجل انه يمكن ان يفرض فيه قطع
واحد يكون ذلك القطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين فيكون نهاية لاحد القسمين
وبداية للقسم الآخر فالمتصل بالوجه الاول يكون قد حصل فيه شيئان وكل واحد منهما
يغاير للآخر بالفعل والمتصل بالوجه الثاني فهو شيء واحد في الوجود وليس فيه هناك
شيئان واحدان البتة بالفعل بل يمكن ان يفرض فيه منقطعا لكان ذلك
القطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين فهذا هو الكلام في الاتصال وفيه سؤال
وهو ان هذه النقطة عند القسم عرض فاما ان تكون مشتركا بين الخطين لزم
كون العرض الواحد قائما بمحلين وهو محال واما ان تقابل بين فهو ان يكون
نهايتا معا من غير ان يصير واحدة وتقرير الكلام ان نهايتي المتصلين واحدة
في الاشارة ونهايتي المتباينين واحدة في الاشارة فالمتصلان والمتباينان
يشتركان في كون النهايتين واحدة في الاشارة الا انا نقول هذا الذي هو واحد
في الاشارة الحسية ان كانت واحدة في نفس الامر فهو الاتصال وان لم يكن واحدة
في نفس الامر فهو التماس وهاهنا محل البحث وذلك لان النهايتين اذا كانتا
باثنتين في وقت التماس مع انهما صارتا واحدة في الاشارة الحسية فههنا يلزم القول
بوجود كلية احداهما في كلية الاخرى في هذا الوقت امتناع احدهما
عن الاخرى في ذلك الوقت وكل ذلك باطل بالبديهة لان جميع
النقط متباينة واحدة واحدة لان لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين
افراد تلك الماهية ولانها لعارض ان النهايتين لما اشتركتا في كل واحدة منهما كلية
الآخرى وكل عارض فهو كذلك عارضا لمعروضيه اليها كنسبته الى الآخر
فحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك بين الشيئين يقتضي امتناع
احدهما عن الآخر فثبت انه لامتناع نهايتي امر من الامور وذلك يقتضي ارتفاع
البعد لان البعد لا يحصل الا بالتباين في الجهة وقد فرضنا انه لا تباين بينهما
البتة واذا ارتفع البعد فقد بطل ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما
وهذا هو الاتصال فثبت ان القول بالتماس محال والذي يمكن في الجواب ان

يقال ان اقصال النهايتين بينان من الآخر كما ان نهايتي هذا الخط دون ذلك وكذا
القول في الجانب الآخر ولنرجع الى التنبيه فاما قوله اتصال المقادير بعضها بعض
ان يصير اطرافها واحدة فالمراد منه من ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الاول واما
قوله واتصالها في انفسها ان يكون موجودا بالقوة في احدهما حد مشترك فالمراد منه ما ذكرناه
من الاتصال بالوجه الثاني واما قوله تماس المقادير ان يكون نهاياتها معا من غير
ان يصير واحدة فهو الذي ذكرناه في تفسير التماس واما قوله كل مقدارين يتماسان
بالكلية فهما متداخلان ومعناه ان الشيئين اذا التقيا بكل نهايتهما
نهايتها معا في الاشارة الحسية فهما متماسان فاما اذا تمت نهايتهما حتى يصير
كلية ذات احدهما ساترة كلية ذات الآخر فهما هو المسمى بالتداخل قال
الشيخ كل مقدارين يتماسان بالكلية ان امكن فهما متداخلان بكل ما مس شيئا
من جوانبه ثم مس احدهما مس الآخر كل تماسهما بالمساس فهما متساويان اذ
بالوضع كل متحيز بالوضع فان تجاوزهما نهايتين ان كانت احداهما تحيز لم
تحتو بالملاقاة كل ما لم يتحيز بالملاقاة فمماسة بالمس وعلى ما مس بالمماسة فهما مس
مماسة ما مس كل ما مس شيئ وجب بينهما ما مس كل ما يمس بعد آخر فمقسم قولنا
من المماس على ثلثة يجب بعضه من بعض بغير منقسم كل ما مس شيئا حتى تحيز شيئ
مس شيئا فيحصل حينئذ مثل حجم الواحد وان العدد اكبر مما يتحيز لا يتألف حجم متحيز
مقدار تراه بالتماس بالحجم وبالتماس بالمداخلة تمام يوجب زيادة حجمه
التفسير قال رضي الله عنه الغرض من هذه المقدمات تقريب البرهان
على ان هذه الاجسام المحسوسة لا يمكن ان يكون مؤلفة من اجزاء لا تتجزى وذلك لان
تلك الاجزاء يمتنع ان يكون مثلاقية واذا لم تكن ملاقية امتنع تألف هذه الاجسام
منها اما قلنا انه يمتنع ان يكون منها مثلاقية لانها لو تلاقت لكانت اما ان يكون مثلاقية
بالكلية او لا بالكلية والقسمان باطلان فبطل القول بكونها مثلاقية اما قلنا انه
يمتنع ان يكون مثلاقية بالكلية لوجوه الاول ان المتحيز انما يكون متحيزا
بالكلية وجب ان يتحقق كل واحد منها في كل الحيز ومتى كان كذلك كان مقدار المجموع منها زائدا
على مقدار كل واحد منها وقد فرض انه لا فرق بين المجموع وبين كل واحد منها
هذا خلف الثاني ان المجموع يتحيز بالكلية فاذا جاء ثالث ولاقاها فهو
ايضا يتحيز فيها فاما ان يكون مقدار مجموع الثلثة اكثر من مقدار الواحد وهذا الطرف
وجب ان يحصل بين كل واحدين منها زيادة في الحجم والمقدار ومتى كان كذلك كان منها الاجزاء
العظيمة في المقدار والحجم مؤلفة منها والثاني ان الاثنين منها اذا تلاقيا بالكلية

فحينئذ لا يبقى احدهما متقدما في الاشارة الحسية عن الاخر فاذا بقيتا ثالث لم يبعد هذا الثالث
متقدما عنهما في الاشارة الحسية وهكذا القول في جميع الاجزاء فوجب ان لا يحصل من
تلك النقط شيء يحصل فيه اجزاء او جوانب متمايزة في الاشارة الحسية واثبت انها اذا اتصلت
فلا امتياز بينها بحسب المماسة وبالحسب لو ان بعضها وما يحسب عارضا ايضا لما تداخلا
وكل عارض يفرض حصوله كان حال ذلك العارض بالنسبة الى احديهما كحالته بالنسبة
الى الاخر فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما ويوجب امتياز احدهما
عن الاخر فهنا يقضي انها اذا تداخلت ان لا يبقى بعضها متمايزا عن البعض في نفس
الامر فاذا كان كذلك فحينئذ يجب ان يقع العدد في نفس الكل واحدا فيلزم ان يكون
الجسم العظيم المؤلف من تلك الاجزاء في جهة الخط الواحد بان يكون جزءا واحدا لا
ينقسم الا متناهيا قابلا للقسمة وذلك محال والرابع انه لو جاز تداخل الجزئين منها جاز
في الاثنين فالازيد حتى لا يمتنع دخول الجبل الطويل في جزء من فرد وهو محال فثبت
بهذا ان كون الاجزاء التي لا تتجزى متلاقية بالاسر محال وامر القسم الثاني وهو
كون تلك الاجزاء متلاقية بالاسر فهذا ايضا قال انها لما كانت متلاقية بالاسر
فالبعض المفروض منها يلاقي البعض والبعض المحكوم عليه بالملاقاة غير البعض المحكوم عليه بالملاقاة ضرورة ان الاثنين
والاثنين مختلفان وذلك يقتضي ان يكون المحكوم عليه بانه تلاقيا منقسما بكونه
منقسما وذلك باطل فثبت ان الاجزاء التي لا تتجزى لو كانت متلاقية لكانت اما ان
يكون متلاقية بالاسر او بالاسر وثبت ان القسمين باطلان فوجب ان يكون
القول بكونها متلاقية باطلا واذا ثبت انه يمتنع عليها ان يكون متلاقية ثبت انه يمتنع
ان يكون هذا الجسم متلاقية منها لان كل ما يمتنع له احد الملاقيين فاذا كان
الملاقي محالا كان الملاقي ايضا محالا فهذا هو تقرير هذا البرهان واعلم ان هذه
الحجة يمكن ايرادها على وجوه كثيرة الاول ان كل جزء قابل وان يكون بينه وبين
ما يلاقيه غير ذلك وكل ما كان كذلك فهو منقسم وهذا هو الوجه الذي ذكرناه في كتاب
شرح الاشارات الثاني ان يقال لو فرضنا ثلثة اجزاء متلاقية فالوسط يلاقي الطرفين
فاما ان يكون تلك الملاقاة بالكلية او بالبعضية وان كانت الكلية فهو باطل للوجوه
الاربعة المذكورة وان كان بالكلية فالقسمة لازمة واثبات ان يقال هذا الجزء
في نفسه فاما ان يكون تماسها بتمام ذواتها او بنهاياتها والاول يوجب القول بتداخل
الاجزاء وهو محال على ما بيناه والثاني يقتضي ان يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها
فحينئذ يكون نهاياتها غير ذواتها فيلزم القسمة وايضا فالنهاية التي بها تماس ما يجيء

عين النهاية التي تماس ما يجيء يساره فيلزم القسمة فهذا تمام التقرير وقد رجع
الى تغيير الفاظ الكتاب واعلم ان الشيخ لم يرتب كلامه في تقرير هذه الحجة على القاعدة
لكنه ذكر هذه الكلمات تسعة وما اتى برابع كيفية نظمها فالمقدمة الاولى قوله كل ما
ماس شيئا بكليته فما مس احد هما مس الاخر والمراد انا لو فرضنا ان جزئين تماسا
بكلية ذاتيهما وجب ان يكون ذات كل واحد منهما ناقصا بالتمام عن تمام ذات الاخر
وانما كان الامر كذلك لانا اذا اخذنا ثالثا ومس احدهما وجب ان يكون قد مس
الاخر اذ لو مس كل واحد منهما مس هذا الثالث ولم يحصر الثاني في مسوى له فحينئذ
يكون ذات المس مباينة لذات غير الممس وهذا قد فرض فيه انه داخله
فيه بالمس وقد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف فثبت ان كل ما مس شيئا بكليته
وكل ثالث يمس احدهما فانه لا بد وان يمس الاخر وهذه المقدمة انما تحتاج
اليها في بيان انا لو فرضنا كون الجزئين مثلا قبلين بالمس لكان اذا اخذ الثالث
ولاقاهما وجب ان يكون هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا بالمس فحينئذ يلزم ان لا يبقى
منداد الثلثة على منداد الواحد وايضا يلزم ان لا يبقى بين تلك الاجزاء ترتيب وتواجب
في الاشارة الحسية وكل ذلك محال والمقدمة الثانية كل متلاقيين بالمس فهما متميزان
بالوضع والمراد انه اذا لم يكن بكلية احديهما تباين في كلية الاخر كانت مباينة عنه فهما متميزان
لا محالة بالاشارة وهذا الكلام حق واما اطن انه لو قال كل متميزين بالوضع فهما
متباينان بالمس لكان اولى لان غرضه من تقرير هذه المقدمة ان يقول لكن
الاجزاء متميزة في الوضع فهي غير ملاقية بالمس وذلك ان استثنا عين المقدم ينتج
عين التالي اما اذا قال كل متباينين بالمس فهما متميزان بالوضع لكن الاجزاء
متميزة بالوضع فهي متباينة بالمس كان هذا باطلا ان استثنا عين التالي لا ينتج
عين المقدم المقدمة الثالثة قوله كل متميزين بالوضع فان تحاوزهما بينهما بينين
والمراد انه ثبت ان ثلاثة من الاجزاء لا يكون بالمس فلا بد وان يكون بينها
بالنهايات فقط ومتى كان الامر كذلك كانت منتهية المقدمة الرابعة قوله ان كانت
الاجزاء يتحيز بالملاقاة والمراد انه ثبت ان هذه الاجزاء اذا تلاقت فاما
ان يكون تلاقيها بالمس وهو محال او بالاسر وذلك يوجب قسمتها فذكر في هذه
المقدمة ان ما لا يكون متحيزا البتة امتنع ان يصير متحيزا عند الملاقاة وذلك
يقتضي ان الاجزاء التي منها تتالف الجسم فحينئذ لا يحصل من تاليفها هذا الجسم وذلك
يقتضي ان هذا الجسم غير حاصل من تاليفها واجتماعها وذلك هو المطلوب انما

ابتدا المقدمة الخامسة وهي قوله كل ماسين يتخالفان بالملاقات فمتماسة بالسير فالمراد انه اذا
مس شيء شيئا وكانت تلك المماسة لها ببعض وجب ان يكون بالعمل له اذا لم يماسه
ببعضه وبالكله فانه يمتنع ان يماسه البته واما المقدمة السادسة وهي قوله كل ماسين
بالسير فاما ماسا مماسة ماسة وهي المقدمة قريبة من المقدمة الاولى وكالمكررة و
ان كان يمكن ان تتكلف اظهار فرق بينهما واما المقدمة السابعة وهي قوله
كل ماسين شيئين وجب بينهما ماس كذلك بالسير بوجه فالمراد منه ان
الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وما على يساره فان ماسهما بتمام الذات تداخلت
الثلثة فحينئذ رابع فاكثر يتبع في الوضع الثلثة ورابع كون احدها وسطا وكون
الاخرين طرفين ولما دلت الحس على حصول هذا المعنى ثبت ان المتوسط له ما على
يمينه وما على يساره لتمام الذات بل بالنهايتين وذلك يوجب انقسام الوسط وهذا
ايضا ممكن واما قوله فالشيء من الماس على تنبيه يحب بعضه من بعض يجب
منتهم فمعناه انه متى كان التنبيه ناقصا وكان الوسط يحب الطرفين عن الماس
فالملاقاة حاصلة بالسير ومتى كانت الملاقاة حاصلة بالسير بكل الطرفين كان
الانضمام لازما واما المقدمة الثامنة كل ماسين بالسير من غير تخلي شيء عن شيء
فيهما مثل يجب الواحد وان كان العدد اكثر فالمراد انه لو حصلت الملاقاة
بالسير لكان بتمام المجموع مساويا بالمقدار الجزء الواحد وذلك محال واما المقدمة
التاسعة وهي قولنا ما لا ينقسم لا ينطبق اجزاء مقداره على اجزاء ما ينقسم
يتماس بالمماسة بالملاقاة تماسا يوجب زيادة حجم فالمراد ان هذا الجزء لو تماست لكان
اما ان يحب الوسط الطرفين عن التماس او لا يحب فان كان الاول كان الوسط
منقسما فيلزم ان يكون ذلك المنقسم منقسما وهذا محال وان كان الثاني فحينئذ يكون
الاخذ متداخلة بالسير وانضاف بالسير يمتنع من حصول الزيادة في الحجم فحينئذ لا يكون
تركيبها سببا لحصول الزيادة في الحجم فلا يكون هذا الجسم منقسما وذلك ظاهر
ولما كان القول بوجود هذا الجزء باطلا محالا كان القول بالجوهر الفرد محالا هذا

قال الشيخ

[illegible]

قال المفسر قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على نفي
الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة وضعنا على طرفي هذا الخط جزئين
فهذان الجزآن اما ان يوضعان على الطرفين بحيث لا يبقى بينهما خلا بمقدار الجوهر الواحد فنقول

فنقول كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة غايتها والغاية قابلة فيجب
ان يصح على كل واحد منهما ان يتحرك فاذا تحركا فحينئذ يصير نصف كل واحد منهما
خلا نصف ذلك الجوهر المتوسط الخط الاسفل وذلك يوجب انقسامه وقد بينا ان
يقبل القسمة قلتم ان الواقف على طرف العالم لا يمكنه ان يمد اليد الى الخارج لانه
عند خارج العالم لان شرط صحة الحركة حصول المكان للجهة والجهة والمكان خارج
العالم فامتنعت الحركة لانتفاء ما يتم به لمقومات الشرط فهل لهذا حد ثالث ان تقول
على سبيل الاستهزاء ان هذا المتحرك يمتنع عليه الحركة حتى فامن ان يثبت جهة خارج العالم
بل قلتم ان المرجع الى الاستهزاء بوضع الحاجة الى البرهان لا يليق بأهل العلم فكذا
مرضنا لم يحز ان يقول صحة الحركة على هذين الجزئين مشروطة بكمال المسافة
قابلة للقسمة قاذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ امتنعت الحركة لفوات شرطها الراجل
ما اشرتم اليه من الطفل والاعمى قال الشيخ ومتى بان ان
الحركة على ما قلنا فيجب ان يحدث احد جزئيها الآخر من غير ان
يحدث ما لم تحدث الحركة منتهية فان كل واحد ان كان قد قطع النصف
الاول من ذلك فعند ذلك يحدث وان اختلفا قطع المسقف في السرعة يختلف
ان التقسيم قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على نفي الجوهر الفرد
وتقريرها انا نفرض خطا مركبا من اجزاء شفعا ولنفرض كونه مركبا من ستة
اجزاء ولنضع فوق طرفه الاعلى جزءا واحدا طرفه الاعلى جزءا آخر ولنفرض
ان هذين الجزئين ابتداء بالحركة معا وتقاطعا معا ولنفرض كون الحركتين متساويتين
في السرعة والبطء فهذان الجزآن لا بد وان يمس كل واحد منهما بالحد
وان يصير محاذيا له ولا يمكن ان يحصل هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث و
الرابع فقد جعل الجزء الواحد على ملتقى الجزئين وذلك يوجب قسمة الاجزاء
قال الشيخ ولو كان تركيب ما يتحرك ليرتفع على هذا التقطع في
المرة بعدد اضلع [illegible] مع ان كل واحد منها ليس بين اجزائها نسبة ولا
[illegible] قال التقسيم قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الرابعة على
نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا فرضنا خطا مركبا من خطوط اربعة متساوية
بحيث يكون كل خط منها مركبا من اربعة اجزاء فقطع هذا المربع مركب
لا محالة من اجزاء اربعة وهي الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الخط
الثالث من الثاني والرابع من الرابع فنقول هذا اما ان يكون من جهة

هذا القطع متلاقيتين او لا يكون فان كانت متلاقيتين فاما ان يكون متقاربين من جهة
القطع متساويتين لمقاربين من جهة القطع او يكون زايد والاول يقتضي ان يكون
مقدار القطع مساويا لمقدار القطع وذلك محال والثاني يقتضي ان يكون مقدارها
من جانب القطع اذيد من مقدارها من جانب القطع فيكون مقدار كل
واحد منهما من جانب القطع قابلا للقسمة فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة و
هو المطلوب واما ان قلنا ان هذه الاخطاء من جهة القطع لا يكون متلاقية
فهناك فرج ملتقيه وانتهيه في خلال تلك الاخطاء الاربعة وكل واحدة من تلك
الفرج اما ان يتسع لجوهر او يكون اصغر من ذلك فان كان الاول فحينئذ
يكون مقدار القطع مقدار سبعة اخطاء ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة اخطاء ايضا
فيلزم ان يكون القطع مساويا للضلعين وهو خلف واما ان كان كل واحد
من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد فحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد وهو
المطلوب * قال الشيخ وكان اذا انت الشمس
عن محاذاة شخص واحد في الارض حدثت اخطاء ان يزول المحاذاة عنه فيكون
مقدار الشمس ومدار طرف المحاذاة على الارض متساويين واذا انت الشمس
عن المحاذاة في اقل من جزء فانتهى واثبت المحاذاة مع الزوال حتى
هذا محال * النفيس قال رضي الله عنه هذا من الجهة الخامسة على نفي الجوهر
الفرد وتقريرها انا اذا عدنا الخشبة في الارض فاذا طلع الشمس وقع لتلك الخشبة ظل في
جانب المغرب فاذا ارتفع الشمس بمقدار جزء فرد فاما ان ينقص من طرف ذلك
الظل شيء او لا ينقص والثاني محال من وجهين الاول انه لو نقص ذلك قلنا ارتفعت
الشمس جزءا ثانيا وثالثا وجب ان ينقص من ذلك الظل شيء وهكذا الى حيث تبلغ
الشمس الى وسط السماء مع ان ذلك الظل يكون باقيا كما كان فانه ليس لبعض
تلك الجواهر خاصية تلزم من حركة الشمس اليها زوال طرف الظل ويكون محاذاة
الشمس الى تلك الاجزاء يوجب سكون طرف الظل والثاني ان الشمس اذا كانت
في نقطة معينة من الفلك فحينئذ نصل خطا مستقيما خارجا من نهاية جرم الشمس ومارا
على طرف تلك الخشبة المفروضة فتاصل اخرج من ذلك الظل فاذا انتقلت الشمس
من تلك النقطة فتحرك من ذلك الخط راسه المتصل بالشمس فان لم يتحرك من
ذلك الخط راسه المتصل بطرف الظل فحينئذ حصل للخط الواحد المستقيم منجانب
الشمس واسان وذلك محال فثبت انه يجب ان تنقص الشمس جزءا

من اطراف الظل شيء فان قلنا انه ان ارتفعت الشمس جزءا انقص من اطراف الظل جزء
لخسيسة لزم ان يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك وذلك محال فثبت
انه كلما ارتفعت الشمس جزءا انقص من طرف الظل شيء فحينئذ يجب القول
بانقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب * قال الشيخ فاذن قسمة
الجسم [illegible] النفيس قال رضي الله عنه انه لما ذكر
من الدلايل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يتجزأ اتبعها بذكر المطلوب
وهو ان قسمة الاجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية واعلم ان كون الجسم قابلا
للقسمة على ثلثة اوجه احدها قبول القسمة على سبيل ان ينفصل احد القسمين عن
الاخر والوجه الثاني ان لا ينفصل احد القسمين عن الاخر لكن على سبيل ان احد
قسميه يمتاز بعرض الجسم والقسم الحيز منه انما عرض قسمة في البلقة او عرض
اضافي كما خلاف المماسين وما نحن في جزاه والوجه الثالث ان لا ينفصل احد القسمين
عن الاخر كما في التوهم مثل ان نقال لك بعض من معين فانه يمكن ان يتميز قسمة
عن غيره وليس هناك شيء اذا عرفت هذا نقول ان الدلايل التي ذكرناها
لا يجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية الى غير النهاية وكيف لا يقول والفلك
حين الفاصلة مع كونها قابلا للقسمة الانفصالية تلك الادلة من تلك الدلايل المذكورة في
احد القسمين البالقيين من القسمة * قال الشيخ والذي يجب ان
يعلم قبل الخوض في هذا المقام ان الممكنات في الامكان احوال
ثلثة * النفيس قال رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام ذكر الدليل
على ما تمسك به متكلمو الفلاسفة بالجوهر الفرد وتقريره ذلك ان نقول لو كان
الجسم قابلا للانقسامات الى غير النهاية لما حصلت اجزاء لا تقبل التجزية لانها
فالمنقسم مثله بناء على الشرطية من وجود الاول اما اذا اخذنا قابلا الواحد فقسمناه
الى نصفين فنقول مقابلة الجزاين الحاصلين بعد القسمة هل كانا موجودين
قبل القسمة او معدومين قبل القسمة فان كان الاول لزم ان يقال كل جزء
يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة فاذا كانت الانقسامات
الممكنة غير متناهية لزم القطع بان تلك الاجزاء كانت موجودة قبل القسمة بالفعل و
حينئذ يلزم القطع بانه لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية لحصل فيه
اجزاء غير متناهية بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا ان الجزئين الحاصلين
بعد القسمة معدومان قبل القسمة فحينئذ يلزم ان يقال ان يتقسم الشيء الواحد

اي قسمين يكون احدهما للاول ويكون الجاد الجديد للاين الى ملين بعد العشرة -
وذلك مكابرة في المحسوسات بل يلزم ان يقال ان البعوضة اذا طارت على وجه
البحر وسقط بيضها الصغير جدا من سطح البحر فانها قد افسدت البحر الاول
واوجدت هذا البحر الجديد ومعلوم ان من يلتزم ذلك لا يكون معقلا البتة الوجه
الثالث في بيان ان الجسم لو كان قابلا للانشامات لانهاية لها لحصل فيه اجزاء لانهاية
لها بالفعل مع ان فرض الكلام في خط معين فنقول لا شك ان منتصف النصف
منه منتصف معين ويحتمل عقلا ان يكون غير ذلك المنتصف بل المنتصف ان غير ذلك
المنتصف ابعد وان يكون زايدا على منتصف النصف او ناقصا عنه بشيء ما والزايد على منتصف
النصف اذا انتصف عنه فيحتمل عقلا ان يكون منتصفا للنصف فهاهنا منتصف من ذلك
الخط يجب ان يكون لا محالة ذلك وجوبا ذاتيا وغير ذلك المنتصف النصف فالامر كذلك
في منتصف الثلث ومنتصف الربع فلو كان ذلك الخط قابلا للانشامات لانهاية
لها لكان لكل واحد من تلك المنتصفات خاصية يجب حصولها فيه وجوبا ذاتيا و
يمتنع حصولها في غيره اشتراكا ذاتيا وقد ثبت بهذا لزوم ان يقال ان لكل منتصف من تلك
المنتصفات الغير المتناهية خاصية واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره وبديهة
العقل شاهدة بان الاختلاف في الخواص الذاتية والصفات اللازمة يجب ان يكون
لامور الموصوفة بها بسبب ما بالفعل متغايرة بالحقيقة والقوم ايضا قد شاركونا على
ذلك فثبت انه لو كان الجسم قابلا للانشامات غير متناهية لكان لكل واحد
من تلك المنتصفات خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره وبديهة
الامر كذلك لكان لكل واحد من تلك المنتصفات امتيازا عن الاخر امتيازا بالفعل
وذلك يقتضي ان يحصل فيه اجزاء غير متناهية بالفعل الوجه الثالث في بيان ان
الجسم لو كان قابلا للانشامات لانهاية لها لحصل فيه اجزاء بالفعل لانهاية لها
وذلك لان المعقول من التنصيف تقريب المتباينين وتبعيد المتقاربين او -
اخراجها من العدم الى الوجود وليس لاحد ان ينقل ذلك وتحت كل بديهة انا
قاربنا بيني تقريب الاجسام وانا لسنا قاربنا بيني ايجاد الاجسام واعدامها وذلك
يدل على انا اذا اوقعنا التقريب في جسم فحينما نعقل الجسم الاول واوجدنا
بعد ذلك الجسم بكل او قعنا التقريب بين تلك المتباينين فثبت بما
ذكرنا انه لو كان الجسم قابلا للانشامات لانهاية لها لحصلت فيه اجزاء بالفعل
لانهاية لها وانا قلنا ان التقسيم بكون الجسم المتناهي المقدار منحصرا

من اجزاء غير متناهية بالفعل محال لوجوه كثيرة احدها ان الجسم المتناهي في
المقدار لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل لوجب ان يتقدر الوصول
من احد طرفيه الى طرفه الآخر في زمان متناه وثانيها ان الاجسام متفاوتة في
المقدار وتفاوتها المقدار يوجب تفاوتها في عدد تلك الاجزاء وكل عدد كان بعضه
اقل من بعض فهو متناه وثالثها مجموع مقدارين الخيط وجب ان يكون اما
من مقدار احدهما فقط او لا محالة وجب ان لا يكون نسبة احدهما مع المقدار واذا
ثبت هذا وجب ان يكون نسبة المقدار الى المقدار نسبة العدد الى العدد و
اذا كان نسبة المقدار الى المقدار نسبة متناهي الى متناهي العدد وجب
ان يكون نسبة العدد الى العدد نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد وهو
المطلوب ولنرجع الى تتبع لفظ الكتاب فقوله وليس يجب ان يحدث الجسم قبل
التحديث هذا بالامكان منعنا ان الجسم قبل التحديث ليس موجودا اجزاء البتة
بل هو في نفسه جسم واحد فاذا اوردنا عليه كان ذلك احداث الاثنينية والحاصل -
ان عند الشيخ التقسيم احداث الاثنينية وعندنا بل الجوهر الفرد التقسيم تفريق
المتباينين والا فنحن بنينا بالبداية الظاهرة ان الجسم لو كان قابلا للانشامات
كانت منقسمة في نفسها فكان الاشكال باقيا قال الشيخ فاذن
الجسم اينما [illegible] ان انقسامه البتة وامتناع عدمها قال في حدوثه
اذ لو كان حادثا لكان [illegible] المراد من هذا الكلام الجسم لانهاية لها في الصغر وهو متناهي في الكبر كما ان
العدد لانهاية له في الزيادة فان كان متناهيا في جانب النقصان لم يلزم
الشيخ محال وجب تناهيه في جانب الزيادة بل نمنع احدهما انه لا يلزم من
عدم تناهيه متناهيا والثاني انه لا يلزم من كونه غير متناهي ان يكون قابلا
فيه فعل اما فعل بالعدد فهو غير متناهي بالقوة فمن الوهم ان
يقال لم وقفت تلك المادة ولم تذهب الى غير النهاية فان على ذلك يلزم
التسلسل وان قال ثبتت هذه المعية في المادة لعينها لانها بعلة اخرى قلنا
يقول مثلها في الجسم والثاني ان مذهبه ان الجسم قابل للتجزي بالحقيقة
وعرف في تقريب هذا المذهب ان قال المادة لابث لها في هذا الجسم والمقدار
وكانت نسبته الى جميع المقادير نسبة واحدة قال الشيخ فلا يدوم
لا يبعد ان يزول عن المادة مقدار صغير ويحل فيها مقدار عظيم كعكس وبالعكس

ای قسمین یکون احدهما للاول ویکون الجاد الجدید للاین الی ملین بعد العشرة -
وذلک مکابرة فی المحسوسات بل یلزم ان یقال ان البعوضة اذا طارت علی وجه
البحر وسقط بیضها الصغیر جدا من سطح البحر فانها قد افسدت البحر الاول
واوجدت هذا البحر الجدید ومعلوم ان من یلتزم ذلک لا یکون معقلا البتة الوجه
الثالث فی بیان ان الجسم لو کان قابلا للانشامات لانهایة لها لحصل فیه اجزاء لانهایة
لها بالفعل مع ان فرض الکلام فی خط معین فنقول لا شک ان منتصف النصف
منه منتصف معین ویحتمل عقلا ان یکون غیر ذلک المنتصف بل المنتصف ان غیر ذلک
المنتصف ابعد وان یکون زایدا علی منتصف النصف او ناقصا عنه بشیء ما والزاید علی منتصف
النصف اذا انتصف عنه فیحتمل عقلا ان یکون منتصفا للنصف فهاهنا منتصف من ذلک
الخط یجب ان یکون لا محالة ذلک وجوبا ذاتیا وغیر ذلک المنتصف النصف فالامر کذلک
فی منتصف الثلث ومنتصف الربع فلو کان ذلک الخط قابلا للانشامات لانهایة
لها لکان لکل واحد من تلک المنتصفات خاصیته یجب حصولها فیه وجوبا ذاتیا و
یمتنع حصولها فی غیره امتناعا ذاتیا وقد ثبت بهذا لزوم ان یقال ان لکل منتصف من تلک
المنتصفات الغیر المتناهیة خاصیته واجبة الثبوت فیه ممتنعة الثبوت فی غیره وبدیهة
العقل شاهدة بان الاختلاف فی الخواص الذاتیة والصفات اللازمة یجب ان یکون
لامور الموصوفة بها بسبب ما بالفعل متغایرة بالحقیقة والقوم ایضا قد شارکونا علی
ذلک فثبت انه لو کان الجسم قابلا للانشامات غیر متناهیة لکان لکل واحد
من تلک المنتصفات خاصیته معینة واجبة الثبوت فیه ممتنعة الثبوت فی غیره ولکان
الامر کذلک لکان لکل واحد من تلک المنتصفات امتیازا عن الاخر امتیازا بالفعل
وذلک یقتضی ان یحصل فیه اجزاء غیر متناهیة بالفعل الوجه الثالث فی بیان ان
الجسم لو کان قابلا للانشامات لانهایة لها لحصل فیه اجزاء بالفعل لانهایة لها
وذلک لان المعقول من التنصیف تقریب المتباینین وتبعید المتقاربین او -
اخراجها من العدم الی الوجود ولیس لاحد ان ینقل ذلک وتحت کل بدیهة انا
قاربنا بیني تقریب الاجسام وانا لسنا قاربنا بیني ایجاد الاجسام واعدامها وذلک
یدل علی انا اذا اوقعنا التقریب فی جسم فحینما نعقل الجسم الاول واوجدنا
بعد ذلک الجسم بکل او قعنا التقریب بین تلک المتباینین فثبت بما
ذکرنا انه لو کان الجسم قابلا للانشامات لانهایة لها لحصلت فیه اجزاء بالفعل
لانهایة لها وانا قلنا ان التقسیم بکون الجسم المتناهي المقدار منحصرا

ل التفتازاني قال رضي الله عنه اذا عقلنا هذا فلنقابل ايضا ان يقدر
سنة تلك المادة الى المقدار المشاهد والى المقدار الذي لها نهاية له واحدة
فوجب ان يكون تلك المادة قابلة لمقدار لم نهاية له وهذا محال لما تقدم فانه
يبطل قوله ان عدم المادة من الذي اوجب كون الجسم متناهيا في جانب الزيادة
واما التقابل الثاني وهو قوله ان ذلك انما لم يوجد لانه لم يوجد مكان غير متناهي
فهذا ايضا في غاية الضعف لانا نقول له مكان واجب فاما ان كان
عدم المكان يوجب عدم الجسم لزمه ان لا يوجد الفلك المحيط ثم ان وجد فقد
وجد له مكان وكل ذلك باطل عنده وقال الشيخ

قال رضي الله عنه ان هذا الكلام اجنبي عن هذا الموضع فانه في الفصل المتقدم
لما ابطل القول بان المكان هو البعد كان يجب عليه ان يقدح عليه بان
المكان هو السطح فاما ايراد هذا هنا فغير مناسب واعلم ان مذهب ارسطاطاليس
ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحامل من السطح الظاهر من الجسم
المحيط والامام افلاطون الالهي ان يحتج على فساده بان يقول الصارف العقل
حاكم بان الجسم قد كان ساكنا مع تساوي السطوح عليه في كل آن وقد يكون
متحركا مع تلك السطوح اي وقت في الهواء شمال ان الماء يبدل
على السكنة والعقاب على الحركة فههنا السطوح متساوية عليه حسب الآنات المختلفة
فاذن المكان عبارة عن السطح لكان الانتقال من سطح الى سطح انتقال
من مكان الى مكان وكان السكون حركة وكان جسم مثل هذه السمكة
وفي مثل هذا الطيلسان يكون متحركا ولما شهد صريح العقل بان هذه السمكة ساكنة
وهذا الطيلسان ساكن علمنا ان المكان ليس هو السطح واما الثاني فلان الدقيق
اذا وضع في الجراب حيث ما كان في الدنيا شمالا الى سمرقند فههنا ذلك الدقيق سطحه
الظاهر حاشا للسطح الباطن من الجراب ولم ينتقل عنه فاذن المكان هو السطح
فوجب ان يقال ان الثعلب الذي كان في الدنيا شمالا سمرقند انه لم ينتقل البتة
ولم يتحرك البتة وذلك معلوم الفساد بالبديهة فلما حصلت الحركة علمنا انه لم
ينتقل من سطح الى سطح علمنا ان المكان ليس هو السطح

الفصل الثامن في الزمان

وفيه مسائل المسألة الاولى في اثبات الزمان

قال الشيخ واما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه وهو مما يدرك
بكون القبل الذي لا يجتمع مع البعد فهذا القبلية له لذاته ويعرض به وكذلك
البعدية وهو ان القبليات والبعديات متصلة الى غير النهاية والذي لذاته هو
قبل شيء هو بعينه يصير بعد شيء وليس هو كذلك انه قبل من انه حركة بكل معتبر
آخر وكذلك ليس هو بعد وانتهى من الاحوال الذي يعرض فانها تعرض
لها معاني غير المعاني التي هي بها قبل وبعد وكذلك مع فان للمع مفهوما غير
مفهوم كون الشيء حركة

قال الفخر الرازي رضي الله عنه اعلم ان
الكلام في الزمان يقع في سبعة فاول في اثبات وجود الزمان والناس فيه قولان
منهم من اثبته ومنهم من نفاه والمثبتون فريقان منهم من يزعم ان
اظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان وراجعة فيه البتة الى الاستدلال ومنهم
من يزعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة وهذا هو الصحيح اما النافون
فقالوا الزمان من جنس الامور التي لا وجود لها في الاعيان وذلك لان
الجسم اما ان يوجد في الاعيان في حد واحد من حدود المسافة او ان لا يوجد
الجسم في ذلك الحد شيء في الحد الثاني شيء في الحد الثالث اي لاحد حدود المسافة
فهذه المقدمات اذا ثبتت فالجسم في الاعيان اما ان يوجد في الازمنة
فالجسم الذي يحصل للزمن شعور تام متحد من اول المسافة الى آخرها وحصل
ذلك الزمن المتحد لا يطرف لهذه الحوادث والحركات ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك
الامر المشترك لا يحصل له البتة في الاعيان فهذا تفاصيل مذاهب الناس في اثبات
الزمان واجمع الشيخ على اثبات الزمان في هذا الكتاب بدليلين الدليل الاول
ان نقول لا شك ان هاهنا اشياء الحكم على بعضها بانه قبل غيره وعلى بعضها بانه مع غيره
وعلى بعضها بانه بعد غيره بالقبل المفهوم من القبلية والمعية والبعدية اما
ان يكون من نفس الذاتين اللذين حكم عليهما بالقبلية والمعية والبعدية واما
ان يكون من المفهومات امورا مغايرة لتلك الذاتين والاول باطل ويدل عليه
وجوه الاول ان الذات التي حكم عليها بالقبلية قد حكم عليها بعد ذلك بالمعية ثم
حكم عليها بعد ذلك بالبعدية فلما بينا ان القبلية تباين المعية والمعية تباين
البعدية مع ان الذات المحكوم عليها بهذه الامور باقية علمنا ان من الاحوال امورا
مغايرة لتلك الذات والثاني ان الشيء المحكوم عليه بالقبلية قد يكون حصوله انه
ان كان او حركة او حالة او معقولا من كونه انه ان كان او حركة او كونا غير المعقول

من لونه قبل وبعد ومع وافقت ان الاشياء المشتركة في القبلية قد يكون مختلفة
في الماهية والاشياء المختلفة في القبلية قد يكون مشتركة في الماهية فالمفهوم من القبلية
والبعدية امر مغايرة لما هيات تلك الاشياء وحقايقها الرابع ان كون هذا
الشيء قبل ذلك الشيء امر معقول بالقياس الى غيره وذاته المخصوصة وبين
انه ان كان ذات او حركة او يكون غير معقول بالقياس الى غيره والخامس انا
اذا قلنا ان هذا الان قبل ذلك الان حكم صريح عقلنا بان هذا العالم
فضية موضوعها قولنا هذا الان ومحمولها قولنا قبل ذلك الان وكل قضية
العقل بان موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها فنقول ان كون الشيء قبل غيره
او مع غيره او بعد غيره امر زايد على الذات التي حكمنا عليها بهذه القبلية و
المعية والبعدية ثم نقول هذه المفهومات اما ان يكون امورا عدمية
او وجودية والاول باطل لان العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة وهذه المفهومات
امور مختلفة فيجب ان يكون امورا وجودية فنقول هذه القبليات والمعيات
والبعديات امور زايدة على الذوات الموجودة وظاهرانها ليست موجودات مستقلة
بانفسها مستغنية بذواتها بل هي شئون واضافات وروابط لها فامر يكون هذه
القبليات والمعيات والبعديات عارضة لها شئ نقول هذا الشيء الذي هو معروض
هذه القبليات والمعيات والبعديات فاما يكون معروضة لها بالذات وتكون
معروضة لها بالتبع والعرض فانا اذا قلنا ان هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة
الاخرى فقد يسبق ذهن العقل بانها انما اتصفت بالقبلية لاجل انها حصلت في زمان
متقدم على زمان حصول هذه الحركة المتاخرة حتى انا لو فرضنا ان هذه الحركة
المتاخرة حصلت في ذلك الزمان المتقدم وتلك الحركة المتقدمة حصلت في هذا الزمان
المتاخر لكنا نقضي على تلك الحركة المتقدمة بانها متاخرة وبالعكس فثبت ان
الذي حكم عليه بانه متقدم او متاخر قد يكون كذلك بتبع غيره وقد يكون
كذلك بالذات والجواز ان يكون كما كان متقدما او متاخرا فانه يكون
كذلك بتبع غيره واما اللزوم واما التسلسل فلابد من الانتهاء الى موجود
يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته حتى الذي يكون قبلا ليتبع عقلا ان يصير بعد
بالعكس وذلك هو الزمان فهذه حجة قوية في اثبات اصل الزمان فاما
ان هذا الزمان امر نفس الحركة الفلكية او مقدارها او امر مغاير لها
فذاك يحث عن ماهية الزمان وهو امر مغاير لما نحن فيه الان ولنرجع

الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله واما الزمان فهو شيء مقدار وغيره كانه
قال مراده ان الزمان شيء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم واما قوله
وهو امر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد فالمتقدم والمتاخر
قد يحصلان في المسافة وقد يحصلان في الزمان الا ان المتقدم والمتاخر بحسب
المسافة قد يحصلان معا والمتقدم والمتاخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة معا
فلهذا السبب قال وهو امر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد واما
قوله فهذه القبلية له ذات ولغيره فهو اشارة الى ما ذكرناه من ان الزمان
لما كان عليه يكونه قبلا وبعدا اما ان يكون لذاته واما ان يكون لغيره والاول
يكون ذلك شيء قبلا وبعدا لغيره والازم التسلسل او الدور وهما باطلان فلابد من
الانتهاء الى ما يكون قبلا وبعدا لذاته واما قوله وهذه القبليات والبعديات
منتقلة الى غير نهاية فهذا اشارة الى قدم الزمان وهو كلام اجنبي عن هذا
الموضع لان المقصود من تقديمه هذه الكلمات في هذا الموضع اثبات اصل الزمان
فاما القول في قدمه او حدوثه فذاك بحث اخر اما قوله والذي لذاته
هو قبل شيء هو بعضه بعد شيء فهذا اشارة الى الدليل الذي تمسك به في
اثبات ان كون الشيء قبلا غير امر زايد على ذاته المخصوصة فان الذات الموصوف
عليها بالقبلية قد يصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية فتارة القبلية والبعدية تجتمعان
بعينها في الحالتين بدل على ان هذه القبلية والبعدية امران زايدان على تلك
تلك الذات واما قوله وليس انه قبل هو انه حركة تلك معتمدا على ذلك ليس هو
كون واشباه هذه الاحوال التي تعرض فانها في الشهرة لها معاني غير الملغاة في
التي هي بها قبل وبعد وكذلك مع فان المع مفهوم ساير مفهوم كون الشيء
حركة فالمراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني وهو ان المحكوم عليه بانه قبل او مع
او بعد يكون حقيقته انه ذات او حركة او كون ومن المعلوم بالضرورة ان
كونه انسانا وحركة وكونا مفهوم مغاير لمفهوم كونه قبلا ومعا وبعدا واعلم ان
الدليل المنظوم المؤلف هو الذي اخذناه ونظمناه ثم ان تفسير الفاظ الكتاب
فظهر ان الشيخ قد اشار الى بعضها مع انه ما تمسك بجميع مقدمات الدليل المسئلة
الثالثة في بيان ان الزمان كم متصل قال الشيخ وهذه القبليات
والبعديات والمعيات تنتقل الى ما لا نهاية ويمتنع ان يكون دفعات لان ما
هذا كانت تعاقبية حركاتية متسافات لا يقتسمها وما هذا حال فانه يجب

ان يكون اتصالها اتصال المقادير في انفسها قال رضي الله عنه المقصود
من هذا الفصل بيان ان الزمان كم متصل والحجة عليه ان هذه القبليات والبعديات
المتعاقبة اما ان يكون آنات متعاقبة متتالية كل واحد منها لا ينقسم واما ان
لا يكون كذلك بل يكون امرا متصلا مستمرا والاول باطل لان الزمان لو كان
مركبا من آنات متتالية لوجب ان يكون الحركة مركبة من امور متتالية
كل واحد منها لا يقبل القسمة لان الواقع في الآن الواحد من الحركة ان انقسم كان وقوع ١٠٠
النصف منه متقدما على وقوع النصف الثاني منه فحينئذ يكون الآن الذي وقع فيه
ذلك القدر من الحركة منقسما وقد فرضنا ان الآن غير منقسم فثبت ان القدر
الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من الآنات
المتتالية لكانت الحركة مركبة من الامور الغير المنقسمة ولو كان الامر كذلك لكان
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى لان القدر من المسافة الذي يتحرك المتحرك
عليه في الآن الذي لا ينقسم بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما
كانت الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى آخره فحينئذ تنقسم تلك
الحركة وينقسم ذلك الآن وقد فرضنا انه ليس كذلك فيجب ان يكون ذلك
القدر من المسافة غير منقسم فثبت ان الزمان لو كان مركبا من الآنات
المتتالية لوجب ان يكون المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى لكنه بين
في الفصل المتقدم ان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطل فكان القول بكون
الزمان مركبا من الآنات المتتالية باطلا فثبت ان هذه القبليات والبعديات
لا يمكن ان يكون دفعات وآنات متتالية غير منقسمة ولما بطل هذا وجب ان
يكون هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المقادير فثبت ان الزمان
كم متصل صرفا ان الذات ولقائل ان يقول ههنا دلائل تنفي ما ذكرتم
تدل على ان الزمان لا بد وان يكون عبارة عن آنات متتالية فالحجة الاولى
ان يقال هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل يمتنع
ان يكون قابلا للقسمة والا لكان احد جزئيه متقدما على الآخر ولو كان كذلك
لكان عند حصول النصف الاول ما كان النصف الثاني حاضرا وعند مجيء
النصف الثاني يكون النصف الاول منه زائلا فثبت ان كلما كان منقسما
يمتنع ان يكون حاضرا وهذا ينعكس انعكاس النقيض بان كل ما كان
حاضرا فانه يمتنع ان يكون منقسما فثبت ان هذا الآن الحاضر غير منقسم اذا ثبت

فنقول ان عدمه يكون دفعة اذ لو كان على التدريج لكان منقسما لكنا
بينا انه غير منقسم واذا كان عدمه دفعة فالآن الذي هو اول آن عدمه يكون
متصلا بوجوده فقد تتالى هذان الآنان ثم الكلام في الآن الثاني والثالث كما
في الاول وهذا يقتضي القطع بتتالي الآنات ابدا وانه برهان قاطع في اثبات
هذا المطلوب والحجة الثانية ان هذا الآن الحاضر الذي دللنا على انه لا يقبل
القسمة لا بد وان يكون عدمه ايضا دفعة فلا بد وان يحصل في اول عدمه
شيء آخر والا فحينئذ ينقطع الزمان فيكون ذلك الشيء ايضا حاضرا عند حصوله
وحضوره فيكون غير منقسم ايضا وهذا يوجب القطع بتتالي الآنات التي هي
غير منقسمة والحجة الثالثة ان احد طرفي الآن الحاضر هو الماضي وهو معدوم
والآخر لكنا هذا القول معناه ان احد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني
بطرف موجود فهذا القول لا يقبله عاقل والحجة الرابعة ان كل جزئين يفرضان
في الزمان فان احدهما لا بد وان يكون متقدما على الآخر والا فيجب ان يكون
تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتاخر امرا ثابتا له بسبب غيره والا لزم التسلسل او
الدور على ما قررناه قبل ذلك وان يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما يكون متقدما
لذاته والجزء المحكوم عليه بكونه متاخرا يكون متاخرا لذاته فثبت ان كل جزئين
يفرضان في الزمان فان لكل واحد منهما لازما يلزمه لذاته وذلك اللازم ممتنع
الثبوت في حق الآخر لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
في الماهية فيجب ان يكون الاجزاء المفروضة في الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها
ومتى كان الامر كذلك لم يعقل من اتصالها الا تتاليها وتعاقبها بحيث
يكون كل واحد منها منفصلا في نفسه عن الآخر ولا معنى لتتالي الآنات الا ذلك
ولما بطل بهذه الدلائل كون الزمان متصلا ثبت انه آنات غير منقسمة
ودفعات غير منقسمة بقي ما ذكرتم من انه لو كان الزمان مركبا من آنات
متتالية لزم كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فنقول هذا حق ولا نزاع فيه
الا انا نقول لكن القول بكون الزمان مركبا من آنات متتالية حق
فالقول بكون الزمان مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى كذلك حقا واما
الدلائل التي ذكروها على ان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية فالجواب عنها
انا بينا في ذلك الفصل ان هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية وليس كل ما صح
بحسب الاوهام وجب ان يصح بحسب الاعيان السيما وقد اتفقنا على انه كثيرا ما

والجواب ان هذا الآن الحاضر يوجب اتصال الماضي بالمستقبل [illegible] الزمان بالجزء [illegible]

ثبت موجودات في الاذهان مع انه يمتنع حصولها في الاعيان فكذا هاهنا شاركنا
في مسئلة الجزء الفرد كتب مفردة بالقضاء بقرين الكلام بين الطرفين فمن اراد
الاستقصاء فعليه بذلك الكتاب * المسئلة الثالثة في بيان ان الزمان مقدار الحركة
قال الشيخ ويحال ان يكون امر ليس بموجود كما مضى لم يحدث
ويبطل وراء البتة فان لم يكن امس لا وجود له امس حدث لم يكن قبل
ولا بعد بهذه الصفة فاذا هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والبعيد
لنفسه قال نصير الله ثقة المقصود من هذا الفصل بيان ان
الزمان مقدار الحركة بما هاهنا مذهب ارسطاطاليس وتفريد هذا الجملة
انه لما ثبت ان القبلية والبعدية ثابتتان لا بالقبلية والبعدية فهما لا يعقلان
بدون الحدوث اذ لم يكن او زال امر كان وقد دللنا على ان هذا
الحدوث وهذا الزوال ليسا بسبيل تدريجي الاثبات المتعاقبة بل لابد وان
يكون على سبيل الانصال المستمر وراء ذلك فانا نبينه في اول
هذا الكتاب ان الحركة عبارة عن بدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار
فثبت ان الزمان متعلق بالحركة * ولقائل ان يقول انا سلمنا ان
ثبوت القبليات والبعديات يقتضي وقوع التغير والحركة
في الشيء المحكوم عليه بالقبلية والبعدية فلم قلت ان هذا باطل فان بديهة
العقل حاكمة بان الله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي
وانه الان موجود معه وانه سيبقى بعد فاذا كان ثبوت القبلية والبعدية
المطلقة يوجب وقوع التغير في ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم وقوع
التغير في ذات واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فثبت ان لا يلزم من وقوع
التغير في هذا الحادث والا متناع وصف الله بالقبلية والمعية والبعدية
فنقول فثبت ان كون الشيء محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية
بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك
وهذا هو قول الامام افلاطون فانه كان يقول المدة ان لم يقع فيها شيء
من الحركات والتغيرات لم يحصل فيه الا التدام والاستمرار وذلك هو المسمى
بالدهر والسرمد واما ان حصلت فيه الحركات والتغيرات الحقيقية فتحصل
فيها قبليات تلك بعديات وبعديات تلك قبليات لاجل وقوع التغير
في ذات المدة والزمان بذلك لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء

ونحن نقول ذكرتم ان الزمان يمتنع ان يكون موجودا في الاذهان مع انه يمتنع حصولها في الاعيان فكذا هاهنا شاركنا
في مسئلة الجزء الفرد كتب مفردة بالقضاء بقرين الكلام بين الطرفين فمن اراد
الاستقصاء فعليه بذلك الكتاب * المسئلة الثالثة في بيان ان الزمان مقدار الحركة
قال الشيخ ويحال ان يكون امر ليس بموجود كما مضى لم يحدث
ويبطل وراء البتة فان لم يكن امس لا وجود له امس حدث لم يكن قبل
ولا بعد بهذه الصفة فاذا هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والبعيد
لنفسه قال نصير الله ثقة المقصود من هذا الفصل بيان ان
الزمان مقدار الحركة بما هاهنا مذهب ارسطاطاليس وتفريد هذا الجملة
انه لما ثبت ان القبلية والمعية والبعدية لا تعقل
بدون الحدوث اذ لم يكن او زال امر كان وقد دللنا على ان هذا
الحدوث وهذا الزوال ليسا بسبيل تدريجي الاثبات المتعاقبة بل لابد وان
يكون على سبيل الانصال المستمر وراء ذلك فانا نبينه في اول
هذا الكتاب ان الحركة عبارة عن بدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار
فثبت ان الزمان متعلق بالحركة * ولقائل ان يقول انا سلمنا ان
ثبوت القبليات والبعديات يقتضي وقوع التغير والحركة
في الشيء المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية فلم قلت ان هذا باطل فان بديهة
العقل حاكمة بان الله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومي
وانه الان موجود معه وانه سيبقى بعد فاذا كان ثبوت القبلية والبعدية
المطلقة يوجب وقوع التغير في ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم وقوع
التغير في ذات واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل فثبت ان لا يلزم من وقوع
التغير في هذا الحادث والا متناع وصف الله بالقبلية والمعية والبعدية
فنقول فثبت ان كون الشيء محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية
بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك
وهذا هو قول الامام افلاطون فانه كان يقول المدة ان لم يقع فيها شيء
من الحركات والتغيرات لم يحصل فيه الا التدام والاستمرار وذلك هو المسمى
بالدهر والسرمد واما ان حصلت فيه الحركات والتغيرات الحقيقية فتحصل
فيها قبليات تلك بعديات وبعديات تلك قبليات لاجل وقوع التغير
في ذات المدة والزمان بذلك لاجل وقوع التغير في تلك الاشياء

متقدار الحركة فالحجة الاولى ان نقول انا اذا علمنا ان الزمان
مقدار الحركة فلا معنى لهذا الكلام الا ان الزمان مقدار اول الحركة
المعلوم ان لهذا الدوام الحركة وجودا في الاعيان فمقدار هذا الدوام الذي هو صفة
لهذا الدوام ونعت له اولى ان لا يكون له في الاعيان * الحجة الثانية وهي ان
دوام الحركة عبارة عن تقاربها واستمرارها والناس قد اختلفوا في ان استمرار
الشيء ودوامه هل هو زايد على ذاته او هو عين ذاته فان قلنا انه زايد على
ذاته فهذا الزايد يمتنع حصوله في العدم لان دوام وجود الشيء يمتنع ان يكون
حاصلا في عينه وان قلنا انه عين ذاته فكذلك على التقديرين قلنا
دوام وجود الشيء يمتنع ان يكون سببا لهذا حاصلا في العدم لا شك ان مقدار
هذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له فيمتنع ايضا ان يكون سببا لهذا
وحاصلا في عينه فثبت انه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة الاخرى
وراء ذلك انها موجودة دفعة قلنا لم لا يجوز ان لا يكون هناك الا ساعة الرابعة واحدة
بل ساعات كثيرة بحسب الحركة الموجودة وذلك لا يبقى له عاقل الحجة
الثالثة ان العقل كما قضى بان الحركة حاصلة في الزمان فكذلك قضى بان جميع
اصناف هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان فلو كان الزمان عبارة عن
مقدار الحركة لكان الزمان حاصلا في نفسه وانه محال قلنا في ابطال
هذا المذهب دلايل كثيرة ونحن في هذا المختصر هذا القدر * المسئلة الرابعة
في تقرير حجة احتج بها على اثبات الزمان * قال الشيخ
كل حركة في مسافة على سرعة محدودة فانه يتعين لها او يعين لها مبدأ
او طرف فلا يمكن ان يكون الخط منها بتمامه معها ويبلغ النهاية معها بل
بعدها فاذن هاهنا تفاوت ايقابا لمع والبعد واذا قطع سرعة محدودة
مسافة محدودة فيما بين احد في الابتداء وتنتهي في الانتهاء في اقل من ذلك
امكان قطع اقل من تلك المسافة فهاهنا في مقدار المسافة وزيادة تختلف
فيهما السريع والبطيء مقدار احد الذين يقدر السريع يقطع في هذا المسافة
وفي اقل منه اقل من هذه المسافة * ولنفسر ما قلنا فرض الله عنه
عاد الشيخ مرة اخرى الى ذكر دليل اخر يدل على اثبات اصل الزمان
فالدليل الاول الذي نحن ذكرنا دليلا مأخوذا من احوال القبليات والبعديات
وهذا الدليل دليل مأخوذ من الامكانات المختلفة فلنعرض هذا الدليل

فنقول لكل حركة تقضي مسافة على قدر من السرعة فإنه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها امكان يتسع لتقطع تلك المسافة بذلك القدر من السرعة فإن حصل حركة اخرى تساوي الاولى في كيفية السرعة وفي وقت الزمان ولكنها انما ابتدأت بعد ابتداء الاولى وجد هذا السبع الاخير قاطعا المسافة اقل اذا عرفت هذه الوضعة الثالثة من الفرض الاول فالفائدة فيه انه حصل بين ابتداء السبع الاول وانتهايه امكان يتسع لتقطع تلك المسافة بذلك القدر من السرعة والمعلي بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اقل من تلك المسافة وايتسع للحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اكثر من تلك المسافة فهذا الامكان المشتمل في نفسه حصول حركتين باعتبار قابلية بعض الحركات وعدم قابلية البعض فهذا امر موجود واما الفرض الثاني فالفائدة فيه بيان ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطيئة والسريعة ان تشاركا في هذا الامكان وجب ان تفاوتا في مقدار المسافة وجب ان تفاوتا في هذا الامكان وذلك مما اظهر الدليل على ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة واما الفرض الثالث فالفائدة فيه بيان ان السريع الاول من السريعين اذا تشاركا في مسافة واحدة وفي كون تلك المسافة بطيئة ولم تتفاوتا في مقدار هذا الامكان وجب ان يكون هذا الامكان مغايرا لنفس كون تلك الحركة موصوفة بكونها سريعة وذلك ان الامكان الذي يتسع للسريع الصغير جزء من الامكان الذي يتسع للسريع الكبير وذلك يدل على ان هذا الامكان قابل للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتحيز فهذا ما يقرب هذا الدليل به ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله في مسافة على سرعة محدودة فانه ينفعنا لها مبدأ وطرف فالمراد ان كل حركة فلابد وان يكون من شيء الى شيء فالذي منه يبدأ الحركة هو الذي اليه من الطرف الثاني انما قد يكون ذاتا متعينة بالطبع والذات وقد يتعين ان يكون بحسب تعيين معين وفعل فاعل مختار اما الاول

على الحركات الطبيعية الصاعدة والهابطة فان لكل واحد منهما مبدأ معينا وطرفا معينا ومنتهى الحركة الصاعدة المحيط واما الثاني فكما اذا اختار الحيوان ان يبتدأ بالحركة من حد معين وينتهي في حد آخر وكالحركات الارضية فانه ليس فيها حد من المبدأ بالذات لتلك الحركة وحد آخر من المنتهى بالذات بل المبدأ والمنتهى هناك ليس الا بالفرض والتعيين اذ لا معرفة هناك طبيعية تحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف حركة بهذه السرعة المحدودة وهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الاول واما قوله لم يمكن ان يكون الارتسام مبتدأ دفعا وبلغ النهاية معا بل بعدها فهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الثاني واما قوله فاذن لما تفاوتا ايتاها لم يبعد فاعلم ان هذا الكلام اجيب عنه اذا ثبت هذا الدليل لانه ربما سأل سائل فقال اذكر في هذا الدليل ان الامكان الذي هو كالظرف لهذه الحركات هو الزمان في الدليل الاول قلت ان الذي يحصل بسببه القبليات والبعديات هو الزمان وهذا موهوم التناقض فان الشيء الواحد لا يكون لعلل حقيقية واحدة فلا جرم انا لم نجعل هذا الامكان الذي جعلناه ظرفا لهذه الحركات هو نفس ذلك الشيء الذي قلنا في الدليل الاول انه هو السبب بالذات لعارض القبليات والبعديات واما قوله والامكان تقطع سرعة محدودة مسافة محدودة فبها بين اخذ في الابتداء وتركه في الانتهاء فالمراد منه الاشارة الى ما ذكرناه في الفرض الاول وهو كالمكمل لما سلف له وفي اقل من ذلك الامكان تقطع اقل من تلك المسافة فالمراد منه الاشارة الى ما ذكرناه في الفرض الثالث واما قوله فهما متساويان مقدار المسافة الذي لم يختلف فيها السريع والبطيء مقدار اخذ الذي يقول ان السريع تقطع فيه هذه المسافة فالمراد ما ذكرناه ان السريع والبطيء ان تساويا في المسافة اختلفا في هذا الامكان وان تساويا في هذا الامكان اختلفا في مقدار المسافة واما قوله وجب القطع بان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة واما قوله في اقل منه اقل من هذه المسافة فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان السريع الثاني اذا اخذ من السريع الاول في السرعة وفي وقت الشروع لكنه انما ابتدأ بعد ابتداء السريع الاول فانه تقطع اقل مما تقطع السريع الاول ويكون هذا الامكان هو الذي يتسع

لهذا السريع الذي جذبت الامكان الذات يتبع للسريع الاول وذلك يدل
على ان هذا الامكان قابل للتطبيق والمساواة والمفاوتة وهذا المطلوب وقد ظهر
ان الذي ذكرناه عن الشيخ إلى انا ذكرناه على النظم الطبيعي والترتيب
القريب من الافهام والشيخ لم يعتد بذلك وعد المسئلة الخامسة في تثبيت وجوه
الخلف في بيان ان الزمان مقدار الحركة * قال الشيخ
وهذا الامكان ومقداره غير ثابت بل يتجدد ان الابتداء بالحركة للحركة غير
ثابت ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف فهو اذن
من المقدار المتصل على ثلثة اقسام القبليات والبعديات على ما قلنا ومن يتعلق
بالحركة وهو الزمان ومن مقدار الحركة والمتقدم والمتاخر الذي لا يثبت
احدهما مع الاخر لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك * التفسير * قال
رضي الله عنه ان الشيخ في الفصل المتقدم ذكر الدليل الاول على اثبات الزمان
ثم اتبعه ببيان انه مقدار الحركة فهاهنا ايضا ذكر هذا الدليل الثاني على اثبات
الزمان ثم اتبعه مثنة الخلف ببيان انه مقدار الحركة وبعد هذا المطلوب
على مقدمة وهي ان الزمان امر غير ثابت بل هو في شيء من الانتقال والتقضي
وذكر في بيان انه غير ثابت بل شيء من الانتقال والتقضي دليلين الحجة الاولى انه لو كان الزمان
باقيا لكان الآن الذي فيه حصل ابتداء حركة الزمان من بعيد هذا الآن
الذي نحن فيه ولو كان كذلك لكان قد حصل ابتداء الطرفان في هذا الآن وهذا
محال ذلك بيانا ان الزمان غير ثابت يثبت ابتداء الزمان حامل للحركة في حال استمرارها فعلمنا ان حال استمرارها متغاير لحال حدوثها
وذلك يدل على ان الزمان غير ثابت والحجة الثانية انا قد ذكرنا ان الحركة السريعة
والبطيئة انما اشتركتا في المسافتين وقت تلك البطيئة بعد تلك السريعة
ولو كان الزمان باقيا لكان وقت من بعيد وقت تلك السريعة وذلك
يتبع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة ولما كان ذلك باطلا علمنا
ان الزمان غير ثابت بل سيال وهذا هو المراد من قوله ولو كان ثابتا لكان
متحدا للسريع والبطيء بلا اختلاف ثم انه لما بين انه غير ثابت قال فهو اذن
من المقدار المتصل على ثلثة اقسام القبليات والبعديات على نحو ما قلنا في الدليل
الاول ثم قال وهو متعلق بالحركة وهو الزمان والمتقدمات في الفصل
المتقدم بين ان ثلثة القبليات والبعديات لا يحصل حصولها عند حصول

والتغير ثم قال ومن مقدار الحركة في المتقدم والمتاخر الذي لا يثبت احدهما
مع الاخر مقدار المسافة غير مقدار المتحرك فاعلم انه لما بين ان الزمان مقدار
الحركة وكل لمقدار الحركة خاصية بسببها يتمايز عن سائر المقادير وذلك ان
المتقدم قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان اما الذي يكون في المكان
فقد يوجد المتقدم مع المتاخر واما الذي يكون في الزمان فالجزء المتقدم من
الزمان لا يوجد البتة مع الجزء المتاخر من الزمان وهذا هو المراد من قوله
ومن مقدار الحركة في المتقدم والمتاخر الذي لا يثبت احدهما مع الاخر واما قوله
لا مقدار المسافة غير مقدار المتحرك فالمراد ان هذا المقدار الذي سميناه بالمتقدمات
شيء مغاير لمقدار المتحرك والمسافة وهذا كما ملكر الدليل لم فايدة في المسئلة
السادسة في تفسير كون الآن فاصلا بين متباينين اعني * التفسير * قال
فالشيخ ان فصل الزمان وطرفا جزائه المفروضة فيه
ينفصل به كل جزء في حده ويتصل بغيره * التفسير * قال رضي الله عنه
لما كان مذهبه ان الزمان كم متصل قار بذاته اتصل وانما يتغير الفصل المعقول
طرف لذلك الشيء يعني ان الزمان شيء يمكن ان يحصل له طرف بالفعل ثم ذلك
الطرف قد يكون واصلا ايضا وقد يكون آخر الزمان فكما اذا اخذت نقطة
في خط بحيث ينفصل احد جزئيه ذلك الخط عن الجزء الآخر بعده فان ليس هناك
الا انه حدث نقطة بالفعل وتلك النقطة هي انتهاء احد جزئي هذا الخط وكون
بداية للقسم الثاني فهذه النقطة تكون فاصلة لان كل واحد من القسمين يلتقي
عند هذه النقطة ثم ان هذه النقطة اما ان تكون واصلة بين القسمين
فلا تكون النقطة الواحدة حينئذ اتصال احد قسمي هذا الخط كما لم يتم الخلف بينه
واما القسم الثاني وهو ان الطرف الذي يكون فاصلا بين جزئين فاصلا فهو انما انقطع
احد نصفي الخط عن النصف الآخر فان تلك النقطة التي هي بداية احد نصفي الخط لم
يحصل اتصال ذلك النصف بالنصف الثاني من اجزاء تلك المفروضة فيه
فقد دلنا على ان الآن الذي هو بعينه المستقبل في كونه فاصلا واصلا
الا انك قد عرفت ان الطرف الفاصل قد يكون واصلا ايضا وقد لا يكون
فبقي ان نقول بان الآن الذي هو بعينه الفاصل واصل انه انما يكون
واصلا اذا انقطع الزمان ولم يحدث بعده شيء آخر وذلك محال لان وهم انقطاع

ان عدمه بعد وجوده بعده بالزمان والبعدية بالزمان لم يحصل الا عند حصول
الزمان فثبت انه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده وما ادى فرضه
الى وجوده كان محالا وكان فرض عدم الزمان محالا واذا ثبت هذا ظهر ان
كل ما يحيث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار اخر اما انه فاصل فلانه فصل
الماضي عن المستقبل واما انه واصل فلانه اوجب اتصال الحد الذي هو الماضي
بالحد الذي هو المستقبل فثبت ان كل ان يفرض في الزمان فانه يكون فاصلا
من وجه وواصلا من وجه واذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
اما قوله الان فصل الزمان فالمراد منه ظاهر فان سبب حصول الحركة
الحاضر ينفصل الماضي عن المستقبل فيكون هو فاصلا للزمان واما قوله
وطرف اخر الذي هو المفروض فيه فالمراد ان اجزاء الزمان اما الماضي او المستقبل
وهذا الان الحاضر هو بعينه نهاية الماضي وهو بعينه بداية المستقبل واما
قوله ينفصل به كل حد في حد وينتقل بعينه فهذا اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا
يوجب الفصل من وجه والوصل من وجه اخر واما المسئلة الساجة في بيان
ان الزمان مقدار الحركة المستديرة الاولى فقال الشيخ و
الزمان اذا اثبات لقبله مع بعد فهو متعلق بالتغير وابكما تغيرت بل
بالتغير الذي منشانه ان يتصاه قال رضي الله عنه
هذا يشتمل على مطلوبات احدها ان الزمان متعلق بالتغير واحتج عليه بانه
لا اثبات لقبله مع بعد وذلك لا ينفك الا مع حصول التغير وقد ذكرنا هذا الكلام
قبل ذلك ونقشاه برهان البارحة قبل هذا الحادث شرحيه مع شيء بعد
مع ان ذلك بالنقض وفسخ التغير في ذاته والثاني ان التغير على قسمين احدهما
ان يكون بحيث تعاقب اجزاء يكون كل واحد منها حادثا دفعة والثاني ان يكون
ذلك التغير حادثا دفعة بل على التدريج بحيث يصير وقتا بعد وقتا ان القسم الاول
ينقض تعاقب الانات وذلك محال في القسم الثاني وهذا الكلام قد سلف
ذكره والعجب من الشيخ كيف جعل هذه الكلمات الكثيرة في مثل هذا الكتاب
قال التشهي والنعوات التي هي الكيفيات الصغيرة والكبيرة
والتي في الكيف بحيث نهايتي الضدين والتي في الاين بحيث نهايتي المكانين
بينهما غاية البعد وكلما يتقدر فرضا ليمكن فيه ان كان نهاية عما عنه الى
ما اليه فالطرف المتوجه اليه سكون فيه بالطبع والذي بالقسر بعد الذي

بالطبع وان كل حركة مبتدية في الزمان فهي بعد ما لم يكن ثم يكون وليس
فالزمان اقدم من الحركة المبتدية فهذا دليل اقدم من الذي هو الكبرى والكيف
والاين المستقيم فانهما الذين يتعلق بهما الزمان من الذي هو الوضع المستدير
الذي يصح ان يقال اي الزمان يحيث هو لا لتقسيمه قال رضي الله عنه لما
ثبت فيما تقدم ان الزمان متعلق الحركة الا انه هذا يتصل ان من انه مقدار
الحركة المستديرة ونقول ان الزمان يمتنع ان يكون له اول واخر فلما
ثبت انه مقدار الحركة وجب ان يكون تلك الحركة هي كذلك اول لها واخر
والحركة التي يكون كذلك ليست الا الوضعية المستديرة فتحقق في تقرير هذا
الكلام الى تقريرين مقدمات المقدمة الاولى لما ثبت ان الزمان ليس له اول
ولا اخر واحتجنا عليه بانه لو كان له اول لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان
فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون
اخر الكون عدمه مقدورة بقدرة بالزمان ويعود التقرير المذكور المقدمة
الثانية وهي قولك ان زمان مقدار الحركة فالكلام في تقدم الزمان على
الثالثة وهي انه لما كان الزمان مقدار الحركة لم يتصور تقدم الزمان
تقدم الحركة والا من يفهم ظاهرا انه لا يعقل الزمان عند عدم الحركة لفهم ذلك
في قول يجب ان يكون مقدار الحركة والمقدمة الرابعة وهي ان جميع الحركات
سوى الدورية يمتنع ان يكون الدليل وتقريره وجهين الاول انا بينا
في باب الحركة في اول الطبيعيات ان الحركة ما يتعلق الا في مقولات اربعة
الكم والكيف والاين والوضع اما الحركة التي في الكم فهي انتقال من غاية
الصغر الى غايتها الكبر او بالعكس والتي في الكيف فهي انتقال من احد الضدين الى
الضد الاخر والتي في الاين فهي حركة من مكان الى مكان بينهما غاية البعد
واذا عرفت هذا فنقول الحركة اما طبيعية واما قسرية واما ارادية اما
الطبيعية فهي مهرب عامة الحركة وتوجه طبيعي الى ما فيه الجرم ومتى كان
الامر كذلك فعند الوصول الى المطلوب يحيث حصول الكمال وكل حركة
طبيعية فهي منتهية الى السكون والسكون عدم فكل حركة طبيعية فهي منتهية
الى العدم فلا يكون في الحركة الحاصلة للزمان واما القسرية فهي متأخرة
عن الطبيعية فاذا كانت الطبيعية لا بد وان يكون حاصلة للزمان فالقسرية
اولى بان لا يكون كذلك واما الحركة الارادية فهي ايضا متناهية فالزمان شيء

منها بيت دليلة مشتملة على ما ذكرناه ان تلك الحركة سريعة المستديرة فانها لبيت كاملة
الزمان وجب ان يكون الحركة الحاملة للزمان بيت المستديرة والوجه الثاني
في ابطال هذا المطلوب ان المستقل دل على انه لما شاهد الحركة
المستديرة بدائمة وكل حركة حاملة للزمان فهي دائمة فلا شيء من الحركات
المغايرة للحركة المستديرة بحاملة للزمان فالحاملة للزمان يجب ان يكون هي
المستديرة ٥ المسئلة الثانية في ذكر ما هو به عند ارباب القايلين بان الزمان
يمتنع ان يكون مقدار الحركة ٥ قال الشيخ واما السكاكي
فانه لما تعلق به وبقدره لما بعرض ان كان متحركا بما هو ساكن
كان يطابق هذا المذهب الزمان ٥ المتكلمين قال رضي الله عنه
الذين قالوا الزمان لا يمكن ان يكون عبارة عن مقدار الحركة احتجوا على
صحة قولهم بما هو مذكور في كتبهم الكلامية كما حكمت بصحة ان مقدار الجسم المتحرك
من نقطة الى الساعة الفلانية فكذلك حكمت بصحة ان مقدار الجسم ساكن
من نقطة الى الساعة الفلانية فثبت ان نسبة الزمان الى الحركة والى
السكون على السوية واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال الزمان مقدار
الحركة دون السكون هذا الكلام انما يصح لو كان
تصورنا بوجود الزمان من غير ان يكون هناك حركة او سكون وهذا باطل ويدل عليه
وجوه الاول انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الافلاك والكواكب وعن
حركاتها وعن غيرها بحيث كان اعمى او كان جالسا في بيت مظلم وقدرنا انه
بالغ في تسكين الحركات باسرها حتى الطرف والنفس فان هذا الانسان يجد
المدة امرا مستمرا يقدر العقل به وجودها وهذا يدل على انه سواء كان الحاصل من
الحركة او لم يكن فان الزمان حاصل وذلك يقتضي كون الزمان عارضا مباينا
للحركة الثاني ان الحركة عبارة عن المتغير من حال الى حال والمتغير
سالم يفرض زمان يحصل فيه اذ لو لم يحصل فيه لكان ثابتا في الزمان المستقبل
اكثر فانه لا يتغير ولا يتبدل فثبت ان تغير ماهية الحركة متوقف
على تغير الزمان فلو كان تغير الزمان موقوفا على تغير الحركة لزم الدور وهو باطل

الثالث ان النقل كما حكم بان الحركة يمكن وقوعها في زمان مخصوص فكذلك
حكم بان السكون يمكن حصوله في زمان مخصوص وكما يتوقف حكم العقل بحصول
الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى الكون فكذلك لا يتوقف حكم العقل بحصول
الزمان ظرفا للسكون على استحضار معنى الحركة بل يكون الزمان للحركة
والكون على السوية ونرى بيت المتحرك تفاوتا البتة واذا كان الامر كذلك
فقد بطل ما ذكره الشيخ من ان كون الكون مقدرا بالزمان تابع لكون الحركة
مقدرة ٥ قال الشيخ والحركات العنبرية يقدرها الزمان
لانه مقدارها الاول بل بانه ٥ يقدر معها كالمقدار الذي في الذراع يقدر خشبة
الذراع بذاتها ويقدر سايد الاشياء بقدر سطحه ولهذا يجوز ان يكون زمان
واحد مقدرا لحركات مختلفة ٥ قال التفسي قال رضي الله عنه
القايلون بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على
صحة قولهم بحجة ثانية وتقريرها ان العقل بان الزمان مقدار الحركة جزم جيد
العقل بان هذه الساعة الواحدة التي لبث فيها البيت ساعة واحدة بل ساعات
كثيرة ٥ الا ان هذا باطل فالمعقول بان الزمان مقدار الحركة باطل انما بيان الشرطية
ففيه وجهين الاول ان مقدار الحركة معناه مقدارا متداد الحركة ومقدار استمرارها
ومقدار بقايها ودوامها وبقاء الشيء ودوامه اما ان يكون عبارة عن نفس الشيء
وذاته او عن كيفية قايمة به لا يقال ان العقل لا يقبل ان يقال ان بقاء الشيء ودوامه
امر مباين عنه بالكلية واذا امتنع ان يكون بقاء الشيء ودوامه موجودا مباينا
عنه امتنع ان يكون لكيفية من تلك الاقسام مباينة عن ذلك الشيء لان بكيفية الاقسام
لا معنى لها الا ذلك الاقسام وذلك الامتداد الواحد معين فثبت ان مقدار كل
حركة اما ان يكون عين وجود تلك الحركة واما ان يكون صفة قايمة بها
وحينيذ يلزم ان يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الاخرى فلو كان
الزمان عبارة عن هذا المقدار لزم ان يكون كثرة الاشياء الموجودة مع تعاقب
كثرة الحركات الموجودة معا الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان نقول الحركة
ماهيتها انها انتقال من حال الى حال اخرى وذلك يقتضي ان يكون الشيء
الزمان الذي فيه حصلت الحالة المنتقلة عنها مغايرا للزمان الذي فيه حصلت
الحالة المنتقلة اليها واذا كان كذلك فالحركة بحيث ما يكون مستندة الى زمان
استند الى مجموع ماهيتها وحقيقتها والواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره

بين هذين حصول الزمان وذلك ان الآن شيء غير منقسم بخلاف سيلانه فان
سرعته تقتضي الزمان لان السيلان يفعل سيلانا وحركتا الخط والزمان
هو الذي ينقسم الى الماضي والمستقبل فنسبه الآن الى الزمان بعينه الى
المبدأ الى ذي المبدأ ونسبه الماضي والمستقبل الى الزمان نسبة نسبته
الزوج والفرد الى العدد واعلم ان هذا الجواب في غاية الضعف وبيانه من
وجوه الاول انا قلنا لو كان موجودا لكان عبارة عن اثبات متتالية
وذلك لان الزمان عبارة عن الحال والماضي والمستقبل اما الحال
فانه غير منقسم واما الماضي والمستقبل فهو الذي كان حاضرا او يقع
حصوله فكان اثباتا غير منقسم فيلزم ان يكون الزمان عبارة عن
تتالي هذه الامور الغير المنقسمة وذلك عند القوم محال وسنذكره في
معرض الجواب لا يدفع هذا الكلام فكان فاسدا الثاني ان قولهم
الآن شيء غير منقسم وانه يفعل سيلانه الزمان لسلمنا لكن الآن شيء
قار بنفسه مستقل بذاته فكيف يفعل سيلانه الزمان وذلك يستدعي
ان يتجزأ الآن الى متقدم ومتأخر حتى يكون سيلانه عبارة عن حصول
الآن المتقدم اولا ثم حصول الآن المتأخر ثانيا بعد الاول فثبت ان
الآن لا يقبل السيلان بذاته فكيف يفعل سيلانه الزمان الثالث ان
الآن عبارة عن الحد المشترك بين الماضي والمستقبل فهو عدمي
والعدمي كيف يفعل سيلانه الزمان الرابع ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي غير الآن
الذي هو المبدأ للزمان المستقبل لان المبدأ للشيء يجب ان يكون
مغايرا للمبدأ للشيء الآخر والآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
هو بعينه الآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل فالآن الواحد
بالعدد يكون مغايرا لنفسه وهو محال الخامس ان الآن لو كان
يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال السادس ان الآن لو كان يفعل سيلانه الزمان
لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان الماضي
والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان المستقبل
فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال السابع ان
الآن لو كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان
الماضي مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان
المستقبل مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون
مقارنا لنفسه وهو محال الثامن ان الآن لو كان يفعل سيلانه
الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان
الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان
المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال
التاسع ان الآن لو كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو
المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو
المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد
بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال العاشر ان الآن لو كان
يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الحادي عشر ان الآن لو كان يفعل سيلانه
الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان
الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان
المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال
الثاني عشر ان الآن لو كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن
الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان الماضي والآن
الذي هو المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان المستقبل
فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال الثالث
عشر ان الآن لو كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو
المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو
المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد
بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال الرابع عشر ان الآن لو
كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان
الماضي مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان
المستقبل مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون
مقارنا لنفسه وهو محال الخامس عشر ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال السادس عشر ان الآن لو كان يفعل سيلانه
الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان
الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان
المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال
السابع عشر ان الآن لو كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن
الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان الماضي والآن
الذي هو المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان المستقبل
فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال الثامن
عشر ان الآن لو كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو
المبدأ للزمان الماضي مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو
المبدأ للزمان المستقبل مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد
بالعدد يكون مقارنا لنفسه وهو محال التاسع عشر ان الآن لو
كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان
الماضي مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان
المستقبل مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون
مقارنا لنفسه وهو محال العشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الحادي والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثاني والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثالث والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الرابع والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الخامس والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال السادس والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال السابع والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثامن والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال التاسع والعشرون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثلاثون ان الآن لو كان يفعل سيلانه
الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا
للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الحادي والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثاني والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثالث والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الرابع والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الخامس والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال السادس والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال السابع والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثامن والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال التاسع والثلاثون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الاربعون ان الآن لو كان يفعل سيلانه
الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا
للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الحادي والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثاني والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثالث والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الرابع والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الخامس والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال السادس والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال السابع والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الثامن والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال التاسع والاربعون ان الآن لو كان يفعل
سيلانه الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي
مقارنا للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال الخمسون ان الآن لو كان يفعل سيلانه
الزمان لكان الآن الذي هو المبدأ للزمان الماضي مقارنا
للزمان الماضي والآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
مقارنا للزمان المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مقارنا
لنفسه وهو محال

هذا تمام الكلام في تقرير ان الآن لا يفعل سيلانه الزمان واما
الشيخ فانه لما ذكر هذا الكلام في تقرير ان الآن لا يفعل سيلانه
الزمان قال ان الآن لو كان يفعل سيلانه الزمان لكان الآن الذي
هو المبدأ للزمان الماضي غير الآن الذي هو المبدأ للزمان المستقبل
لان المبدأ للشيء يجب ان يكون مغايرا للمبدأ للشيء الآخر والآن
الذي هو المبدأ للزمان الماضي هو بعينه الآن الذي هو المبدأ للزمان
المستقبل فالآن الواحد بالعدد يكون مغايرا لنفسه وهو محال
قال المفسر رحمه الله اعلم ان هذا الكلام في غاية الضعف وذلك
لما بينا ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة والحركة عرض موجود في
الجسم فلو لم يكن الزمان موجودا في الموجود في الجسم فيلزم ان
يكون الزمان موجودا في الجسم فهذا البيان يظهر كون الزمان موجودا
في الجسم وايضا يظهر منه ان كون الجسم موجودا في الزمان فليبحث اذا
وقع عن مغيب قولنا الجسم موجود في الزمان والكلام الذي ذكره يقتضي
كون الزمان موجودا في الجسم وذلك يوجب الحاجة وقال
الشيخ في الشفاء الزمان عبارة عن مقدار حركة ما
ما ينتقل دفعات يشتمل الثابتة والدفعات الشيء الغير القابلة من جهة
ما هي غير قابلة منقضية اذا اخذت من جهة شملتها لم يكن في الزمان
شيء مع الزمان ولا شيء منه مع شيء من الزمان ولا يتقدم شيء
شيئا مما يتقدم في الزمان اي ما ليس في الزمان من جهة ما ليس
في الزمان ولا يتأخر ما يتأخر في الزمان من جهة ما ليس
في الزمان ولا يكون ان يجتمع السرمد والدهر في ذاته من الاسرمدي
ولا في اي الزمان دهري وقال في التفسير قال رضي الله عنه
اتفق اكثر الناس بان الزمان مقدار حركة ما وهذا يحتمل ان يكون الزمان
عبارة عن مقدار الحركة بحسب الماهية فقط ويحتمل ان يكون عبارة عن
مقدار الحركة بحسب الماهية والوجود معا والاول باطل لان الزمان
موجود في الخارج والحركة موجودة في الخارج فلو كان الزمان عبارة
عن مقدار الحركة بحسب الماهية فقط لكان الزمان موجودا في الخارج
وحينئذ يلزم ان يكون الزمان عبارة عن مقدار نفسه وهو محال
فثبت ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة بحسب الماهية والوجود معا
وحينئذ يلزم ان يكون الزمان موجودا في الموجود في الجسم فيلزم
ان يكون الزمان موجودا في الجسم وهو محال فثبت ان قول الشيخ
ان الزمان عبارة عن مقدار الحركة بحسب الماهية والوجود معا باطل
وايضا فالحركة عبارة عن التغير المتصل الذي لا قرار له فاذا اخذت
الحركة مجردة عن الموجود لم يصدق عليها انها موجودة في الخارج
وكيف يمكن ان يقال ذلك ومعلوم بالضرورة ان الموجود بدوام وجوده
يمتنع ان يقال ذلك ومعلوم بدليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود
ان المعلول لا يمكن ان يكون موجودا مع العلة وان يكون متأخرا
عنه بالذات ثبت ان مقدار الحركة حاصل فاما مقدار الحركة والتغير بحسب
الحصول فانما هو لذلك يدل على ان الزمان انما يحصل مع الحركة
والمعية والبعدية لا تتحقق الا بالحركة اذا عرفت هذا فنقول الفصل الذي
ذكره الشيخ فانما يصح ان لو كان جوابا عن هذا الحجة وتقريرها ان يقال
نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر

ونسبة الثابت الي المتغير سرمد هذا خلاصة هذا الكلام واعلم انه ليس
فيه كثير فايدة وذلك لانا نقول للخصم اي الفرق بين القبلية والمعية
والبعدية حاصل في الموضع الذي يجتمع حصول معنى الفرقة والتغيرية وذلك يقتضي ان
يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية كما يتوقف على حصول الفرقة و
التغير فهذا بعينه فان قاطع على حصول هذا المطلوب وادا فع له الا ان يقول انه
تعالى واجب الوجود لذاته يمتنع العدم لذاته لكنه ما كان موجودا قبل هذا
اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم وراتيه موجودا بعد هذا اليوم الا ان فساد هذا
القول معلوم بالضرورة لان الذي يصدق عليه انه ما كان موجودا قبل هذه الساعة
وليس موجودا مع هذه الساعة وراتيه موجودا بعد هذه الساعة يكون عدما
محضا ونفيا صرفا فالقول مع ذلك بانه واجب الوجود لذاته يمتنع العدم
لذاته جمع بين النقيضين وهو معلوم البطلان بالبديهة فان الشيخ لم يدفع هذا
الكلام الا بان قال نسبة الثابت الي المتغير سماه بالدهر ونسبة الثابت الي
الثابت سماه بالسرمد وذكر بعد هذا الكلام في هذا المقام ضعيف وبيانه من وجهين
الاول انه ما زاد على ذكر الالفاظ الهائلة ومعلوم ان ذلك لا يدفع الحجة -
اليقينية والثاني ومعلوم ان هذا الذي سماه بالدهر وبالسرمد هل هو
نفس هذه النسب المخصوصة او هو امر آخر يقتضي حصول هذه النسب فان
كان الاول فما بقي لبحثنا في الزمان مثله وهو انه لا معنى للزمان
الا نفس هذه القبليات والمعيات والبعديات من غير اثبات امر آخر ولم
نعن ان الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسب ولم نقل الدهر
موجود يقتضي هذه النسبة المخصوصة. وما الفرق بين البابين وان الثاني هو
ان يقال ان المسمى بالدهر وبالسرمد موجود بخصوص يقتضي حصول هذه
النسب وكان ينبغي ان يثبت انه جوهر او عرض وان كان جوهرا فهو
من الجواهر الجسمانية او من الجواهر المجردة وان كان عرضا فهو من اي الاجناس
الاعراض فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه التفاصيل السؤال الثالث
ان يقال انك زعمت ان نسبة الثابت الي المتغير هو الدهر فنقول هذا -
الذي سميته بالدهر اما ان يكون ثابتا او متغيرا فان كان ثابتا فالثابت
اما ان يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة او لا يجوز فان جاز فلم لا يجوز
ان يقال المقتضي لحصول بعض المتغيرات اي البعض شيء ثابت

في ذاته لما هو ذلك الشيء الثابت وان لم يجز فكيف جعلتموه سببا لحصول النسبة الحاصلة بين
الثابت وبين المتغيرات فان مثل هذه النسبة يكون متغيرة فاذا كان المسمى بالدهر ثابتا
والثابت لا يجوز جعله سببا لحصول المتغيرة ونسبة الثابت الي المتغير نسبة متغيرة لزم -
امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسبة واما ان كان المسمى بالدهر امرا
متغيرا في ذاته فالشيء المتغير في ذاته فلم يمكن جعله سببا لحصول النسبة مع الاشياء
الثابتة او ربما يمكن فان امكن فلم يمكن الزمان كافيا في ذلك حتى احتاج -
الي اثبات هذا الدهر وان لم يمكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته سببا
لحصول النسبة الي الاشياء الثابتة واعلم ان كلام الشيخ في هذا الكتاب مضطرب
الدهر شيء ثابت بحسب ذاته لانه قال الدهر في ذاته من السرمد وبالقياس الي
الزمان دهر ومعناه ان الدهر في ذاته شيء ثابت غير متغير الا انه اذا نسب
الي الزمان الذي هو موجود ومتغير في ذاته سمي دهرا وهذا يقتضي بان
الدهر ثابت في ذاته الا انه مع لزوم كذلك فانه يقتضي حصول هذه النسب و
في ذلك اعتراف بان الشيء قد يكون ثابتا في ذاته ومع ذلك فانه يقتضي
تقديم الاحوال المتغيرة بالتقادير المخصوصة واذا كان الامر كذلك فهذا عين
مذهب افلاطون من ان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه -
يقتضي تقديم هذه الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة فقد ظهر ان الناصرين
لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لم يمكنهم التوغل في شيء
من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الي مذهب افلاطون
فالقول الاقرب عندي ان الحق في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون
وهو انه جوهر موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فاذا اعتبرنا نسبة ذاته الي
ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير سمي بالسرمد وهذا المعنى
واذا اعتبرنا نسبة ذاته الي ما تقل حصول الحركات والمتغيرات فذلك هو
الدهر الداهر واذا اعتبرنا نسبة ذاته الي كون المتغيرات متقارنة معه
فذاك هو المسمى بالزمان فاما قول ارسطاطاليس ان الزمان
مقدار الحركة فقد عرفت بالدليل القاهر فساده واما مذهب افلاطون
فهو الي المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد و
مع ذلك فالعلم التام بحقايق الاشياء ليس الا عند الله تعالى والمقصود ليس الا
على ان الزمان يجوز ان يكون مقدارا للحركة وذلك باعتبار ان فرض

عدم الزمان يجب وجوده لان كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون فرض عدم الزمان موجبا فرض وجوده وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته فثبت ان الزمان واجب لذاته فلو كان مبدأ للحركة و عدمها حاصلا بعدها لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو واجب وما كان كذلك اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها هذا خلف هـ

قالت الشيخ [illegible]

لتفصيل

قال رضي الله عنه اما قوله الحركة علة حصول الزمان فهذا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة اخرى وذلك لا يتحقق الا اذا كان زمان ما فيه الحركة مغايرا للزمان الذي فيه الحركة فثبت ان الحركة مفتقرة في تحقق ماهيته الى الزمان فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان لكان الزمان مفتقرا الى الحركة وحينئذ يلزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر وهو محال الثاني لو كانت الحركة علة لحصول الزمان لوجب ان يكون كل حركة كذلك فحينئذ يلزم كون الآن منقسمة متعددة بحسب تعدد الحركات فيلزم حصول الازمنة الكثيرة دفعة واحدة وانه محال الثالث الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة فلو قلنا الحركة علة لحصول الزمان لكان معنى هذا الكلام ان الحركة علة لمقدار نفسها ولدوامها وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها وهو محال الرابع وهو انا بينا انا وان فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات فان صريح العقل يقضي بثبات المدة والزمان وذلك يدل على ان الزمان غني في وجوده عن الحركة فثبت ان قوله الحركة علة لحصول الزمان ليس بصواب واما بقية الكلام فظاهر غني عن التنبيه

المسئلة الثانية

في اعوال الحركات

قالت الشيخ [illegible]

[illegible]

[illegible] الحركة [illegible] الزمان [illegible] علة وجود الزمان

لتفسيرها قال رضي الله عنه الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والدليل على هذا الحصر ان حركة الجسم اما من موثر يوثر فيها وهو يوجبها فذلك الموثر اما ان يكون حاصلا في ذلك الجسم او يكون بائنا عنه اما الحال فيه فان لم يكن له شعور بالاثر الصادر عنه فهو الطبيعة وان كان له شعور بذلك الاثر فهو الارادة واما ان كان ذلك المحرك بائنا فذلك هو القسر فثبت ان كل حركة فهي اما طبيعية واما قسرية واما ارادية ثم نقول الحركة الارادية يمتنع ان تكون طبيعية والدليل عليه ان في الحركة الارادية كل نقطة يفارقها المحرك فانه يهرب عنها غير طالب لها وهرب كل جسم عنها غير ممتنع لما ثبت ان كانت هذه الحركة طبيعية لما اقتضى الهرب الطبيعي عن الشيء وذلك محال فثبت ان الحركة الارادية يمتنع ان تكون طبيعية ويمتنع ايضا ان تكون قسرية لان القسري على خلاف الطبيعة فاذا امتنع كونها طبيعية امتنع ايضا كونها قسرية ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية فثبت ان الحركات الارادية كلها ارادية والدليل ان يقال لم يجز ان يقال ان الجسم المتحيز يكون قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ثم عند الوصول اليها يصير هاربا عنها بالطبع وذلك لان يوجب التناقض لانه اذا كان طالبا للوصول الى تلك النقطة قبل الوصول اليها واذا صار هاربا عنها عند الوصول اليها فالطلب والهرب لم يحصلا في زمان واحد فوجب بحسب شرط واحد بعينه في زمانين بحسب شرطين مختلفين وذلك لا امتناع فيه والذي يدل على انه غير ممتنع وجوه الاول انه لا امتناع في ان الحركة المستقيمة قد يكون طبيعتها شدة الحركة بالطبع قبل وصوله الى حد معين في تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه شديد وصوله يصير هاربا عنه فاذا عقل ذلك في الحركة المستقيمة فلم لا يعقل مثله في الحركة المستديرة - الثاني ان الطبيعة يوجب الكون بشرط الحصول في المكان الطبيعي ويوجب الحركة بشرط الحصول في المكان الغريب فثبت ان كون الشيء الواحد موجبا لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين وزمانين متباينين غير ممتنع الثالث ان عندكم الحركات الدورية ارادية فقبل وصول الجسم المتحيز اليها النقطة المعينة يكون الوصول اليها مطلوبا

عدم الزمان يوجب وجوده ان كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون فرض عدم الزمان موجبا فرض وجوده وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته فثبت ان الزمان واجب لذاته فاما ان كان متبدأ للحركة و عدمها حاصلا فيها لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو واجب وما كان كذلك اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها هذا خلف ه

قالت الشيخ الحركة علة حصول الزمان والحركة علة الحركة [illegible]

لنفسه قال رضي الله عنه اما قوله الحركة علة حصول الزمان فهذا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الحركة عبارة عن انتقال من حالة الى حالة اخرى وذلك لا يعقل الا اذا كان زمان ماضيه الحركة مغايرا لزمان ما اليه الحركة فنقول ان الحركة منقضية يلحق ماضيه الى الزمان فان كانت الحركة علة لحصول الزمان لكان الزمان مفتقرا الى الحركة وحينئذ يلزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر وهو محال الثاني لو كانت الحركة علة لحصول الزمان لوجب ان يكون كل حركة كذلك فحينئذ يلزم كون الان منة متعددة بحسب تعدد الحركات فيلزم حصول الازمنة الكثيرة دفعة واحدة وانه محال الثالث الزمان عندهم عبارة عن امتداد الحركة فلو قلنا الحركة علة لحصول الزمان لكان معنى هذا الكلام ان الحركة علة لنفسها ولدوامها وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها وهو محال الرابع وهو انا بينا انا ان فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات فان صريح العقل يقضي بثبات المدة والزمان وذلك يدل على ان الزمان غني في وجوده عن الحركة فثبت ان قوله الحركة علة لحصول الزمان ليس بصواب واما بقية الكلام فظاهر غني عن التنبيه ه

الفصل السابع في ابطال الحركات الاربع وفيه مسائل

المسألة الاولى في اثبات ان الحركات الاربع ارادية ه

قالت الشيخ [illegible]

لنفسه [illegible]

الحركة الموجبة للزمان فساعة الارادية فانها تقتضي علة وجود الزمان

لنفسه قال رضي الله عنه الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والدليل على هذا الحصر ان حركة الجسم اما ان تكون مسبوقة بمؤثر يؤثر فيها وموجب يوجبها فذلك المؤثر اما ان يكون حالا في ذلك الجسم او يكون مباينا عنه اما الحال فيه فان لم يكن له شعور بالاثر الصادر عنه فهو الطبيعة وان كان له شعور بذلك الاثر فهو الارادة واما ان كان ذلك المحرك مباينا فذلك هو القسر فثبت ان كل حركة فهي اما طبيعية واما قسرية واما ارادية ثم نقول الحركة الدورية يمتنع ان تكون طبيعية والدليل عليه ان في الحركة الدورية كل نقطة يفارقها المحرك فانه يهرب عنها غير طالب لها وهربه عنها غير طلبه لها وهربه عنها غير طلبه لها فهذه الحركة طبيعته لما تقتضي الهرب عن الشيء الطبيعي الطلب الشيء وذلك محال فثبت ان الحركة الدورية يمتنع ان تكون طبيعية ويمتنع ايضا ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة فاذا امتنع كونها طبيعية امتنع ايضا كونها قسرية ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية فثبت ان الحركات الدورية كلها ارادية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان الجسم المتحرك يكون قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ثم عند الوصول اليها يصير هاربا عنها بالطبع وذلك لا يوجب التناقض لانه انما كان طالبا للوصول الى تلك النقطة قبل الوصول اليها وانما صار هاربا عنها بعد الوصول اليها فالطلب والهرب لم حصلا في زمان واحد حتى يحكم بحسب شرط واحد بكونه في زمانين بحسب شرطين مختلفين وذلك لامتناع فيه والذي يدل على انه غير ممتنع وجوه الاول انه لا امتناع في ان الحركة المستقيمة قد يكون طبيعتها بحيث ان الجسم الثاني لما بطل قبل وصوله الى حد معين في تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه ثم عند وصوله يصير هاربا عنه فاذا عقل ذلك في الحركة المستقيمة فليعقل مثله في الحركة المستديرة الثاني ان الطبيعة يجب كونها بحيث تشرط الحصول في المكان الرابع ويوجب الحركة بشرط الحصول في المكان الهرب فبتقدير ان كون الشيء الواحد موجبا لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين وزمانين متغايرين غير ممتنع الثالث ان عند كون الحركات الدورية ارادية قبل وصول الجسم المتحرك الى النقطة المعينة يكون الوصول اليها مطلوبا

[illegible] الارادة ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول اليها مهروباً عنه حسب
الارادة فاذا عقل كون الشئ الواحد مطلوباً مهروباً عنه في وقتين وعند شرطين
حسب الارادة فلم لا يجوز مثله لحسب الطبيعة ؟ قال الشيخ
فاذن الحركة الموجبة للزمان مباينة لارادية النفس علة وجزء
الزمان ل النفس قال رضي الله عنه لما شرفنا فيما تقدم ان الحركة
الدورية الارادية لنا ان يقال الحركة الحاملة للزمان حركة ارادية ثم نقول
فاعل الحركة الارادية هو النفس وهذا ينكس ان النفس هي الفاعل للحركة
الارادية وشئنا ان تلك الحركة الارادية هي الفاعلة للزمان فالنفس فاعل
الزمان فيكون هي الفاعلة للزمان وهي العلة لوجود الزمان المسئلة
الثانية في اثبات ان الجسم حادث لتحرك لذاته ؟ قال الشيخ
[illegible] حركة فانه تحرك [illegible] ان يتحرك لذاته جسم [illegible] انه
[illegible] لذاته جسم وجب [illegible] كل جسم متحرك فانه تحرك
عن سبب اخر امتنع [illegible] خارج عنه ل النفس قال رضي الله عنه
الكلام التام في تقرير هذا المقام ان يقال الحركة مسلم لها مباين مؤثر وذلك لان
اما ذات المتحرك واما جزء ويمتنع ان يكون ذاته فيجب ان يكون غيره
مستند في تقرير هذا الدليل الى بيان امرين المقدمة الاولى ان الحركة مراد لها
من مؤثر مستقل والدليل عليه ان الحركة مراد لغيرها ما لذاتها
لانها نعت من نعوت الجسم وصفة من صفاته ولا معقول حصولها الا كذلك وكل
ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه الى الغير وكل ما افتقر في تحققه الى الغير فهو
ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر ينتج ان الحركة مراد لها من المؤثر
واما المقدمة الثانية وهي قولنا انه يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته فقد
استدل الشيخ عليه هاهنا بانه لو تحرك لذاته جسم لوجب ان يكون كل جسم متحركا
واعلم ان هذا الاستدلال راجع الى امرين تقريب وهو ان يقال الاجسام متساوية
في الجسمية فلو كانت الجسمية موجبة للحركة لكانت الاجسام بأسرها متساوية في الموجب
ويلزم من استوائها بأسرها في الاثر وهو الحركة والكلام الذي ذكره الشيخ رأيته
الاسقيس هذه المقدمات ولقائل ان يقول السؤال عليه من وجوه الاول
لم قلتم ان الاجسام بأسرها متساوية في الجسمية وما الدليل على صحة هذه المقدمة
وتقريره ان المعقول من الجسم انه ماهية تقبل الابعاد الثلثة وما يلزم من

الاستواء في القابلية الابعاد الثلثة الاستواء في تمام الماهية التي عرضت لها في القابلية
لما ست ان الماهيات المختلفة بالحقيقة قد يشتركان في بعض اللوازم واما تلك الماهية
التي عرضت لها في القابلية فهي غير مشعور بها من حيث هي هي واذا كان
الامر كذلك فكيف نعرف كونها متساوية في تمام الماهية فثبت ان هذه المقدمة
غير معلومة لم يقال الدليل على استوائها في تمام الماهية انا نقسم الجسم الى الحار والبارد
والرطب واليابس والكثيف والعادل والسفلي ومورد القسمة مشترك فيه بين الاقسام
فوجب ان يكون كذلك حسا الذي هو المورد لهذا التقسيم امرا مشتركا فيه
بين الاقسام فوجب ان يكون كونه جسما الذي هو المورد لهذا التقسيم امرا
مشتركا الى آخره ؟ اقول هذا باطل لما انه لم يكن تقسيم الاعراض الى الكم
والكيف وغيرهما شاهد يلزم منه تماثل الاعراض في تمام الماهية فكذا هاهنا الوجه
الثاني سلمنا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية لكن لم قلتم انه يلزم من هذا القدر
اشتراكها في جميع اللوازم والدليل عليه ان الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية
متساوية في تمام الجسمية مع انه لم يلزم ان يحكم على الفلكيات كل ما حكم على العنصريات
وبالعكس فكذلك هاهنا فان قلتم ان ذلك الاختلاف انما جاء بسبب منفصل
فنقول لم لا جوز هاهنا مثله وعليكم حصر الاحتمالات واثبات بطلانها بالدليل
القاطع ليتم دليلكم السؤال الثالث ان المدعى تلك الحركة اما ان يكون
فيه او لا يكون فيه فان كان الاول منقوض كما ان هذا الجسم اختص بهذه
الحركة المعينة فكذلك اختص بالنقطة التي هي المبدأ لهذه الحركة المعينة
فان وجب ان يكون اختصاصه بتلك الحركة لاجل علة اخرى فوجب ان
يكون اختصاصه تلك العلة لاجل علة ثانية ولزم التسلسل فان عقل
ان يكون اختصاصه تلك العلة لاجل علة ثانية احدثت فلم لا جوز مثله في
الحركة واما ان قلتم ان تلك الحركة انما حصلت في ذلك الجسم بسبب منفصل
منقوض اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر دون سائر الاجسام اما ان يكون
اولى من غيره من تلك القبول او ليس كذلك فان كان ذلك لاجل حصول تلك الاولوية عاد الكلام في
سبب حصول تلك الاولوية وان كان ذلك غير مشروط بحصول الاولوية فحينئذ
يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر دون سائر الاجسام مع
استوائها جميع الاجسام في القابلية ومع انه ليس شيء منها اولى بذلك القبول

[illegible] الحد البتة وجاز ان يحد طرفي المكث على الحد من غير مدرج وان يقال مثله في اصل الحركة وبرهان يقال ان تلك الحركة قد يدرج وجودها على عدمها المدرج وحينئذ يبطل اصل هذا الدليل فهذا تمام الكلام على هذا الدليل واعلم ان الشيخ لما اثبت انه يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته انتج منه انه يجب ان يكون متحركا لغيره شاء ان ذلك الغير ما ان يكون خارجا عنه او ان يكون مباينا عنه قال الخرم قال ان ذلك الشيء الخارج عنه قوة فيه واما خارج عنه المسئلة الثالثة في بيان انه يجب انتهاء المحركات الى محرك اول غير متحرك و قال الشيخ [illegible] لتقسيم قال رضي الله عنه لو كان كل متحرك انما يتحرك لان شيئا آخر حركه الى غير النهاية لزم اما الدور وهو ان يكون محرك هذا ذاك ومحرك ذاك هذا يقتضي تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الآخر اما بالذات واما بالزمان وهو محال واما التسلسل وذلك يقتضي وجود اجسام لا نهاية لها وقد دللنا على انه محال فلم يبق الا ان يقال هذه المحركات ينتهي الى محرك لا يتحرك البتة وان كان متحركا لغيره يكون متحركا من تلقاء نفسه وايضا كيف يمكن ان يقال ان كل واحد من هذه الاجسام يتحرك لغيره والمطلوب ولذلك هو المطلوب والمسئلة الرابعة في بيان ان القوة الجسمانية لا تفعل الا في افعال غير متناهية قال الشيخ [illegible] لتقسيم قال رضي الله عنه كل قوة حالة في الجسم فانها تنقسم كما ان الجسم منقسم بسبب انقسام ذلك المحل والكلام في مباحث هذه المقدمة سيأتي في مسئلة اثبات النفس الناطقة اذا عرفت هذا فنقول هذه القوة اما ان يقال في التحريك والتأثير او لا يقال عليه البتة والثاني باطل لان حيث القوة ان لم يقع على التأثير البتة فحينئذ لا يكون لهذه القوة فعل يشبه اصلا فحينئذ يلزم ان لا يكون القوة قوة على الشيء غير قابلة للانفعال وقد فرضنا انها قابلة هذا خلف فثبت ان حد القوة يقتضي على التأثير يشمل جزء القوة اما ان يقتضي على مثل ما يقتضي عليه كل القوة او لا يكون كذلك والاول باطل

والا لزم ان يكون الكل مساويا للجزء وهو باطل وايضا بطل هذا نقول ان ثاني وهو ان يقال هذه القوة لا يقتضي على مثل ما يقتضي عليه كل القوة وحينئذ يلزم ان يكون مقتضي الجزء متناهيا ومقتضي الكل ضعف مقتضي الجزء متناهيا وضعف المتناهي متناهي فمقتضي كل القوة الجسمانية يجب ان يكون متناهيا وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول الكلام على هذه الحجة من وجوه السؤال الاول سلمنا ان القوة الحالة في الجسم يجب ان تكون منقسمة وذلك لان بتقدير ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا يتجزى كانت القوة القائمة بالجزء الذي لا يتجزى لم يلزم كونها منقسمة لكنا بينا ان الحق هو اثبات الجزء الذي لا يتجزى السؤال الثاني وهو ان النقطة والوحدة كل واحدة منهما شيء غير منقسم فنقول هذا الشيء ان كان جوهرا فقد شغل الحيز بالجوهر فان كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بان انقسام المحل لا يقتضي انقسام الحال وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما ابدا ان يكون القوى الجسمانية منقسمة السؤال الثالث سلمنا ان القوة الجسمانية منقسمة وان مقتضي الجزء ربما كان مساويا لمقتضي الكل لكن لم قلتم ان عدم المساواة لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء منقطعا ولم لا يجوز ان يحصل ذلك التفاوت بطريق آخر وعلى هذا الدليل ثم نقول لم لا يجوز ان يقال ان ذلك التفاوت يظهر بكون الجزء ايضا وكون فعل الكل اسرع مع كون كل واحد منهما باقيا ابدا السؤال الرابع دليلكم معارض بدليل آخر وهو ان ذات هذه القوة الجسمانية وكيفية تأثيرها في اثرها لا تتغير الى وقت ما ولم يكن بقاؤه بعد ذلك والا فقد انتقل من الامكان الذاتي وانه محال واذا ثبت هذا وجب القطع بان هذه القوة الجسمانية ممكنة واذا ثبت هذا وجب القطع في الذات وفي التأثير ابدا وذلك يبطل قولكم قال الشيخ [illegible] الذي لا يتبعض في قوته اذ ليس بجسم ولا في جسم وليس [illegible] فيتحرك بالذات قلت وانا لا نسلم ان ما لا يتبعض في قوته لا يقبل الحركة وان كان لا يقبل الحركة لكن وجود الحركة في زمان انما يجب ان يكون منقسما بسبب انقسام الزمان لا بسبب انقسام المحل قال رضي الله عنه اذا ثبت فيما مضى ان الزمان ليس له اول ولا آخر واثبت انه متقدم الحركة فانتج منها اثبات حركة ازلية ابدية سلمنا ان كل حركة فلا بد لها من محرك سلمنا ان المحرك لا يجوز ان يكون متحركا فلم لا يجوز اثبات اجسام لا نهاية لها ولا يجوز ان يكون طبيعيا بل ثبت ان القوة

المسافة الثانية على اقدار متساوية فالقوة القسرية على تلك الحركة الاولية الابتدائية
يجب ان لا يكون حصولها اصلا وذلك يدل على ان موجد هذه الحركة الاولية
الابتدائية لم يمكنه ان يكون جسما او حالا في الجسم اصلا وهذا هو الطريق المستقيم
في اثبات ان مدبر العالم الحساس ليس بجسم ولا جسمانيا ولما ثبت ذلك وجب
ان لا يكون متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بمتحرك فظاهر واما انه ليس بساكن
فلان السكون عدم الحركة فما من شانه ان يتحرك هو الجسم والجسماني فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا لم يكن من شانه ان
يتحرك واذا كان كذلك امتنع كونه ساكنا المسئلة الخامسة في بيان ان كل
جسم فانه لا ينفك في ذاته عما يكون مبدأ للحركة قال الشيخ
الاجسام لما كانت في طبيعتها من مبدأ حركة وذلك لان كل جسم اما ان يكون
قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي او غير قابل فان كان قابلا فهو قابل للتحريك
المستقيم فلا يخلو اما ان يكون في طباعه مبدأ يميل الى جهة الطبيعي او لا يكون
لعلة ما قد يعرض الاجسام في طباعها يميل الى جهة من الجهات وكما اشتد الميل
قاوم المحرك بالتحريك تفاوت النسب تفاوت ما يقابلها من قوة الميل فان
كان جسما لا يميل فيه وقبل حركة قسرية وكل حركة كما علمت في زمان كانت
لا محالة في زمان فتلك الحركة نسبتها الى ذلك الزمان نسبة المسافة
قد قطعت نسبة قسر ما تقاومه فيه على نسبة قسر في جسم ذي ميل وهذا خلف
فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعي فله مبدأ الحركة المستقيمة
والدليل عليه ان كل جسم فانه زايد وان يكون حاصلا في حيز ما واذا ثبت
هذا نقول اما ان يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذي له ممكنا او
لا يكون ممكنا اما الاول فهو الجسم الذي يقبل الانتقال عن حيزه المعين و
اما الثاني فهو الجسم الذي لا ينفك الانتقال عن حيزه المعين و
ان كل واحد من هذين القسمين فانه زايد وان يحصل فيه قوة يكون مبدأ
الحركة اما القسم الاول وهو الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة فالذي يدل
على انه زايد وان يحصل فيه ميل معاوق عن الحركة القسرية انا لو فرضناه خاليا
عن الميل المعاوق وفرضنا ان قاسرا قسر على الحركة تلك الحركة اما ان تقع في

زمان او تقع في لا زمان والقسمان باطلان فبطل القول بامكان حصول
تلك الحركة انما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان وذلك لان ذلك الجسم لو حصل فيه
معاوق لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة فلنفرض جسما حصل فيه ميل معاوق
ولنفرض ان الجسم يتحرك مائة اذرع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك
الميل المعاوق في عشرة ايام ولنفرض ان الجسم الخالي من الميل المعاوق
يتحرك مائة اذرع من المسافة في ساعة واحدة فيكون ان زمان حركة الجسم
الخالي عن المعاوق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاوق
فلنفرض جسما آخر حصل فيه معاوق اضعف من المعاوق الاول بحيث يكون
معاوقها عشر المعاوقة الاولى فيكون نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الاولى
نسبة زمان حركة الجسم الخالي من المعاوقة الى زمان حركة الجسم الموصوف
بالمعاوقة فيلزم ان يحصل حركة الجسم الموصوف بهذا المعاوقة الضعيفة في
الساعة الواحدة وكان يحصل حركة الجسم الخالي من المعاوقة في الساعة الواحدة
فيلزم ان يكون حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة مساوية في السرعة والبطء
لحركة الجسم الخالي الموصوف بالامعاوقة وذلك محال فثبت ان القول
بان الجسم الخالي عن المعاوقة يحصل حركتها في زمان محال واما ان
يقال انه يحصل حركتها في زمان فذلك ايضا محال لان كل حركة فانها تقع
على مسافة منقسمة فنحصل في النصف الاول من المسافة نصفها ثم بعد ذلك حصل
في النصف الثاني من المسافة النصف الثاني من تلك الحركة ومتى حصلت
القبلية والبعدية وجب حصول الزمان فثبت ان الجسم الخالي عن مبدأ
الحركة لو قبل حركة قسرية لكان حصول تلك الحركة القسرية اما ان يكون في
زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين فوجب ان يكون وجود هذه
الحركة ممتنعا ولقايل ان يقول السؤال على ما ذكرتم من وجهين الاول
ان يقول لم لا يجوز ان يقال الدليل الذي ذكرتموه انما يدل لو كانت الحركة تستحق الزمان
بالسبب المعاوقة وذلك باطل بل الحركة تستحق لذاتها قدر ما تستحق الزمان
وتستحق بسبب الميل المعاوق قدرا آخر واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا
يلزم ان يكون الحركة الخالية من المعاوقة مساوية في الزمان للحركة الحاصلة مع
المعاوقة الضعيفة وتمام الكلام في تقرير هذا السؤال قد ذكرناه في شرح هذا الدليل

في مسئلة الخلا فائدة في الإعادة المسألة الثانية وهو ان مثل المعاوق يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية فيصير حاصل كلامكم ان الشيء اذا كان خاليا عن المعاوق فانه كان ممتنع الحصول ويكون شرط امكان حصوله ان يكون الامر المعاند والمانع له حاصلا وذلك في غاية العقل فان الشيء عند عدم المانع والمعاوق يكون اولى بالحصول منه حال قيام المانع والمعاند ه

قال الشيخ [illegible]

التنبيه

قال رضي الله عنه لما بيّنت ان الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة ابدا وان يكون فيه مبدأ حركة تقبل الى بيان ان الجسم الذي لم يقبل الحركة المستقيمة يجب ايضا ان يحصل فيه مبدأ حركة وتقريره ان كل جسم لم يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وكل جسم بسيط فانه يكون قابلا لا محالة للحركة المستديرة وكل ما يقبل الحركة المستديرة فلابد وان يكون فيه مبدأ حركة فهذا مقدمات ثلاثة لابد من تقريرها اما المقدمة الاولى التي نقدمها الشيخ ودليله من ذكرها فنقول الدليل على ان الامر كذلك هو ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق لكان الانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة فلو كان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا لكان قابلا للحركة المستقيمة وذلك محال ولقائل ان يقول هذا مبني على ان الجسم الذي يكون حقيقته مؤلفة من اجسام تختلف الطباع كان قابلا للانحلال وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال تلك الاجسام وان كانت مختلفة الطباع الا ان حقيقة كل واحد يقتضي لعينها ولذاتها ان يكون متصلة بالحيز وعلى هذا التقدير فانه لا يكون ذلك المركب قابلا للانحلال والتحيز ان جميع ما يفرض حقيقة كل واحد من تلك الاجسام يقتضي لذاته ان يكون متصلة بالحيز وحينئذ يلزم ان تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتفريق وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان كل واحد مركب فانه يقبل الانحلال وحينئذ يعود الدليل

المذكور واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل جسم يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه ان ذلك الجسم لابد وان يحيط به شيء فان لم يكن كذلك فلابد وان يكون محيطا بشيء وايا كان الامر كذلك فلنفرض دايرة في هذا الجسم ولنفرض ان نقطة معينة من تلك الدايرة تباعدت نقطة معينة من الارض وكما صح في تلك النقطة ان تباعدت النقطة المعينة من الارض وجب ان يصح في سايد النقط المفروضة في تلك الدايرة ان تباعدت تلك النقطة المعينة من الارض ضرورة ان كل ما يصح على الشيء يصح على مثله ومتى ثبت هذا المعنى ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستديرة ولقائل ان يقول هذا تخصيص مفوض بامور دلها ان الجسم المفروض في عمق الفلك ما وراء المايلة لانا نفرض في سطحه شكلا يلزم صحة قيام كل واحد منها مقام الاخر في العمق وفي السطح فكذا هاهنا وثانيها ان مقعر كل فلك يكون مساويا لمحدبه في تمام المايلة وقد لزم كون الفلك مركبا ثم يلزم من كون مقعر ما لجسم صحة ان يكون محدبه ما لذلك الجسم فكذا هاهنا وثالثها ان الجوانية الحاصلة في القرص مساوية للجوانية الحاصلة في الاتان ثم يلزم منه ان يصح على جوانية القرص ما يصح على جوانية الاتان فكذا هاهنا ورابعها ان عند هم ماهية الباري يمتنع وجوده ثم زعموا ان الوجود طبيعة واحدة من حيث انه وجود ثم يلزم ان يصح على ذات الباري سبحانه ما صح على الموجودات العارضة لماهيات الممكنات فكذا هاهنا فان فتم الصحة قائمة في الكل الا ان الامتناع انما حصل من سبب خارج فنقول نحن ذاكرون في هذه المسئلة مثله وقد بينا انكم انما بينتم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسم فلعل ميل تلك الجسمية مانعة من صحة الحركة كما ان الجسم وان كانت قابلة للخرق والالتيام مطلقا الا ان خصوصية ميل كل فلك مانعة منهما فكذا هاهنا واما المقدمة الثالثة فهي بيان انه لما كان قابلا للنقل المستديرة وجب ان يحصل فيه مبدأ حركة فالبرهان عليه عين ما ذكرناه في الجسم القابل للحركة المستقيمة مثبتين بما ذكرنا ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وثبت ان كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة وثبت ان كل جسم يقبل الحركة المستديرة فانه لابد وان يكون قد حصل فيه مبدأ حركة فثبت ان كل جسم لا يقبل الحركة المستديرة فانه لابد وان يحصل فيه مبدأ حركة ولقائل ان يقول ان الدليل الذي ذكرتم يقتضي

في مسئلة الخلا فانه يجب في الاعادة السؤال الثاني وهو ان مثل العاوق يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية بعضه حاصل فكما مكن ان الشي اذا كان خاليا من المعاوقات كان ممتنع الحصول ويكون شرط امكان حصوله ان يكون الامر المعاند والمنافي له حاصلا وذلك مخالف العقل فان الشي عند عدم المنافي والمعاوق يكون اولى بالحصول منه حال قيام المنافي والمعاند

قال الشيخ [illegible] عن موضعه الطبيعي [illegible]
[illegible] اذ ليس بعض
[illegible] بعض [illegible]
[illegible] المناسبات [illegible] شقل عن وضعها
[illegible] ونحته مستديرة **المقدمة**

قال رضي الله عنه لما ثبت ان الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة لابد وان يكون فيه مبدا حركة انتقل الى بيان ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة يجب ايضا ان يحصل فيه مبدا حركة وتقريره ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وكل جسم بسيط فانه يكون قابلا للحركة المستديرة وكل ما يقبل الحركة المستديرة فلابد وان يكون فيه مبدا حركة ينتج ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ففيه مبدا حركة فهنا مقدمات ثلثة لابد من تقريرها اما المقدمة الاولى فقد اهملها الشيخ ولابد من ذكرها فنقول الدليل على ان الامر كذلك هو ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق لان الانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة فلو كان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا لكان قابلا للحركة المستقيمة وذلك محال ولقائل ان يقول هذا بناء على ان الجسم الذي يكون حقيقته مولفة من اجسام مختلفة الطباع يكون قابلا للانحلال وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان تكون تلك الاجسام وان كانت مختلفة الطباع الا ان حقيقة كل واحد يقتضي لعينها ولذاتها ان يكون متصلة بالاخرى وعلى هذا التقدير فانه لا يكون ذلك المركب قابلا للانحلال وتحقيقه ان يجب ان حقيقة كل واحد من تلك البسائط يقتضي ان يكون شكله مع الكرة فحينئذ يلزم ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتشكيلين وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان كل واحد مركب فانه لا يقبل الانحلال وحينئذ يعود الدليل

المذكور واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل جسم [illegible] بسيط [illegible] المستديرة فالدليل عليه ان ذلك الجسم لابد وان يحيط به شي فان لم يكن كذلك فلا بد وان يكون هو محيطا بشي واذا كان الامر كذلك فلنفرض دايرة في هذا الجسم ولنفرض ان نقطة معينة من تلك الدايرة تسامت نقطة معينة من الارض وكما صح على تلك النقطة ان تسامت النقطة المعينة من الارض وجب ان يصح على سائر النقط المفروضة في تلك الدايرة ان تسامت تلك النقطة المعينة من الارض ضرورة ان كل ما يصح على الشي يصح على مثله ومتى ثبت هذا الجواز ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستدير ولقائل ان يقول هذا تخصيص منتقض بامور اولها ان الجزء المفروض في عمق ثخن الفلك مساو في الماهية للجزء المفروض في سطحه ثم لا يلزم صحة قيام كل واحد منهما مقام الاخر في كونه في العمق وفي السطح فكذا هاهنا وثانيها ان مقعر كل فلك يكون مساويا لمحدبه في تمام الماهية ولو لزم كون الفلك متحركا لم يلزم من كون مقعر مماس الجسم صحة ان يكون محدبه مماسا لذلك الجسم فكذا هاهنا وثالثها ان الحيوانية الحاصلة في الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة في الانسان ثم لا يلزم منه ان يصح على حيوانية الفرس ما يصح على حيوانية الانسان فكذا هاهنا ورابعها ان عندكم ماهية الباري عين وجوده ثم زعمتم ان الوجود طبيعة واحدة من حيث انه وجود ثم لم يلزم ان يصح على ذات الباري سبحانه ما يصح على الموجودات العارضة لماهيات الممكنات فكذا هاهنا فان قالوا الفرق حاصل في الكل الا ان الامتناع انما حصل من سبب خارج فنقول فتجوز مثله في هذه المسئلة مثله وتقريره انكم انما بينتم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسم فلعل ميولي تلك الجسمية مانعة من صحة الحركة كما ان الجسم وان كانت قابلة للتحرك ولا لقيام مطلقا الا ان خصوصية ميولي كل فلك مانعة منها فكذا هاهنا واما المقدمة الثالثة فهي ان انه لما كان قابلا للنقل المستدير وجب ان يحصل فيه مبدا حركة فالبرهان عليه عين ما ذكرنا في الجسم القابل للحركة المستقيمة فثبت بما ذكرنا ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط وثبت ان كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة وثبت ان كل جسم يقبل الحركة المستديرة فانه لابد وان يكون قد حصل فيه مبدا حركة فثبت ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فانه لابد وان يحصل فيه مبدا حركة ولقائل ان يقول ان الدليل الذي ذكرتم يقتضي

متضادين كل ذلك فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق ايضا ان لقطة المفروضة في ذلك المدار متشابهة وكل ما صح على الشيء مثله ايضا فوجب ان يكون جرم الفلك قابلا لكل واحد من هاتين الحركتين وايضا يلزم ان يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل وايضا فالمقادير المختلفة التي يمكن تقدير حصولها في الفلك غير متناهية فوجب ان يكون كلها ممكنة واذا كان كذلك كان واحد من هذه الحركات المختلفة الغير المتناهية ممكنا وجب ان يحصل في جرم الفلك بحسب كل واحد منها ميل معارف وحينئذ يكون قد حصل في الفلك ميول متعارفة متمانعة غير متناهية وحينئذ كان الامر كذلك امتنع حصول الحركة فيه فيما بعد. ما ذكرتموه بيان يكون دليلا على وجوب كون الفلك ساكنا اولى من ان يكون دليلا على وجوب كونه متحركا وكان كل واحد منكما باطلا السؤال الثاني ان يقول كرة النار كرة بسيطة وكذلك كرة الهواء وكرة الماء وكرة الارض وعين ما ذكرتموه قائم في هذا البسائط فوجب ان يكون كل واحدة من هذه الكرات متحركا بالطبع على الاستدارة وذلك باطل. السؤال الثالث انكم بينتم ان الجرم الذي يراد جعله الحركة المستقيمة وجب ان يكون قابلا للحركة المستديرة وبرامانه عنها وحصول الامكان لهذا التفسير لا يقف على حصول الميل المعارف لان حصول هذا الامكان اثبت للجسم لذاته وما ثبت بالذات امتنع كونه بالغير فاما القبول الذي يعنيه حصوله حصول الميل المعارف فذاك من القبول التام وذلك ربما كان اثباته بعد معرفة ان الميل المعارف حاصل فاما اثبتنا الميل المعارف بهذه المقابلة لزم الدور. ومثال هذه المقابلة ان يقال انتم بالدليل ان القطن قابل الاحتراق شرقا والاحتراق ربما كان حصوله عند ملاقاة النار فلما ثبت بالدليل ان كل قطن فهو قابل للاحتراق وثبت ان قبول الاحتراق يحصل عند ملاقاة النار لزم ان يقال كل قطن فانه فيه ملاقاة وكان هذا الكلام فاسدا فكذلك ما ذكرتموه. فثبت انه مغالطة ضعيفة. قال الشيخ فكل جسم فيه مبدأ حركة امر مستقيمة وامر مستديرة لنفسه. قال رضي الله عنه الجسم اما ان يكون قابلا للحركة المستقيمة واما ان لا يكون شيئين انه لا بد وان يحصل في كل واحد منهما ما يكون مبدأ للحركة لجسم

اشتمل بذكر البينة وهو قوله فكل جسم فانه لا بد وان يحصل فيه مبدأ حركة مستقيمة واما مستديرة اما مبدأ الحركة المستقيمة في الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة واما مبدأ الحركة المستديرة في الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة. المسئلة السادسة في اثبات ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فيه مبدأ الحركة المستقيمة مع مبدأ الحركة المستديرة. قال الشيخ ويستحيل ان يكون في جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة او يكون حاصلا فيه اثنان مبدأ حركة مستقيمة موجبة في حالة احدى مبدأ حركة مستديرة لا يكون في حالة اخرى مبدأ. كون ان السكون غاية الحركة المستقيمة اذ قد علمت ان الحركة المستقيمة هرب وطلب هرب عن مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي وعلمت ان الاجسام البسيطة محدودة فاذا انتهت حركته لحصوله في مكانه الطبيعي استحال ان يتحرك عنه فيكون مكانا غير طبيعي مهروبا عنه وغير ملايم له فليسكن فيكون سكونه غاية لحركته واما الحركة المستديرة فليست بحيث هي حركة مستديرة غاية للحركة المستقيمة ورأس عدم لها بل امر زايد يحتاج الى مبدأ آخر. قال رضي الله عنه الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ومبدأ ميل مستدير ومعوا الدليل عليه ان الميل المستقيم من جهة الى جهة يقتضي التوجه من الجهة المتشكل اليه واما الميل المستدير فانه يقتضي عكس التوجه الى تلك الجهة بل الاطراف منها فهذان الميلان يحيالان اثرين متعاندين فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا ولقايل ان يقول السؤال عليه وجوه الاول انكم قلتم شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل معارف عند تلك الحركة في ذلك الجسم فقد جعلتم حصول الشيء مشروطا بما يقتضي تحقيقه والمنع منه فكيف زعمتم في هذا المقام ان الجمع بينهما محال ويجب ان يجب فنقول هناك انما جوزنا الجمع بين المتعاوقين عند اجتماعهما بكسر اثر كل واحد منهما باثر الاخر فيحصل اثر متوسط بين الاثرين وهو الحركة البطيئة وهذا انما يتأتى في الاثر الذي يقبل الاشد والاضعف فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة والميل المستدير يوجب الحركة المستديرة والاستقامة والاستدارة لا تقبلان الاشد والاضعف فيمتنع ان يقال انه عند اجتماعهما يحصل امر متوسط بين الاستقامة وبين الاستدارة فظهر الفرق. السؤال الثاني

لم قلتم انه لا يجوز تركب الحركة [illegible] الحركة المستقيمة والحركة المستديرة واما قوله
ان اجتماعهما يقتضي اجتماع التوجه الى الشئ والصرف عنه وهو محال قلنا هذا مستقيم
بما ذكرناه احدهما كحركة العجلة فانها مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة
وثانيها الكرة التي تضرب بالصولجان فان حركتها يكون مركبة من الحركة المستقيمة
والحركة المستديرة وثالثها الكرة التي تتحامل من شاهق الجبل فانها تتدحرج ويكون
في حال تدحرجها مستديرة حول نفسها ورابعها كرة الثوابت فانها لذاتها متحركة الى
المشرق وبالعرض متحركة الى المغرب والتوجه الى احد الجهتين انصراف عن الجهة
المقابلة لهما فاذا كانت هذه الكرة متحركة لذاتها الى المشرق ومتحركة بتحريك
الفلك الاعظم الى المغرب كانت هذه الكرة ابدا متوجهة الى جهة ومصروفة عنها
وذلك محال فان قالوا ما منا الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجه الى جانب
والصرف عنه بل الطبيعة المخصوصة به توجب توجهه الى جانب وانقيادا لمعاند
يقتضي توجهه الى جانب اخر اما في مسئلتنا هذه فانه يلزم كون الطبيعة الواحدة
مقتضية للتوجيه والصرف معا وذلك محال فظهر الفرق قلنا التوجيه الى جهة
والانصراف عنها اما ان يكون الاجتماع بينهما محالا او لا يكون فان كان ذلك
محالا امتنع حصوله سواء كان محالا بالطبع او بالقسر او احدهما بالطبع
وحينئذ يبطل قولكم في حركة فلك الثوابت وان كان ذلك ممكنا في الجملة
فحينئذ يقال قولكم انه يجوز ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجيه والانصراف
معا وذلك لان هذه المقدمة انما صارت مقبولة لبداهة العقل والوهم الى ان
الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين الانصراف عن نفس تلك الجهة محال فاذا
لم يكن ذلك محالا فحينئذ لا يظهر ان الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجيه
والصرف معا وهاهنا الشبكة المذابة فانها مستديرة مع انها بالطبع متحركة بالاستقامة
السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال الاجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة
الا انها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة بشبان طبايعها المعينة يوجب كونها
متحركة بالاستقامة بشرط كونها خالية في الجهات الخارجة عن امكنتها الطبيعية
ويوجب كونها متحركة بالاستدارة بشرط كونها خالية في امكنتها الطبيعية وامتنع كون
الطبيعة الواحدة موجبة اثرين متضادين في وقتين مختلفين بحسب شرطين
مختلفين فلم يبطل هذا الاحتمال لا بهذا الدليل ثم الشاك المشكل لهذا ان
طبيعة كل واحد من العناصر الاربعة يقتضي كونها متحركة بشرط حصوله في الجهة الغرب

وبعض كونه ساكنا بشرط حصوله في الجهة المقابلة لتلك الجهة قلنا الجواب ايضا
ما ذكرناه والفرق بين الصورتين بان قال الحركة المستقيمة توجه الى
حيز معين وانما يكون توجها الى ذلك الحيز ان لو كان ذلك الحيز حيث
متى حصل الجسم اليه سكن فيه واستقر فيه اذ لو لم يسكن فيه لما كان الوصول
اليه مطلوبا والا لكان الامر كذلك كان السكون في ذلك الحيز غاية تلك الحركة
ومطلوبا بها بخلاف الحركة المستديرة فانه لا يمكن ان يقال غاية الحركة
المستقيمة هي حصول الحركة المستديرة فلا جرم امتنع ان يقال الطبيعة الفلكية
يقتضي الحركة المستقيمة بشرط كون الفلك خاليا في الحيز الغربي ويقتضي الحركة
المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا في الحيز المقابل فظهر الفرق بين البابين
هذا تقرير الفرق الذي ذكره الشيخ ولقائل ان يقول انا ما ذكرنا في الصورة
الاولى ان نقيس عليها هذه الصورة فانكم استندتم في الفرق على امتناع ان يحصل في الجسم
ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة وللحركة المستديرة معا فلم لا يجوز ان يقال الحركة المستقيمة توجه
الى الجهة المنتقل اليها والحركة المستديرة صرف عنها وكون الشئ الواحد
متوجها الى الشئ ومصروفا عنه دفعة واحدة محال فلا جرم امتنع ان يحصل فيه ما
يكون مبدأ للامرين معا قلنا امتناع ان يكون الشئ الواحد متوجها بالطبع
الى شئ ومصروفا عنه يعينه بالطبع في زمان واحد امر ممتنع الوجود لكن لم لا
يجوز ان يقال ان تلك الطبيعة توجب التوجيه لتلك الجهة بحسب شرط مخصوص
والانصراف عنها في وقت اخر بحسب شرط اخر وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم الجمع بين
النقيضين فهذا هو السؤال الذي اوردناه فلم يفهموا دليلا قاطعا على ان هذا
الاحتمال محال فانه لا يمكنهم دليلكم لمجرد الفرق بين هذا المعنى وبين المثال الذي
ذكرناه لا يندفع هذا الاحتمال فثبت ان بتقدير ان يصح الفرق الذي ذكرتموه فانه
لا يندفع هذا السؤال وبهذا الدليل ثم نقول ان الفرق الذي ذكرتموه
ايضا ضعيف وذلك لان السكون عند عدم الحركة فاذا لم يبعد ان يكون عدم
الشئ وارتفاعه ودواله غاية لذلك الشئ فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية
لحركة مستقيمة فان قالوا لما حصل الحركة المستقيمة في العناصر بدون ان يعقبها
الحركة المستديرة لا يكون غاية للحركة المستقيمة قلنا الحركة المستقيمة الصاعدة
ما يعقبها مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال
بتقدير ان يخرج الفلك عن حيث المكان فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيز

لم قلتم انه لا يجوز تركب الحركة الحركة المستقيمة والحركة المستديرة واما قوله
ان اجتماعهما يقتضي اجتماع التوجه الى الشئ والصرف عنه وهو محال قلنا هذا مقتض
بما ذكرتموه احدهما يحرك العلة فانها مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة
وثانيها الكرة التي تضرب بالصولجان فان حركتها يكون مركبة من الحركة المستقيمة
والحركة المستديرة وثالثها الكرة التي تدحرجها من شاهق الجبل فانها تنزل ويكون
في كل نزول لها مستديرة على نفسها ورابعها كرة الثابت فانها لذاتها متحركة الى
المشرق وبالتسخير متحركة الى المغرب والتوجه الى احد الجهتين انصراف عن الجهة
المقابلة لها فاذا كانت هذه الكرة متحركة لذاتها الى المشرق ومتحركة بتحريك
الفلك الاعظم الى المغرب كانت هذه الكرة ابدا متوجهة الى جهة ومصروفة عنها -
وذلك محال فان قالوا هما هنا الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجه الى جانب
والصرف عنه بل الطبيعة المخصوصة به توجب توجهه الى جانب وانتقاشها المعاند
يقتضي توجهه الى جانب اخر اما في مسئلتنا هذه فانه يلزم كون الطبيعة الواحدة
مقتضية للتوجه والصرف معا وذلك محال فظهر الفرق قلنا التوجه الى جهة
والانصراف عنها اما ان يكون الاجتماع بينهما محالا او لا يكون فان كان ذلك
محالا امتنع حصوله سواء حصلا بالطبع او بالقسر او احدهما بالطبع -
وحينئذ يبطل قولكم ان لها هنا حركة وان كان ذلك غير محال في الجملة
فحينئذ يقول فلم لا يجوز ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والانصراف
معا وذلك لان هذه المقتضية اذا صارت مقترنة لبعض الاسباب العقلية والوصول الى
الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين الانصراف عن نفس تلك الجهة محال فاذا
لم يكن ذلك محالا فحينئذ لا يظهر ان الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجه -
وللصرف معا وخامسها الشبكة المذابة فانها مستديرة مع انها بالطبع متحركة بالاستقامة
السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال الاجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة
الا انها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة على سبيل الطبيعة بحيث يجب كونها
متحركة بالاستقامة بشرط كونها خالية في الاحيان الخارجة عن امكنتها الطبيعية
ويجب كونها متحركة بالاستدارة بشرط كونها حاصلة في امكنتها الطبيعية وارتفاع كون
الطبيعة الواحدة موجبة اثرين متضادين في وقتين مختلفين لاجل شرطين -
مختلفين فلم يبطل هذا الاحتمال لا بهذا الدليل ثم المشهور لهذا ان
طبيعة كل واحد من العناصر الاربعة يقتضي كونه متحركا بشرط حصوله في احيازه

ويقتضي كونه ساكنا بشرط حصوله في الحيز الطبيعي وهذا ايضا
مما ذكرناه وايضا فرق بين الصورتين بان قال الحركة المستقيمة توجه الى
حيز معين وانما يكون توجها الى ذلك الحيز ان لو كان ذلك الحيز بحيث
متى حصل الجسم اليه سكن فيه واستقر فيه اذ لو لم يسكن فيه لما كان الوصول
اليه مطلوبا والى ان لا يكون كذلك كان السكون في ذلك الحيز غاية للحركة
ومطلوبا بها بخلاف الحركة المستديرة فانه لا يمكن ان يقال غاية الحركة
المستقيمة هي حصول الحركة المستديرة فلا جرم امتنع ان يقال الطبيعة الفلكية
يقتضي الحركة المستقيمة بشرط كون الفلك حاصلا في الحيز الغريب ويقتضي الحركة
المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا في الحيز الملايم فظهر الفرق بين البابين
هذا تقرير الفرق الذي ذكره الشيخ ولقائل ان يقول انا ما ذكرنا في الصورة
الاولى ان نقيس عليها هذه المسئلة فانكم استندتم في اثبات ان جعل في الجسم
ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة وللحركة المستديرة معا فقلتم الحركة المستقيمة توجه
الى الجهة المنتقل اليها والحركة المستديرة صرف عنها وكون الشئ الواحد -
متوجها الى الشئ ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال فلا جرم امتنع ان يحصل فيه ما
يكون مبدأ للامرين معا قلنا لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد متوجها بالطبع
الى شئ ومصروفا عنه بعينه بالطبع في زمان واحد اما ممتنع الوجود لكن لم لا
يجوز ان يقال ان تلك الطبيعة توجب التوجه الى تلك الجهة بحسب شرط مخصوص
والانصراف عنها في وقت اخر بحسب شرط اخر وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم الجمع بين
النقيضين فهذا هو السؤال الذي اوردناه فلم يقدحوا قدحا اصلا فاعلم ان هذا
الاحتمال محال فانه لا يمكنهم دليل يدل عليه وبمجرد الفرق بين هذه المسئلة وبين المثال الذي
ذكرناه لا يندفع هذا الاحتمال فثبت ان بتقدير ان يصح الفرق الذي ذكروه فانه
لا يندفع هذا السؤال وبراهين دلائلهم التي ثم نقول ان الفرق الذي ذكرتموه
انما يصح وذلك لان السكون عندكم عدم الحركة فاذا لم يمتنع ان يكون عدم
الشئ وارتفاعه وزواله غاية لذلك الشئ فكيف يستحيل كون الحركة المستديرة غاية
لحركة مستقيمة فان قالوا لما حصل الحركة المستقيمة في العناصر بدون ان يحصل
الحركة المستديرة لم يكن غاية للحركة المستقيمة قلنا الحركة المستقيمة الصاعدة -
ماهيتها مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال
بتقدير ان يخرج الفلك عن حيث الملايم فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيز

لما ليس وكانت تلك الحركة المستقيمة ذاته بالماهية للحركات المستقيمة التي للعناصر
وإذا كان الامر كذلك فانه لا يلزم من قولنا الحركات المستقيمة التي للعناصر
ليست غاياتها في الحركة المستديرة ان نقول الحركة المستقيمة التي تحصل لجرم الفلك
يمتنع ان يكون غايتها في الحركة المستديرة فان الاشياء المختلفة بالماهية لم يمنع اختلافها
في اللوازم والآثار فهذا تمام الكلام في تقرير هذا البحث ولنرجع الى نفس الفاظ الكتاب
اما قوله ويمكن ان يقال في جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة
فالمراد منه انه يمتنع ان يحصل في الجسم الواحد ما يقتضي كونه مستقيم الحركة
ومستدير الحركة معا واعلم ان ذلك ظاهر والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهة وبين
الصرف عنها وانه محال واما قوله او يكون ما هو بالذات مبدأ حركة مستقيمة
هو بعينه في حالة اخرى مبدأ حركة مستديرة واعلم ان المراد منه ما ذكرناه في السؤال
وهو ان نقول لم لا يجوز ان يقال الطبيعة الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط
حصول الفلك في الجزء الغربي والحركة المستديرة بشرط حصوله في الجزء الملاصق واما
قوله لا يكون في حالة اخرى مبدأ يكون فاعلم ان المراد منه ان الطبيعة الواحدة
تكون مبدأ للحركة في حال ويمتنع كونه حاصلا في الجزء الغربي ومبدأ السكون في حال
اخرى وهو كونه حاصلا في الجزء الملاصق فهذا جائز ونحن ان هذا وان كان جائزا
الا انه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة في حال ومبدأ للحركة المستديرة
في حال اخرى فانا نقول ان السكون غاية للحركة المستقيمة فاعلم انه لم يشتغل باقامة
الدلالة على امتناع ذلك الاحتمال وانما اشتغل بالفرق بين الصورتين فقال السكون
غاية للحركة المستقيمة والدليل على ان الامر كذلك ان الحركة المستقيمة هرب من
مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي فاذا انتهت حركته الى الحصول في ذلك
المكان الطبيعي استحال ان يتحرك عنه بالطبع والا لكان ذلك المكان غير طبيعي
بل يكون مهروبا عنه وغير ملائم مع انا فرضناه مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات
هذا خلف واذا ثبت انه لا يتحرك عنه بالطبع وجب ان يكون فيه فاذا كان
كذلك وجب ان يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة واذا كان
الامر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون
بحسب شرطين مختلفين في وقتين مختلفين فاما الحركة المستديرة فليست هي غاية
للحركة المستقيمة وانفس عدم لها بل لا يحتاج الى مبدأ آخر فظهر ان حاصل
هذا الفرق يرجع الى حرف واحد وهو ان السكون غاية للحركة المستقيمة فلا يمتنع

كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون واما الحركة المستديرة فانها ليست
غاية للحركة المستقيمة فلا يلزم من امتناع كون الطبيعة الواحدة موجبة لها ما ظهر الفرق
هذا ما ذكره ان هذا الفرق ضعيف لان الحركة المستقيمة في الاجسام العنصرية غايتها السكون
والحركة المستديرة واما الحركة المستقيمة في الاجسام الفلكية فغايتها الحركة المستديرة
فالسكون ثبت انه لا فرق بين الامرين فان اردتم انه لا يجوز ان يقال غاية الحركة
المستقيمة في الاجسام الفلكية هي الحركة المستديرة فذلك ممنوع وايضا فقد بينا ان
ظهر الفرق هذا انه لما ثبت ان الطبيعة الواحدة يجب حصول الضدين في وقتين
مختلفين بحسب شرطين مختلفين اذا كان احدهما غاية للاخر فلم لا يجوز ايضا ان يكون
يوجبهما في صورة الحدوث وان لم يكن احدهما غاية للاخر فثبت ان هذا الكلام لا يكفي
في ابطال السؤال المذكور ثم قال الشيخ فان قال ان يكون
في جسمه واحد بسيط طبيعيات اثنان او يكون
ب اثنين يلزم ان يكون جسم الطبيع ما يقتضيهما مبدأ حركة مستديرة
ل النفس قال رضي الله عنه لما قام الدلالة على امتناع ان يحصل في الجسم
ما يكون مبدأ للميل المستدير والمستقيم فانه ثبت ان الجسم اما ان يحصل فيه
مبدأ حركة مستقيمة فقط او مبدأ حركة مستديرة فظهر ان الجمع بينهما محال
قال الشيخ وكل حركة مستقيمة فهي متحددة بالمتحرك بالحركة
مستديرة فذلك
بالقرب والبعد وكل حركة مستقيمة فاما الى المركز
او الوسط واما عن المركز الى المحيط واما المستديرة فهي حول المركز تلك
الحركة مستقيمة فاما على الوسط او من الوسط او الى الوسط
قال رضي الله عنه قد دللنا على ان جهات حركات الاجسام المستقيمة انما تتحدد بحسب
كري تتحدد القرب منه والبعد عنه بحسب كره والى اي كان كذلك فالحركات
اما الى الوسط وهي الحقيقة القاعدة او الى الوسط وهي الثقيلة الهابطة او على
الوسط وهي حركات الاجسام المستديرة الحركة الثامنة في اثبات ان الفلك
ليس بثقيل ولا خفيف قال الشيخ والتي على الوسط
قال رضي الله عنه وقهرا ان الثقيل هو
الهابط بالطبع والخفيف هو الصاعد بالطبع وقد دللنا على ان الفلك متحرك بالطبع
على الاستدارة ودللنا على ان الذي يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع ان
يكون طبيعته موجبة للصعود او للهبوط واذا كان كذلك وجب ان لا يكون

تقبل وراخفيفاوه ن ار ا ... ما يقرب الفلك ا تحرك ابي الوسط وراعن الوسط
وقد مامر ا تحرك ابي الوسط وراعن الوسط فهو راقبل وراخفيف ينتج ان الفلك
راقبل وراخفيف المسئلة التاسعة في احكام الثقيل والخفيف ه قال الشيخ

... ل لتفسير قال رضي الله عنه الخفيف هو الجسم
الذي يتحرك بالطبع من الوسط والمقبل هو الجسم الذي يتحرك بالطبع ابي
الوسط ثم يقول كل واحد من الثقيل والخفيف اما ان يكون في الغاية او دون
الغاية فالثقيل المطلق في الغاية هو الذي يطلب حقيقته مركز العالم وهو الارض
والثقيل الذي دون الارض هو الماء والدليل ان الارض مرسب في الماء والماء يطفو
عليه والخفيف المطلق هو الذي يطلب الانتقال بالسطح الداخل من الفلك وهو
النار ويليه الهواء والدليل عليه ان النار تعلو على الهواء فهذا هو الكلام المذكور
في هذا الكتاب وفي المباحث الاولى لقائل ان يقول مركز العالم نقطة في
وسط كرة العالم والنقطة لا تقبل القسمة فكيف يعقل ان يقال الارض طالبة
ان يحصل في تلك النقطة وجوابه ان طبيعة الارض لا يوجب حصول ذلك الجسم
في تلك النقطة بل يوجب ان يطلب من كل نقطة تقبل هذا الجسم على مركز العالم فهذا هو المراد
من قولنا الجسم الثقيل يطلب الحصول في المركز ثم ان يتفرع على هذا البحث مباحث
اخر وهي ان مركز الثقل غير مركز الجرم المقياس واذا كان كذلك فكلما انتقل
جزء من اجزاء الارض من احد جوانب الارض الى الجانب الثاني منها فانه ينتقل
من مركز نفسها من نقطة الى نقطة اخرى وذلك يقتضي ان تتحرك كلية الارض اجب
فصل السبب البحث الثاني ان داخل الفلك مملوء من الاجسام فالمحول الفلك يحصل
بسبب شدة حركة الفلك سخونة ما يليه والسخونة يوجب اللطافة فالجرم كان
الجسم الملتصق بالفلك هو اسخن الاجسام والطفها وهو النار والجسم الملتصق
الذي في المركز ان كان في غاية البعد عن الفلك فلا جرم حصل فيه الرد ف
الكثافة وذلك هو الارض ثم الجسم الذي حصل تحت النار اقل حرارة ولطافة
من النار وهو الهواء والجسم الذي حصل فوق الارض كان اقل برد او كثافة
من الارض وهو الماء فحصل بسبب هذا المعنى هذا الترتيب البالغ في غاية الحكمة
وهو الاخذ من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة حتى انتهى الى

الارض التي هي الغاية في البرد والكثافة ه قال الشيخ ... ثبت بالدلائل
الارض مرسب في الماء والماء مرسب في الهواء فهما بدلالة ان الارض يابسة
والماء رطب والهواء اذا حصل في الماء طفا وصعد او جد منفذا وخلفه في مكانه اذا منع وقوع
الهواء في الهواء خفيف والنار مرسب في الهواء بدلالة تطفو الى فوق فالنار اخف
من الهواء ل لتفسير قال رضي الله عنه ان الارض والماء يشتبهان
في الهوية فهما ثقيلان لكن الارض يرسب في الماء فوجب ان يكون الارض اثقل
من الماء واما الهواء فانه اذا حصل في الماء طفا وصعد ويدل عليه وجوه احدها ان
الزق المنفوخ اذا غمس في الماء قشر فاذا ازيد التنفيط فاذ لك الزق وثانيها
ان الكوز الذي يكون ضيق الرأس اذا غمس في الماء مقلوبا ودخل الماء فيه طردت
الهواء الغائب وذلك يدل على ان الهواء يصعد من الماء وثالثها الماء اذا اغلي حتى حدث
الهواء في داخله فان ذلك الهواء المتولد في داخله يرتفع وينفصل وذلك ايضا يدل
على هذه الوجوه ان الهواء اذا حصل في الماء طفا وصعد ان رجلا سفل ان الهواء
الذي يصعد ابدا وان يخلفه في مكانه جسم آخر غيره اذ يمتنع وقوع الخلاء فثبت
بما ذكرنا ان الهواء خفيف واما ان النار فانها ترسب في الهواء بدلالة تطفو الى فوق
فوجب ان يكون النار اخف من الهواء المسئلة العاشرة في ابطال مذاهب
فاسدة ذكرت في الثقيل والخفيف ه قال الشيخ ولبس طرف
ثوب من ذلك او سوره لرفع وضع او حد وبالجملة فصل والكلام
في اعظم ابحاث الحكمة اسمع وليبن ابطال ل لتفسير قال رضي الله
قال بعضهم هذه العناصر الاربعة كلها طالبة للمركز الا ان الجسم الذي يكون
اثقل يسبق الى المركز فيعرض لغيره ان يطفو عليه ومنهم من عكس الامر وقال
انها بأسرها طالبة للمحيط لكن الاخف يسبق فيصل الى المحيط فيعرض لغيره
ان يبقى تحته والشيخ ابطل هذين القولين بحرف واحد وهو انه لو كان الكل
طالبا للمركز لكان حركة الهواء او النار الى الصعود حركة قسرية والجسم
كلما كان اعظم كانت حركته القسرية ابطأ فكان يلزم ان يقال كلما كان جسم
الهواء اكبر كانت حركته الصاعدة ابطأ ولما لم يكن الامر كذلك بل هذا يصعد
هذا بالثقل واعتمد عليه في ابطال المذهب الثاني ل لتفصيل العاشر
في مسايل السماء والعالم ه المسئلة الاولى في بيان ان الجسم البسيط والمركب
منه ه قال الشيخ الاجسام اما بسيطة واما مركبة والبسائط

[illegible] قد يقال في العلم الطبيعي الجسم اما
ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا وقد يقال مثل ذلك في الطب اما في العلم
الطبيعي فالمراد منه ان الجسم اما ان يكون قد تكونت حقيقته من اجتماع اجسام
مختلفة الطبايع واما ان لا يكون كذلك فالاول هو المركب مثل النبات و
الحيوان فانها مؤتلفان من اجتماع العناصر الاربعة وامتزاج بعضها ببعض
والثاني هو الافلاك والكواكب والعناصر الاربعة واما في الطب فانه يقال الاعضاء
منها بسيطة ومنها مركبة وليس المراد منه ما ذكرنا فان جميع الاعضاء انما تتولد
من الاخلاط والاخلاط انما تتولد من امتزاج الاركان بل المراد منه ان العضو اما
ان يكون مؤتلفا من اجسام مختلفة الطبايع كاليد فانها مركبة من
اللحم والعظم والعشا والوتد وغيرها وكل واحد من هذه الاجسام جسم محسوس
ومحسوس بالصفات التي باعتبارها تأتلف الجسم الاخر واما اللحم والعظم فان
كل واحد منهما وان كان انما تولد من امتزاج الاخلاط والاركان الا ان كل واحد
من تلك الاخلاط انما تولد من امتزاج الاخلاط والاركان فالحاصل ان الطبيع يفسر الجسم
البسيط والمركب باعتبار حال الشيء في نفسه والطب يفسرهما باعتبار حال
الشيء بحسب الحس وكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيع فهو بسيط بحسب
اصطلاح الطب وبالعكس فالبسيط بحسب اصطلاح الطب اعم من البسيط بحسب
اصطلاح الطبيع واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون المعجنة بحسب الطب
اخص من المعجنة بحسب اصطلاح الطبيع لما عرفت ان الشيء اذا كان اعم
من شيء فنقيض الاعم اخص من نقيض الاخص قال الشيخ
رحمه البسيطة في المزعة النقية قال رضي الله عنه الجسم
البسيط اما ان يكون خاليا من المركب واما ان لا يكون فان كان الاول
فذلك البسيط قبل ذلك المركب لان ذلك المركب متفقد الى ذلك البسيط
وذلك البسيط غني عن ذلك المركب والمتفقد اليه متقدم بالرتبة على المتفقد
واما الثاني وهو البسيط الذي لا يخلو عن المركب فهو مثل السموات فانها
بسايط مع انها لا يصح خلوها من النبات والحيوان فهي متقدمة على هذه المركبات
من وجهين احدهما ان اجزاء العناصر انما تتجدد بالاجرام السماوية فالسموات

على تجدد اجزاء العناصر وتلك الاجزاء اما ان يكون متقدمة في جسم العناصر
او متقارنة لها فان كان الاول كانت السموات متقدمة على الاجزاء المتقدمة
على العناصر المتقدم على المركبات فيكون السموات متقدمة على هذه المركبات وان
كان الثاني كانت السموات متقدمة على هذه الاجزاء المقارنة لهذه البسايط و
العناصر المتقدمة على هذه المركبات والمتقدم على المتقدم متقدم فيكون السموات
متقدمة على هذه المركبات والوجه الثاني في بيان هذا القسم ان هذه المركبات
لها اول زماني وهذه السموات ليس لها اول زماني عند القوم فثبت بما ذكرنا
ان الاجرام البسيطة قبل المعجنة على الاطلاق المسئلة الثانية في بيان ان
الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام نقل الشيخ عن ارسطو ان من الاجسام
ما هي [illegible] وهي اما بسيطة من شأنها ان تؤلف منها الاجسام المركبة
واما بسيطة ليس من شأنها ذلك كل جسم يقبل التركيب عنه فمن شأنه
ان تفارق موضعه الطبيعي بالقسر وقد صح ان كل جسم هذه الصفة فهو
مبدأ حركة مستقيمة فكل ما ليس فيه مبدأ حركة مستقيمة فليس مبدأ للتركيب عنه
لنفسه قال رضي الله عنه فقد ثبت ان الاجرام الفلكية مستديرة
الحركة وثبت ان كل ما فيه مبدأ الحركة المستديرة فانه يمتنع ان يحصل فيه مبدأ
الحركة المستقيمة وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة المستقيمة ممتنعة عليه وكل
ما كان كذلك فانه لا يقبل الاخراق والتمزيق لان ذلك لا يحصل الا بالحركة
المستقيمة وكل ما لا يقبل الاخراق استحال ان يتألف عن اجزاء مختلفة بجسم
آخر حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الاجسام المركبة وذلك هو المطلوب
ولقايل ان يقول انه وان ثبت لكم هذا المطلوب الا ان مقدمات هذا الدليل
انما تجري في الفلك المحدد فما الدليل على ان سايب الافلاك فلانا تحكمون بهذا الحكم
على جميع الافلاك والكواكب فكان قائلا المسئلة الثالثة في بيان ان
الاسطقسات ما هي قال الشيخ من الاجسام البسيطة
وشبهه ويشترك في اوايل المحسوسات من النباتات واوايل
المحسوسات في المعادن خاصة ولهذا يوجد في جزء الاجسام المتفقة الحركة
جسم الاوعية كيفية مجردة وتدبير عن المطعومة والمزوقة والمشمومة
واوايل المحسوسات بالاختبار والملموسات بالجس والبايس والرطب وما سوى ذلك
فاما متكونة عنها او ازمة اياها اما المتكونة فمثل المزوجة عن شدة اجتماع

ل النفس قال رض عنه قد عرفت ان البسايط منها ما يتركب عنها
غيرها ومنها ما لا يتركب كذلك فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن غيره ويتركب عنه
غيره فيكون ما هيته مركبة من تينك احديهما سلبية وهو انه لا يتركب عن غيره والثاني
اضافي وهو انه يتركب عنه غيره وانما خصصوا لفظ الاسطقس بهذا المعنى لان الاسطقس
في اللغة عبارة عن الاصل والمبتدا لانه اصل على الاطلاق اذا لم يكن فرعا على
غيره ويكون غيره فرعا عليه اذ لو عرفت تشبيه الاسطقس فنقول تدعي ان
الاسطقسات لا تركبت الموجودة في هذا العالم ما هي هذه الاجسام الاربعة اثنان
منها ثقيلان وهما الارض والماء واثنان خفيفان وهما النار والهواء واعلم انه
انما يثبت لكل من هذه الاربعة من الاسطقسات لو ثبت انها لا يتركب عن غيرها فاذا
ثبت ان من كان هذا القائل انما يتركب عنها فلابد من اثبات جنبتي المقابلين
اما القائم الاول فانه لم يتكلم فيه اصلا ونحن جمع عظيم من القدماء ان
الاسطقس الاول اجزاء قابلة للقسمة الانفكاكية وهي في غاية الصغر وهي التي تسمى
بالجواهر الفردة ونحن ان هذه العناصر الاربعة انما تركبت عنها شيء اختلفوا فيه فمنهم
من يصير ان تلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالاجزاء التي يكون شكلها شكل المخروط
يكون نفاذة بذاتها الحاد فيتولد من اجتماعها النار والاجزاء التي يكون
شكلها شكل المكعب يكون ثقيلة فيتولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكالا اخر
للماء والهواء والافلاك ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء اذا اختلط بها حالا كما
كانت تلك الاجزاء لطبيعة مضطربة خفيفة ويكون راجحا قطعا نفاذة في الغير فيصير
حاره يابسة لا مغيب للحاسة اليه التفريق فيتولد عنها النار فان كان الحال المختلط
بها اقل فيتولد عنها الهواء ثم لا يزال ينقص من اجزاء الطبيعة الى ان يقل اختلاطها
اجزاء جدا فيتولد عنها جسم مكتنف لها فيكون ثقيلا ينقص الكثافة
اجزاءها ويكون ظلمانيا جدا ان اختلاطها لم يخالطها ويكون باردا راجحا انها لا يقوى
على الغوص والنفوذ فضلا ان تقلها فهذه صفات تلك الجهات
وقد ذكرت فيها اقاويل اخر سوى ما ذكرت القائلين والاستقصاء في نقلها والبحث
بالكشف عن المختارات فاما القائم الثاني وهو ان اجسام هذا العالم انما يتولد من
وجود ثلاثة من استمزاج هذه الاجسام الاربعة وكس من القدماء نازعا فيها فقال انكسا

فقال انكساغورس ان هيئات الطبايع لا يجوز ان يتركب بعضها من بعض
فوجب ان يكون في كل طبيعة اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الدماغ وكذا القول
في سائر الاجسام اذ ان تلك الاجزاء بعضها مختلط بالبعض فلاجل ذلك الاختلاط لا
يظهر تلك الطبايع فاذا انضم بعض تلك الاجزاء الى البعض ظهر جسم كثيف محسوس
مثل تلك الطبيعة فيظن ان اللحم حدث واخر حدث وليس الامر كذلك بل كان
كل واحد منهما حاصلا من تلك الاجزاء فلما اجتمعت ظهرت وهذا هو الذي ليس
باصحاب الخليط الذاهب الى انها ليست له وانما المذهب المختار عند ارسطاطاليس و
عند جالينوس وجمهور المتاخرين من الفلاسفة والاطباء وهو ان هذه العناصر
الاربعة لم يتولد عن غيرها ما سواها من اجسام هذا العالم فمتولدة عنها اما الاطباء
فقد ذكروا في هذا الباب كلمات قليلة اقتصر عليها فقالوا انا نجد في هذا العالم
والحيوانية متولدة عن هذه الاربعة ولم يدل دليل على كون هذه الاربعة متولدة عن غيرها
فالجزم يقتضي بانها هي الاسطقسات فنعرض هاهنا الى بيان هذه المقامين
المقام الاول وهو قولنا المعادن والنبات والحيوان متولدة عن تخاليط العناصر
الاربعة فالذي يدل عليه طريقة التركيب وطريقة التحليل اما طريقة التركيب
فهو ان ابدان الحيوانات متولدة من الدم ومن دم الطمث والمني انما يتولدان من
الدم وكانت الابدان متولدة من الدم والدم انما يتولد من الغذاء والغذاء اما حيواني
واما نباتي اما الغذاء الحيواني فيكون البحث عن كيفية تولده كالبحث عن تولد
الحيوان الاول ولا يتسلسل بل تنتهي بالآخرة الى الاغذية النباتية فالحيوان
انما يتولد من الدم والدم من الغذاء والغذاء اما حيواني او نباتي والنبات
انما يتولد من هذه العناصر الاربعة فانه اذا انضاف الماء بالارض وتوصل اليه الهواء الموافق
وتنايثه الشمس وسايد الكواكب تولد النبات فهذا الطريق عرفنا تولد هذه
الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن هذه الاربعة واما طريقة التحليل فهي
انا لو وضعنا قطعة من جسم حيواني او نباتي او معدني في القرع والانبيق وصلنا
عليه النار انفصل عن ذلك الجسم رطوبات مائية وانفصل عنه جسم بخاري
هوائي وبقي في اسفل القرع جسم ارضي ومائي وذلك يدل على ان ذلك الجسم كان
مركبا من هذه الطبايع فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل وهي الطريقة
التي عليها تعويل جمهور الاطباء ولقائل ان يقول في هذه الطريقة انما تتم واما
تكمل بالبحث عن امور احدها ان يعلم ان طريقة التركيب والتحليل هل تجري

الوطبة وايضا به سبق من الادلة على ثبوت القوى الطبيعية فيه يرجع الى حر والملاسة
الصبغية التي يلزم الوطبة فاجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة
ل لنقسطا قال رضي الله عنه قد عرفت ان البسائط منها ما يتركب عنها
غيرها ومنها ما لا يتركب كذلك فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن غيره ويتركب عنه
غيره ليكون ما يتركب من شيئين احدهما اسطقسيا وهو انه لا يتركب عن غيره والثاني
اصطاخ وهو انه يتركب عنه غيره وانما خصصنا لفظ الاسطقس بهذا المعنى لان الاسطقس
في لغتهم عبارة عن الاصل والمبتدا ان اصلا على الاطلاق اذا لم يكن فرعا على
غيره ويكون غيره فرعا عليه اذا عرفت تفسير الاسطقس فنقول ندعي ان
الاسطقسات لا مركبات الموجودة في هذا العالم هي هذه الاجسام الاربعة اثنان
منها ثقيلان وهما الارض والماء واثنان خفيفان وهما النار والهواء ونعلم انه
انما يثبت كون هذه الاربعة هي الاسطقسات اذا ثبت انها لا يتركب عن غيرها و
ثبت ان مركبات هذا العالم انما تتركب عنها فلا بد من اثبات هذين المقامين
اما المقام الاول فالشيخ لم يتكلم فيه اصلا ونحن جمع غفير من المتقدمين ان
الاسطقس الاول اجزاء قابلة للقسمة الانفكاكية وهي في غاية الصغر وهي التي سميها
بالهباءات ونعني ان هذه العناصر الاربعة انما تركبت عنها شيا اختلفوا في بعض
تفاصيلها مختلفة في الاشكال فالاجزاء التي بها النار شكلها شكل المخروط
بان تكون قاعدته بازاء الهواء فيتولد من اجتماعها النار والاجزاء التي بها الارض
شكلها شكل المكعب بان تكون قاعدته فيتولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكال اجزاء
الماء والهواء والافلاك وسيجيء بيان ان تلك الاجزاء اذا اختلط بها هواء كيس
كانت تلك الاجزاء لطيفة مضطربة خفيفة وبان تزاحمت لطافتها نفاذه في الغير فيصير
حاده اذ به معنى الحدة اذ الى التفريق فيتولد عنها النار فان كان الهواء المختلط
بها اقل فيتولد عنها الهواء شيئا فشيئا لا يتقبض هذا الاجزاء الى ان يقل اختلاط
الهواء بها جدا فيتولد عنها جسم مكتنز الاجزاء جدا فيكون ثقيلا منقبضا لاكتناز
اجزائها وبان تكون ظلمانيا لان اختلاط الهواء لم يخللها ويكون باردا لان انها لا تقوى
على القبض والنفوذ فضلا ان الهواء نقلها عن صفات تلك الهباءات
وقد ذكرت فيها اقاويل اخرى سوى ما ذكر لا حاجة الى نقلها لانها
باكثرها تخمينات واما المقام الثاني وهو ان الاجسام هذه الاربعة انما يتولد
ويحدث من امتزاج هذه الاجزاء الاربعة وكيف من الفقهاء نازعوا فيها فقال الكيس

فقال الكيس ان شيئا من الطبايع الاربعة اذا خلص عن سائر ما يمازجه في
فيها هذا اطلق عليه طبيعة الجزء واجزاء طبيعة الجزء وليكن ذلك الجزء
من الجسم الا ان تلك الاجزاء بعضها مختلط بالبعض فالجزء الذي الغالب
يظهر تلك الطبايع فاذا انضم بعض تلك الاجزاء الى البعض ظهر جسم كثيف صلب من
جنس تلك الطبيعة فيظن ان الجسم حدث والحق ما ذكرناه لان الامر كذلك لان
كل جسم يقبل صرف تلك الاجزاء فلما اجتمعت ظهرت وهذا هو الذي يسميه
باصحاب الخليط الذي لا نهاية له وهذا هو المذهب المختار عند ارسطاطاليس و
عند جالينوس وجمهور المتاخرين من الفلاسفة والاطباء وهذان هذا العناصر
الاربعة لم يتولد عن غيرها ما سواها من اجسام هذا العالم فيتولد عنه اما الاطباء
فقد ذكروا في هذا الباب كلمة فقالوا اما اناث هذا ان الاجسام المعدنية والنباتية
والحيوانية مثلا تعفن هذه الاربعة ولم يدل له دليل على كون هذه الاربعة متولدة عن غيرها
فالجزم فضلا بانها هي الاسطقسات فنعفر عما هذا الى بيان ان هذين المقامين اما
المقام الاول وهو قولنا المعادن والنبات والحيوان متولدة عن اخلاط العناصر
الاربعة فالذي يدل عليه طريقة التركيب وطريقة التحليل اما طريقة التركيب
فهو ان ابدان الحيوانات متولدة من المني ومن الطمث والمني انما يتولد من
الدم وكانت الابدان متولدة من الدم والدم انما يتولد من الغذاء والغذاء اما حيواني
وانما نباتي اما الغذاء الحيواني فيكون البحث من تحقيقه قولنا كما بحث عن قولنا
الحيوان الاول ولا يتسلسل بل ينتهي بالآخرة الى الاغذية النباتية فالحيوانات
انما تتولد من الدم والدم من الغذاء وجوه الغذاء ايضا وان ينتهي الى النبات والنبات
انما يتولد من هذه العناصر الاربعة فانه اذا انضاف الماء بالارض وصار الجزء الغالب
وثانيا الشمس وسائر الكواكب تولد النبات فهذا الطريق عرفنا تولد هذه
الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن هذه الاربعة واما طريقة التحليل فهي
انا لو وضعنا قطعة من جسم حيواني او نباتي او معدني في القرع والانبيق وطبخنا
عليه النار انفصل عن ذلك الجسم رطوبات مائية وانفصل منه جسم هوائي
وبقي في اسفل القرع جسم ارضي ومائي وذلك يدل على ان ذلك الجسم كان
مركبا من هذه الطبايع فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل وهي الطريقة
التي عليها تعويل جمهور الاطباء والعجب ان يقولوا ان في هذه الطريقة انا نتكلم وانا
نتكلم بالبحث عن امور لا نعلمها ان يعني ان طريقة التركيب والتحليل هل تجب

في الكلام انما هو فانا نعلم بيقين ان الذهب انما تولد في معدنه بسبب اجتماع اجزاء العناصر
ومن شاهد ان الذهب عند تحليطه النار عليه تجلى الى اجزاء الاجسام العنصرية و
كذا النقل في اليا قوت والياقوتة فاعتبار التركيب والتحليل في البعض لا يفيد الحكم
في الكل الا بسبيل الظن الضعيف وثانيها ان هذا الدليل وان تم بيان ان حرم
النار استقس لهذه المركبات وذلك لان تولد هذه المركبات من امتزاج
الارض بالماء والبخار انما يكمل بتاثير الشمس وسائر الكواكب فانها ان تدل طريقه
التركيب والتحليل على ان جرم النار يصير جزءا من اجزاء بدن الحيوان والنبات
والمعادن فذلك مما لا بحث عنه وقد بالغنا في شرح هذه المسئلة في الطب الكبير
الذي صنفناه وثالثها ان طريقه التركيب والتحليل انما يتم باثبات
المزاج وابطال قول اصحاب الخليط فهذا آخر الكلام في تقرير هذه الطريقة
واما ارسطاطاليس واتباعه فانهم سلكوا في اثبات ان الاسطقسات
التي هي هذه الاربعة طريقة اخرى وهي التي ذكرها الشيخ في هذا الكتاب وتقريرها ان
ثقال هذه الاسطقسات لا بد وان يكون موصوفة بكيفيات توجب حصول
الثقل والانفعال بيانه ان المشاهدة تدل على ان الاجسام البسيطة خالية
عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة واما الكيفيات المبصرة فالبسائط
خالية عنها اما النار فينقسم الدليل على انها غير ملونة واما كون الهواء كذلك
فظاهر واما الماء فاما ان يكون له لون او يكون لونه لونا ضعيفا واما
الارض فمن الناس من قال الارض الخالصة ليس لها لون ومنهم من سلم
ان لها لونا لكنا نعلم ان اللون لا يتغير على الفعل والانفعال الذي يوجب
حدوث الامزجة فثبت ان الكيفيات المحسوسة بالحواس الاربعة لا تاثير لها في
الباب فبقي ان يكون الكيفيات التي تتغير على هذا الباب هي الكيفيات الملموسة
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فاما سوى هذه الاربعة من الكيفيات
الملموسة فهي على ثلثة اقسام احدها ما هو كيفية خادمة بالمزاج وهي مثل اللزوجة
والهشاشة وهذه الكيفيات انما يحدث بعد حصول الامتزاج وكالمنشأ في الكيفيات
التي احكم حدوث الامتزاج وثانيها كيفيات حاصلة في البسائط لكنها لا تكون تابعة
لكل الاربعة المذكورة مثل التخلخل واللطافة فانهما تابعان للحرارة ومثل الانقباض
والكثافة فانهما تابعان للبرودة وثالثها الكيفيات المحسوسة الموجودة في الاجرام
البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الاربعة وهي مثل الثقل والخفة فانهما تابعتان

الكيفيتين المتوجهتين الفعل والانفعال والامتزاج هي الكيفيات المتوسطة بين
الثالث فثبت بهذا البيان المبني على الاستقراء ان الكيفيات الفاعلة للاسطقسات
الاول المعينة على الفعل والانفعالات ليست الا هذه الاربعة وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فثبت ان الاسطقسات الاول لا بد وان يكون حارة و
باردة ورطبة ويابسة وهو المطلوب * قال الشيخ فاذا تركبت
حصل من ذلك حار يابس وذلك هو النار وعرضها الصرف الذي هو جزء
من الشعلة والجزء الاخف هو الدخان وحار رطب وهو الهواء فانه لو لا انه حار لما كان
متخلخلا ينسل من الحلل والبرد الذي في اسفله بسبب ما يخالطه من اجزاء الماء الغالب
عليه عند قرب الارض وقوله حيث ينتهي شعاع الشمس المنعكس على الارض اعني
المسخن للارض او اشعاعها المجاور له عن قريب ثانيا فاذا انقطع كان حارا باردا
ثم هو حار صرف واما رطوبته فلانه اقبل الاجسام وانتقلها للاشكال واطوعها
عن الانفعال والانفعال وبارد رطب وهو الماء وراشك فيه وبارد ويابس وهو
يابس من الارض واما بردها فيدل عليه كثافتها وثقلها * لنفسر قال
رضي الله عنه هذا الفصل مشتمل على مسئلة * المسئلة الاولى لما ثبت ان الاسطقسات
لا بد وان يكون حارة وباردة ورطبة ويابسة فنقول الحرارة والبرودة لا
يجتمعان والرطوبة واليبوسة ايضا لا يجتمعان اما الحرارة فانها توجد مع اليبوسة ومع
الرطوبة واما البرودة فانها ايضا توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة فحصل بهذا الطريق
اربعة تركيبات الحار اليابس وهو النار والحار الرطب وهو الهواء والبارد
الرطب وهو الماء والبارد اليابس وهو الارض هذا هو الكلام المشهور وسنذكر
ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الباب لكن بعد الفراغ مما ذكرناه لما يلزم التنبيه
عليه في المسئلة الثانية اتفقوا على ان الهواء رطب والا فالرطوبة تذكر وتراد بها
السيلة وهي عبارة عن كونه بحيث ينسل التصاقه بالغير وبسهل انفصاله عما يغيره
وبهذا المعنى يكون الماء رطبا لان الهواء ليس رطبا بهذا المعنى فان الجسم بهذه
الحالة في جوم الهواء وتذكر ايضا وتراد بها اللطافة وهو كونه بحيث يسهل قسمته من قبل الاشكال
الغريبة ويسهل تركه لها قالوا والهواء رطب بهذا المعنى لانا نقول ان كانت
الرطوبة بمعنى هذا المعنى كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث
يعسر قبوله الاشكال الغريبة ويعسر تركه لها وبهذا المعنى هو الصلابة فلا نزعم
ان ان رياضة واليبوسة صارت بمعنى هذا المعنى وجب كون النار صلبة

كثيفة وباقية على حالها الغليظ والمبين فان النار الطف العناصر وارقها واسخنها
وآثارها خالصا فكيف يقال ان النار الصرفة يكون منبتة حاشة كالحجارة فالحاصل انا
ان فسرنا الرطوبة بالمائية كان العنصر الرطب هو الماء فقط واما الارض والهواء
والنار فهذه الثلثة يجب ان يكون يابسة واما ان فسرنا الرطوبة بالقابلية
وبالسهولة فيقال الاشكال كان العنصر اليابس واحدا فهو الارض فقط
اما الثلثة الباقية وهي الماء والهواء والنار فانها تكون رطبة ويكون ارطبها
هو النار ففي التفسيرين جميعا يبطل الكلام المشهور من انه يجب ان يكون
اثنان يابسين واثنان رطبين الى اذا التزم ملتزم ان الخالصة البسيطة
الصرفة يكون صبتة غليظة حاشية واثبت انه بعيد جدا والمسئلة الثالثة
نعمر ان الهواء جاز فيقال لهم انا نجد الهواء الذي على اقليمك الحال في غاية
البرد فاجابوا عنه بان سبب برد الهواء اجزاء مائية مجاورة يتدفع ويختلط بالهواء
فيبرد الهواء بسبب تلك الاجزاء فيقال لهم تلك الاجزاء المجاورة يكون اكثر في الهواء
الملاصق للارض فيجب ان يكون هذا الهواء ابرد من الهواء الذي يكون
على تلك الجبال فاجابوا عنه بان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض اوجب
سخونة الارض شد ان سخونة الارض يوجب سخونة الهواء الملتصق بالارض فاما
الهواء العالي الذي يكون على رؤس الجبال فان ذلك لا يتسخن الارض لا
يصل اليها فيبقى تلك الاجزاء البخارية المختلطة بذلك الهواء باردة ولا يصل اليها ما من
الارض المسخنة فلهذا السبب يكون ذلك الهواء في غاية البرد واعلم ان لنا في هذا
المواضع ابحاثا دقيقة ذكرنا غاية الملخص المشرفة ونكتفي هاهنا من
تلك الكلمات بسؤال واحد ومن اراد البحث الذي يكشف فيه الغطاء فعليه
البرد واليبوسة الذي لا يكون فيه شئ من المطر بل يكون الصحو التام حاصلا فيه
فقد البرد ولو كان سبب برد الهواء ما ذكرتم لكان الامر بالعكس والحال ان
عندنا في هذا الباب طريق آخر وهو ان يقال الجسم الملاصق للفلك يجب ان
يكون في غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية والجسم الذي يكون في غاية
البعد عن الفلك وهو الجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون في غاية البرد بسبب
انقطاع تاثير بسبب انقطاع تاثرات الحركة الفلكية عنه فالجسم الملتصق بالفلك
يجب ان يكون اسخن الاجسام والجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون
ابرد الاجسام اذا عرفت هذا فنقول السخونة موجبة للطافة والبرودة موجبة

للكثافة فلما كان اسخن الاجسام هو الجسم الملتصق بالفلك يجب ان يكون
الطف الاجسام من ذلك ولما كانت البرودة موجبة للكثافة وجب ان يكون
الجسم الحاصل في مركز العالم اكثف الاجسام وعلى هذا الترتيب يجب ان يكون
اسخن الاجسام والطفها هو النار والذي يكون تحت النار يجب ان يكون
اقل سخونة واقل لطافة من النار وهو الهواء والذي تحت الهواء يجب ان يكون
اقل سخونة ولطافة ومتى كان كذلك كان اكثر برودة وكثافة وذلك هو
الماء واما الارض فلكونها في غاية البعد يجب ان يكون ابرد الاجسام واكثفها و
اصلبها فهذا هو المختار عندي في هذا الموضع والاستقصاء في تفاريع هذا الباب
مذكور في الطب الكبير وفي كتاب الهدى والمسئلة الرابعة في احكام العناصر
وهي اربعة الحكم الاول الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك فهي النار
الخالصة البسيطة واختلفوا في انها هل هي نار محرقة او هي منبعث الحرارة
المحرقة وفرق من يقول بالطبيعة ان النار لما كانت خالية عن الكثافة
وجب ان يبعد اضيء الغايات في السخونة ليس لشئ انه تشتعل الحرارة
الفائرة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية المحرقة فلعل طبيعة النار
موجبة لاحد النوعين وليست لها صلاحية الجانب النوع الثاني الحكم الثاني
النار البسيطة المخالصة ليس لها لون بديل ان النار هي مالك الشعلة اعني
مع ان ذلك الاصل مدرك كالمحال وان النص والاكثر الايقاد فيه ضعيف لون
النار ولون الملون بحسب ما يراه من الابصار فلو كانت النار ملونة لوجب
ان يجب الابصار من افلاك الكواكب الحكم الثالث قال بعضهم كرة النار
ليست كرة تامة لان الحركة الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة بطيئة
والحركة الضعيفة لا توجب السخونة الشديدة الحكم الرابع ان تحت تلك الطبيعة
العالية من النار طبقة اخرى من النار وهي نار مخالطة بالاجزاء الارضية التي يتباعد
من الارض الى هناك ولو وصل هذه المواد الارضية اليها ولم تحملها الشهب وتذهب
الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله اذا تركبت حصل من ذلك جبال يابسة
وذلك هو النار فالمراد منه ظاهر واما قوله وخصوصا الصرف الذي هو جرم
الشعلة والجنس الاخف الدخان فالمراد ان النار المحسوسة عندنا ليست نارا
خالصة بل جرم الشعلة من النار واما الدخان فانه اجزاء ارضية مختلطة بالنار
واما قوله وجار رطب ومن الهواء فانه لولا انه جار لما كان مخلخلا يتصاعد الى

فالمراد منه بيان الدليل على ان الهواء حار وقولهم ان الهواء لا شكل له رطب.
فنعني كونه قابلا للاشكال التي الغريبة وتاركا لها بسهولة فهو ان كان باردا
كان مساويا للماء في الرطوبة والبرودة فيجب ان يكون مساويا له في تمام الماهية
ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الماء ولما ارتفع عنه وحيث رأينا الهواء
يرتفع بالطبع نستدل به على ان الماء مخالف له في تمام الماهية وانما يحصل منه التي لفة لو كان
الهواء حارا بالطبع واما قوله والبرد الذي في اسفله فسببه مخالطة من
الماء المجاور الغالب عليه عند قرب الارض فالمراد منه جواب السؤال الذي
ذكرناه وهو ان يقال لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب في احساسنا بالهواء
البارد فاجاب عنه بان هذا البرد انما كان بسبب انه مخلوط بالهواء البخارية التي
يصعد من الارض الى الهواء ومخلوط به واما قوله واما قاه حيث ما ينتهي شعاع
الشمس المنعكس عن الارض اعني المسخن للارض او ارتفاع ما يجاوره من قريب
ثانيا فالمراد منه ان غاية برد الهواء انما يكون في الهواء الذي يبعد من الارض بعد
الانتهاء الى ناشر الارض فان الارض تسخن بسبب استقرار الاشعة عليها فاذا
تسخنت الارض اوجبت سخونة الهواء المتصل بها الا ان ناشر هذا التسخين انما
يصل الى الهواء الذي يكون بقرب الارض فاما الهواء الذي يكون في غاية
البعد من الارض فانه لا يصل اليه ناشر الارض فلا جرم يبقى في غاية البرد بسبب
تصاعد الابخرة اليه واما قوله ثم هو اجاب صرف فاعلم ان حاصل هذا الكلام
يرجع الى ان الهواء ثلث طبقات احديها الهواء المتصل بالارض ومن حاله بسبب
ان سخونة الارض يدخل استقرار الاشعاع عليه يوجب سخونة الهواء المتصل
بها وثانيها الهواء الذي بعد عن الارض لكن تصاعد اليها الابخرة الكثيرة و
هي الطبقة في غاية البرد بسبب المسافة بكثرة الضباب وثالثها وهو الطبقة التي
هي اعلى طبقات الهواء وهي حارة بسبب الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة
واما قوله واما رطب فانه اقبل الاجسام واشدها للاشكال واطوعها
في الانفصال والاتصال فالمراد منه ان الهواء رطب لمعنى كونه سهل القبول
للاشكال الغريبة سهل الترك لها واما قوله وبارد رطب ومن الماء لذلك
فيه فظاهر واما قوله وبارد يابس وكل يابس من الارض واما باردها
فبذلك عليه تكاثفها وثقلها فانها ذات الارض يابسة باردة اما كونها يابسة
فظاهر واما كونها باردة فلاجتماع عليه بما فيها من الكثافة وبما فيها من الثقل

ولقائل ان يقول لما سلمتم ان الكثافة والثقل كان يجب ان يكون
كثيفه اصلا بل يكون في غاية اللطافة فلم كانت الطبقة المجاورة عن سطح الارض
بالاشتمال الغريبة وسهولة تركها وجب ان يكون الماء ارطب الاجسام في
انه لا ينقبل بذلك قال الشيخ وسكان الحار فوق
البارد وسكان البارد دون سكان الاقل برد او اليبس في البابين اشد
افراطا وجب ان البارد اليابس اثقل وكان ايابس احق بالنسبة
قال رضي الله عنه ان ارسطو والهند حكماء ان والماء والارض باردان وانهم
فوق سكان الماء والارض وذلك يدل على ان سكان الحار فوق سكان
البارد وايضا قد ذكرنا ان المقتضي للحرارة وهو الحركة الفلكية وكل ما كان
اقرب الى الفلك كان اولى بالحرارة وكل ما كان ابعد عنه كان اولى
بالبرودة فحينئذ يقتضي ان يكون سكان الحار فوق سكان البارد واما
قوله وسكان الابرد دون سكان الاقل برد فاعلم ان هذا هو الحق
الذي لا محيد عنه لانه لما كان الموجب للتفاوت في الحرارة والموجب للتفاوت في
البرودة وجب ان يكون ابرد الاجسام العنصرية ما يكون تحت الكل وذلك
يقتضي ان يكون الارض ابرد من الماء وهذا هو الحق عندنا الا ان
المشهور من كلام الشيخ ان الماء ابرد من الارض ولعله رجع عن ذلك المشهور
في هذا الكتاب فان قوله وسكان الابرد دون سكان الاقل برد كالصريح
في ان الابرد يجب ان يكون دون الكل وان يكون الاقل برد افوقه واما
قوله واليابس في البابين اشد افراطا فالمراد منه ظاهر وذلك لان اجزاء اليابس
من النار فوق كل العناصر واليابس الثاني وهو الارض تحت كل العناصر وذلك
هو المطلوب والفصل الحادي عشر في الاثار العلوية وهو مشتمل على
ثلثة اقسام القسم الاول وهو كالمقدمة الاولى في بيان ان
الاجرام الكوكبية مؤثرة في هذا العالم قال الشيخ وهذه الاسطقسات
منفعلة تنفعل للمؤثرات السماوية والمؤثر الظاهر فيها الشمس القمر
خصوصا فيما من رطب فيه رطوبة دخلها او زيادة وذلك كالنبات الملقح
ورقة وتنضج الفواكه والثمار واما الكل فيما فاقها حقه لكنها خفيه لا تتفطن
عليها بادي النظر قال رضي الله عنه انا نشاهد ان احوال
العالم السفلي تختلف بحسب اختلاف احوال الشمس والقمر وسائر الكواكب في

ان يكون اختلاف هذا العالم بالذات اما القسم الاول فنقول
اما ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف احوال الشمس فقد استقصينا فيه
في المقالة الاولى من السماء المكتوم واظهرنا لك الوجه ان بسبب قربها وبعدها من
سمت الرأس يحصل الفصول الاربعة وسبب اختلاف الفصول الاربعة لحصل احوال
هذا العالم واما ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف احوال القمر فقد ذكر
الشيخ رحمه الله ثلثة اولها اختلاف احوال المد والجزر في البحار بسبب اختلاف
احوال القمر في زيادة نوره او نقصانه نوره وثانيها ازدياد احوال الارمغة عند
ازدياد نور القمر واستقصاؤها عند انقاص نور القمر وثالثها اختلاف احوال الثمار
بسبب اختلاف احواله واما ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف سائر
الكواكب فاثبات هذا المطلوب يتوقف على مقدمات والاستقصاء فيه من كتب
في السماء المكتوم الا انا نذكر ها هنا نكتا لطيفة فاولها ان الشمس حيث ما كانت
في البروج الصيفية لزم ان كانت تلك البروج في الحر الحار ولو قارنها
في سنة باردة لم يلزم ضعف الحر في الهواء ولكن هذا السبب قد يكون ضعيفا في غاية
الحر وضعف احدهما قد يصلح الحر وذلك يدل على هذا المطلوب وثانيها ان هذا الكوكب
ينتج وبرائك ان الاضاءة حالما تتوجب السخونة ولو لا تأثير ضوئها في الليالي
والا لكانت الظلمة غالبة وثالثها اعتبار المباحث التي فيه يدل على ذلك فثبت
ان احوال هذا العالم تختلف باختلاف احوال البروج الفلكية واذا ثبت
هذا وجب ان يكون بها وراءها اما حالات الدور ان بعض الظن او الكلام
الشبيه بالمشغبين وهو ان النصف القابل لا يختص الا لاجل تخصيص الفاعل
وحصص المقابل لا كان الا بتسبيب الحركة الدورية وتمام تقرير هذا الوجه
مشهور في الحكمة ومذكور بالاستقصاء في السير المكتوم المسئلة الثانية في بيان
حقيقة الشتاء والصيف قال الشيخ الشمس اذا اشرفت
على حضيض الارض وصعدت في المخلد الترصد والمخلد الباب دخان
[illegible] قال رضي الله عنه ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح
الارض حدث سخونة في الارض ثم تنفع عنها ابخرة رطبة واجزاء بسبب اما
الرطوبة فهي البخار واما اليابسة فهي الدخان واختلف الناس في حقيقة
البخار والدخان فذكر ابو الحسن احمد بن سوار في ادب الكتاب الذي
صنفه في الهالة وقوس قزح ان كل واحد من هذه السطقسات يتحلل الى

الآخر وان ذلك المتحلل يكون في قال استحالة شيء بالجزء ما منه استحال
وسيلي ما اليه يتحلل وهو الذي سنذكره قال وتتركب هذه الكلام تصحيح
بان البخار شيء من الماء وغير الهواء وهذا باطل قطعا بل البخار اجزاء مائية
صغيرة مختلطة باجزاء هوائية صغيرة لحيث لم يتصف في الحس شيء منها احد
الاجزاء بمجرد شيء من الماء فالجزء الصغير الاجزاء المائية في الحس على التشبيه
فيرى كانه شيء آخر مخالف للماء والهواء مع انه في نفسه ليس الا الماء والهواء
المسئلة الثالثة في بيان كيفية تولد المطر والثلج والبرد قال الشيخ
واذا تصاعد صعد البخار وفي الوقت جزء في اخر البارد في الجو فتقطر
سريعا بعضها انفعد عما قبلها ان جمد السحاب وهو سحاب واذا اصعد
البرد الى نصف المسافة بعضه عنه سقط على ظاهره كالذي يسمع
واخر فيصعد المطر بردا التفسير قال رضي الله عنه البخار
الصاعد ان كان قليلا وحصل في الهواء الحار ما يحلله لم يحدث منه السحاب
اما ان كان كثيرا او ان قل لكنه لم يجد المحلل فاما ان يبلغ في صعوده
الى الطبقة الباردة من الهواء او لا يبلغ فان بلغ فاما ان يكون البرد هناك
قويا او لا يكون فان لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك البرد
فيصير سحابا واجتمع قطاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر
واما ان كان البرد شديدا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل
اجتماعها او بعد اجتماعها فان كان الاول انعقدت تلك الاجزاء الصغيرة
وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا وان كان الثاني وهو ان
يصل البرد اليها بعد اجتماعها فضرورتها قطرات كما كان البارد
بردا واعلم ان السبب في اختصاص نزول الرد بالربيع والى يقال هو
ان حرارة الهواء تبقى في ظاهر السحاب فتحقق البردة في باطنه و
حينئذ يقع البرد والجمود والقسم الثاني من هذا الفصل الكلام في الآثار
التي تظهر في الهالة الى قوس قزح واشتمالها قال
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان الكلام في هذا الباب لا يتخصص
الا بتقديم مسائل المسئلة الاولى في بيان ان الهالة وقوس قزح ليسا

مذهب اسمع انها من باب الخيالات وما وجد لها في نفس الامر واعلم ان
الخيال مهما تخيل بديا صورة شيء مثل صورة المرآة وظن ان تلك الصورة
حاصلة في المرآة مع انه ما كان الامر كذلك واعلم ان اثبات ان الهالة
والقوس قزح من باب الخيالات مبني على مقدمات المقدمة الاولى
في بيان ان الصور المرئية في المرآة ليس لها انطباع في تلك المرايا ما
يدل عليه وجوه الاول لو كان لها انطباع في المرآة لكان موضع
ذلك الانطباع خرما معينا من المرآة فوجب ان يرى جميع الناظرين تلك
الصورة في ذلك الخرم المعين من المرآة لعلمه ليس كذلك فانك ترى
نصف العالم في المرآة وانطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير محال
الثاني هذه الصورة لو انطبعت في المرآة لكانت اما ان تنطبع في سطح
المرآة اعني عمقها والاول باطل لانا نرى هذه الصورة من تلقاء
المرآة خارجا عن سطحها وفي عمقها حيث انك اذا قربت من المرآة تقرب
ان تلك الصورة قريب منك واذا بعدت منها بعدت تلك الصورة قد
بعدت منك وكل ذلك يدل على ان هذه الصورة غير متمكنة في سطح المرآة
والثاني ايضا باطل لانا نرى ان عمق المرآة لا يقبل الضوء فكيف تنطبع
منه الصورة الرابع ان سطح المرآة لو قبل فانما ارتسم فيه شبح المرئي
لحصل فيه فوجب ان يرى ذلك الشبح على قرب بمقدار بعد ما بين
العينين ومعلوم انه ليس الامر كذلك فانا نرى المرئي في المرآة على قرب
الذي هو عليه فثبت بهذا الوجه الاربعة ان الصورة المرئية في المرآة
غير متمكنة فيها المقدمة الثالثة في ابطال قول من يقول ان الانسان
انما يرى وجهه في المرآة لان شعاع عينه لما وصل الى المرآة
صارت المرآة مبدأ لان سطح المرآة فلما كان املس انعكس الشعاع
منه الى الوجه فحينئذ تصير الوجه قريبا بهذا السبب والذي يدل على فساد
هذا القول وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يحصل هذا
الانعكاس عند جميع الاجسام وذلك لان الجسم اما ان يكون سطحه
املس او خشنا فان كان املسا وجب ان ينعكس الشعاع عنه كما في
المرآة وان كان خشنا بسبب الخشونة ليس الا ان سطحا صغيرة اتصل
بعضها ببعض على الزوايا وايا ما كان فلكل ذي زاوية من سطح ليبست فيه زاوية

فيكون اما مساويا والا فتلك الزوايا اما ان تكون حادة او منفرجة او
قائمة والاحتمالات كلها محال فثبت ان كل سطح فهو على ذلك السطح من
سطوح ملساء فيجب ان يحصل عند كل سطح منها عاكس فانا نرى ان تلك
الشرط في كون السطح بحيث ينعكس عنه الشعاع انما كان سطحا كبيرا قائما
فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات شتى فيتفرق ذلك
الشعاع ويضمحل فيصل الابقاء نادرا بخلاف الاول بان الصورة الشعاعية التي
تخرج من العين يكون في غاية الدقة ويكون طرف كل خط منها في غاية الصغر
فاذا وقعت اطراف هذه الخطوط الشعاعية على السطح المرئي فانما يصل
دقائق اطراف كبيرة فيتمكن في كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية
اصغر بكثير من كل واحد من سطوح هذه الاجسام الزجاجية المدورة فانما
فوكان يجب ان ينعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح وحينئذ لم
يبق الامر كذلك على ما شاهد فقلها وعن الشاهد انها اذا وقعت على المرآة بقي
نصف العالم فيه فاذا نكسناها صفقا ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع عن
ذلك الجدار الى ما يحاذيه من هذا السقف الصغير فانعكس على ما يحاذيه
فاما ما وراء ذلك من الغرف الكثيرة فان شعاع العين لا يصل اليها ونرى ما
نصف العالم فاذا كان ذلك الغرف الكثيرة في شعاع العين بصورة في المضاف
فالغرف الحاصلة في شعاع العين عند كونه الا ان ذلك السقف الصغير الذي
كان في شعاع العين فثبت بهذا ان الذي يراه المرآة ليس الا ما وراءها الثاني
ان الشعاع اذا خرج من العين وانتهى الى المرآة ثم انعكس عنها الى الوجه
فاما ان يكون مماسا للمرآة الشعاع المنعكس او يجب ان يكون مماسا
عند الشعاع او يجب ان كان لا يجب فكيف ما كان فانه يلزم ضياع المحسوس
عند الشعاع وان كان مماسا وجب ان لا يحصل الابصار عند المرآة
الشعاع وان كانت المفارقة يوجب ان لا تكون تلك الصورة في سطح المرآة
الصورة معاينة الوقت الواحد فان قال الشعاع القائم على المرآة يقتضي رؤية
المرآة والشعاع الآخر الذي انعكس عن المرآة الى الوجه يقتضي رؤية الوجه
فنقول فهو هذا التقدير قد اختص بكل واحد من هذين الشعاعين حاسة
فوجب ان لا يرى ما عداه ان الشعاع الواقع على المرآة يرى المرآة والشعاع الواقع على الوجه يرى
واحد من العين لا يوجب ان يحصل الرؤية من هذين الشعاعين من عرو
والالزام الثالث انا نرى في سطح المرآة شيء وراءها ايضا بقي وهذا لا يحصل

على قول صاحب الاصل يتصل بصاحبه من الشعاع احدهما صار اليه بالاستقامة والآخر
بالانكسار من المرآة المرئي فيهما فعلى الخطين الشعاعيين قد اتصلا بالبصر
بالخواطر والشعاعات كل ما كان اجتماعهما وتلاقيهما على البصر الواحد اشد كان
الادراك اكمل واتقن عين الغلط وكان يجب ان يحصل الادراك على الوجه الواحد
فقط ولم يكن كذلك علمنا فساد قولهم المقدمة الثالثة اعلم ان الحكم بارتباط ليس
واصابه ينكرون القول بالشعاع واقاموا الدلايل المذكورة على فساد القول
بانطباع الصورة في المرآة فحينئذ لحاجتنا الى ان نذكر وجها ثالثا مغايرا لهذين
الوجهين فنقول الجسم اذا كان مضيئا وكان مضيئا مقابلة البصر السليم وحصل
بينهما هواء شفاف فانه تحدث في العين من غير ان يكون لذلك
الشيء تعلق بمن المرئي وبين شيء في الهواء الشفاف ويصل الى البصر بل يحدث ذلك
الشيء في العين اثناء عند حصول هذه الشرايط قالوا وهذه من الافعال الطبيعية
التي لا يحتاج فيها الى تأمل يتعلق به الفاعل والمنفعل بل يكفي فيها حضور الذات اذا
عرفت هذا نقول اذا اتفق بان كان الجسم ذو الشيء صقيلا تاديا الى العين
صورة ذلك الجسم اخر يستعين الصقيلة الصقيلة من العين بان يقبل
الصقيل صورة ذلك الجسم بل يكون تاديا صورته سيما تاديا صورة شايا ول
منه ومن العين على النسبة المخصوصة المذكورة وايضا يحصل الملك هيا الزان
يقال كيف يرى ما لا تعامل ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس بقية الا
انتصبوا الى ذلك ولم يلتفتوا على امثاله جمة وبالجملة فاذا عرفت هذا نقول
الاحكام التي حكمنا باعتبارها لاختلاف سراء قلنا ان رؤية الشيء في المرآة
ليست بخروج الشعاع من العين الى المرآة او قلنا على هذا الوجه الذي ذكرناه
ولحقناه واذا كان كذلك قال ابن سهل بان يذكر ان الخطوط الشعاعية
لكون ان الشعاع انما يحكم اذا عرفت هذه المقدمات نقول الله والقوس
كل واحد منهما جبال او قال يقوم انه امر حقيقي ثم قال ثانيا وقد اسطس
ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان منها لحيز مظلم في الهواء فيحدث
هناك من ضوء مستدير وسمي هذا المختلف وهذا الوسط بالمظلم لتجلد الغيم
ليست قوة شعاع القمر فيبقى الهواء شفافا فلا يرى بل يشتمل كالشيء المظلم
واعلم ان هذا القول باطل ويدل عليه وجهان الاول لو كان الامر كما قالوه
لكان قوس القزح في موضع معين من السحاب لكن ليس الامر كذلك فانه

رأها الذين يخلف مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب وانه يجب ان يحدث
اقطعا بكثير من جرم السحاب فمن المحال ان يحتفظ قوس القزح يختلف من
السحاب فنبت بما ذكرنا ان القوة والقوس ليست حقيقة لهايل فهاهنا باب
الجنايات المسئلة الثانية في تحقيق الكلام في القوة المشهورة ان القوة انما يحدث
بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى المحرم القمر قال الواجب ان يكون ذلك
الغمام موصوفا بشرايط احدها ان يكون صقيلا والثاني اعني هذا الشرط واجب
ان ينعكس البصر عنه وثانيها ان يكون اجزاء صغيرة جدا متصلة والثالث
ذلك لان المرآة اذا كانت في غاية الصغر فانها يقبل اللون ورابعها الشكل
واذا كبرت تلك الاجزاء ادت لون البدن ولم تؤد شكله وثالثها اختلاف الاجزاء
في لون البياض والسبب انها لو كانت مختلفة الالوان لكان المحسوس
لونا ممتزجا من لون المرئي ومن لون المرآة وعلى هذا التقدير فانه رابعها
الاحساس باللون الحاصل للمرئي وذلك انها ان لم يكون تدت
الاجزاء مختلفة الوضع والسبب في اعتبار هذا الشرط ان يكون الخطوط التي
بين البصر وبين الغمام كلها متساوية والتي ينعكس من هذه الخطوط التي
اليه كلها متساوية لانه اذا كان الغمام بهذا الوصف وكان البصر فوقه
وكان البصر لخفته حدث عند ذلك الخروطان كل واحد منهما متساوي الاضلاع
والزوايا راس احدهما البصر وراس الاخر اليه وقاعدتها الغمام ويكون هذه
القاعدة مشتركة بينهما فانا اذا فتقنا خطا خارجا من نقطة البصر الى البدن
على الاستقامة شفرضنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام ثلاث
كل واحد منها انعكس الى البدن فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية
قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورنا خارجا من البصر الى
البدن واضلاعها هي الخطوط التي من البصر الى الغمام والتي من الغمام الى
البدن وهذه الخطوط متساوية اعني ان الخطوط التي من البصر مشاركة بعضها
لبعض والتي من الغمام الى البدن متساوية بعضها لبعض واذا كان كذلك كان
الخط الخارج من المثلثات التي عند الغمام يكون دايرة اضطرارا فعلى
هذا الجهة يكون القوة دايرة فهذا هو تقرير القول المشهور في نهاية
عندي فيه اشكال اخذ وهو انه اذا كان تحت القتر غيم رقيق لطيف فانه
تظهر الالوان التي في جرم القتر لعسف بقوة الدامع القوي عرض للبصر

ان الحس بذلك الجسم الذي هو متوسط بين البصر وبين الكواكب
الحس انه انما انفعل عن المحسوس القوي ان الحس في ذلك الوقت بالمحسوس
للضعيف فانما احتمل الاحساس بعرض القوة وبضوئه اللامع امتنع ان الحس
بذلك الجسم رأى ذلك الموضع كما لو رؤية الشمس الى جرم القمر ورأتها
كالسواد المظلم فرأت الجسم الذي لم يكون متوسطا بين البصر وبين
جرم القمر فالبصر يحس به كالدائرة المحيطة لجرم القمر فان البصر احس
ورأى ذلك الجسم محسوسا اخذ اقوى ضوءا منه فالجرم يحس بذلك الجسم فان
الضوء اذا وقع على الجسم اللطيف الرقيق فانه يحس منه بالبياض فلهذا
السبب يحس بذلك الجسم كانه دائرة بيضاء محيطة بجرم القمر فهذا هو الوجه ظاهر
الاحتمال في امر الهالة هذه المسئلة الثالثة في القمر اذا وقع في خلاف
جهة الشمس اخذ مائية شفافة صافية وحصل وراءها جسم كثيف اما جبل
او سحاب مظلم فانا كنا الشمس في الجانب المخالف من الافق او قريبا منه
فانا اذا نظرنا الى القمر ونظرنا الى ذلك الهواء البعيد ذلك واحد من
اجزاء ذلك الهواء البعيد صقيل ويكون كل واحد منها في وضعها بحيث ينعكس
شعاع البصر عنها الى الشمس وكل واحد من تلك الاجزاء في غاية الصغر فلا يؤدي
الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة ووصف
الشمس والمسافة استدارة من القمر ان الاجزاء التي ينعكس عنها شعاع
البصر وقعت بحيث لو انا جعلنا الشمس مركز دائرة كان القدر الذي يقع
من تلك الدائرة فوق الارض يس على تلك الاجزاء فان كانت الشمس على الافق
كان الخط الحار بالناظر واليها في بسيط الافق وهو المحور فيكون عندئذ
بسيط الافق يقسم المنطقة بنصفين ويرى القمر نصف دائرة وكلما كان
الارتفاع اكبر كانت القوس اصغر المسئلة الرابعة في الشفيسات يجب ان
اسبابها القابلة واسبابها الفاعلة اما الاسباب القابلة فثلثة احدها ان يقبل
بقرب الشمس جسم كثيف صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس كما ان جرم القمر يقبل
في ذاته ضوء الشمس وثانيها ان يقبل ذلك الجسم ضوء الشمس في ذاته وتبعه
يؤدي خيال الشمس كما ان المرآة الكبيرة كما يؤدي اللون فقد يؤدي الشكل
ايضا وثالثها ان الجسم اذا تماسك وتشكل بشكل الاستدارة في الهواء
بحيث ما هو طبيعة الاجسام الرطبة وبلغ في صفوه الى كرة النار استعلت النار فيه

ومع استدارة الشكل فالجرم كان تشكله بتشكل الشمس [illegible]
تلك الدائرة كشفه فثبت اياما وليالي بل شهورا ولو وصل الى الموضع الذي تحرك
بدعيه الفلك فوق ايضا تحرك بالاستدارة وحصل له طلوع وغروب ووضع الجسم بايد
ان يكون العنصران الحيثيان غالبين فيه على الظلمة والكثافة
مدبرة واما الاسباب الفاعلة فهي اتصالات فلكية او قوى سارية
او انه سبحانه وتعالى يخلقها ابتداء وهو الاصح لما ثبت انه سبحانه وتعالى فاعل
مختار هذه المسئلة الخامسة في النيازك اجسام شبيهة بالكواكب تنقض في
لونها الى الحمرة كانها في جنبة الشمس شمعة وشعرة فقط وسميت بالنيازك
في الحس امتدادها اولا انها ربما كانت قطعا صغارا من دواب عظام قد
خرجت ميتة وثانيا ان مقام الشيوخ المحراب مستقيما واعلم
ان هذا ايضا ذلك مما يحدث عند كون الشمس في نصف النهار بل يوجد
عند الطلوع والغروب ان الشمس في ذلك الوقت تكون السحاب الرقيق في
الاكثر فهذا تمام القول في هذه المباحث ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
اما قوله وربما قام الهواء الرطب الحائل كالمرآة للنيازك على حسب المسامتات
فاعلم انا بينا ان هذه الحوادث الجوية كيف يمتنع ان يكون في حيز بعينه
كالمرآة لهذه النيازك وتقوله على حسب المسامتات فالمراد ان المسامتة
المعتبرة في تلك القوس فانها المسامتة المعتبرة في تحليل الهالة شرطه بين
الغمام متوسطا بين البصر وبين المبصر واما المسامتة المعتبرة في تحليل القوس
فهي مشروطة بكون البصر متوسطا بين المرآة وبين المرئي فظهر ان هذه
المسامتة واما قوله فلذلك حدثت حيالات ليس فيها قرح وسميات وبازك
وقد ذكرنا ان هذه الاشياء ليست موجودات حقيقية بل هي خيالات وقرار
المراد من كونها خيالات هو قال الشيخ واذا انتهى المقعر الى حيز
النار اشتعل فيه نار ثانية الاستقالة فانها تلتقط بسرعة واستحالة نارا
شديدة قوية كالمنطفئ وانما هو مستحيل نارا والنار الصرفة لا لون لها تامل
اصول الشعل حيث النار فعاينه تري مثل الحال يقذف فيه البصر حتى تحلل
بسرعة وبقي كان من تلك الكواكب ذوات الاذناب والذوائب والشعب فانها
استحكم ولم تشعل رويت علامات جمة هائلة في الجو فانها كانت مستقيمة رويت
كالقرنات والكلوات الغايبة المظلمة واقعة على جزء من السماء المقعر

[illegible] الى كرة النار استعلت فان كانت المادة لطيفة استعلت سريعا وانفلتت نارا صرفة وحينئذ يصير كالمنطفئ وذلك لان النار صرفة لا لزك لها واجتمع الشيء على ذلك بانا ندنيه اشتعل الشعر كانها خلاص نار مع العلم الضروري بان محرك حرة النار ومشعلها الاصلي هناك واما ان كانت تلك المادة كثيفة فاما ان يتم الاشتعال فيها او لا يتم فان يتم الاشتعال فيها وتبقى تلك المادة كالنار المشتعلة فيحدث منها الكواكب ذوات الاذناب والقلائب والشهب واما ان لا يتم الاشتعال فيها بل يبقيت تلك المادة كالجمر فروت علامات سفالة الى الارض وربما كانت المادة غليظة فاذا انطفأ الاشتعال بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفئة فترت كالحجارة الهابطة من السماء وفي بعض النسخ الشيء واذا بعد الرذيل في الجزء الذي فيه الاشتعال [illegible] قال رضي الله عنه السبب الاكثري في تولد الرياح ان الابخرة اذا تصاعدت فعند وصولها الى الطبقة الباردة اما ان يكسر حرها برد ذلك الهواء فحينئذ تنشق تلك الابخرة وتنزل فينفصل من تلك الابخرة الجزء الهوائي فيحدث الريح واما ان يبقى على حرارتها وكثافتها ابدا وان يتصاعد الى ان يصل الى الكرة النارية المشتعلة من حركة الفلك وحينئذ ترتفع على الصعود فان الحركة الفلكية التي لذاتها يتبع هذا الابخرة عن الصعود فحينئذ تتبع وتحدث الريح وهذا الذي ذكرناه من السبب المادي اما السبب الفاعلي فهو الله سبحانه اما ان يخلق القوى الروحانية او الحركات الفلكية او القسم الثالث من هذا الفصل الكلام في الاعداد التي يحدث على وجه الارض قال الشيخ وقد يحدث الخرز والدفنة اذا احتقنت في الارض ولم تجد مدخلا [illegible] والى فوق [illegible] لشدة حركة [illegible] يحدث به محرك الريح اعني الحباب فانه يحدث لشدة حركته صوت الرعد ونفيس شرارة او صاعقة اذا كانت غليظة كثيرة الدهنية قال رضي الله عنه الصاعقة والخرز والدفنة المتولدة تحت الارض اما ان يكون قطعة كثيرة او نارا كذلك اما الاول فنقول ان تولد تحت الارض تحاب وكان ذلك التحاب مرضوفا بصفات ثلثة فحينئذ حدثت العيون السيالة

اعلم ان كون تلك الحجرة كثيرة وثانيها كون تلك الحجرة [illegible] كل منها بحيث لو استنبع كل جزء منها جزءا آخر ومنها ان تكون الحجرة المرضوفة بهذه الصفات الثلثة فانه متى حصل العيون فان فاتت الصفة الثالثة حدثت فان فاتت الصفة الثانية فهو مياه القنى لانها متولدة من الحجرة لا تقدر على شق الارض فانها ان يتخذ التراب عند وصولها صادفت تلك الحجرة منفذا فاندفعت اليه بادنى حركة فان اضيف اليه ماء يسيل فهو ماء القناة واما فهو ماء البئر واما ان تولد تحت الارض دخان قوي كثير المادة وكان وجه الارض صلبا كثيفا عديم المسام فانه حاول ذلك الدخان الخروج ولم تتهيأ منه لكثافة وجه الارض فحينئذ يتحرك في فائه ويحرك الارض وذلك هو الزلزلة وربما كان في القوة الى ان يشق الارض وربما انفصلت تلك الدخنة نارا محرقة وحدثت الاصوات الهائلة ونظير حدوث هذه الاحوال عند تولد الدخنة تحت الارض حدوث الرعد والبرق عند الاخذ المتناعة [illegible] الشيخ واذا لم يبلغ تحدر الدخنة والدخنة المحتبسة في الارض ان ينفجر عيونا او تنزل بقنية احتقن على ضرب من الاختلاط مختلفة في الكم والكيف فحينئذ يتولد منها الاجسام الارضية فما كان منها مذوبا وترا مشتعلا مثل الذهب والفضة فانه يقال عليها المعاينة وما كان منها مذوبا ويشتعل كالكبريت والزيبق فانها تغلب عليها مع المعاينة العقابية وما كان منها مذوبا فانه تغلب عليه الارضية وما كان ينطرق فيه دهنية فاجل وما كان يذوب ولا ينطرق فانه قابلة لاذهبيه فيه وهذا اول ما يتكون عن هذه الاسطقسات [illegible] التنفس قال رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل الكلام في تولد الاجسام المعدنية واعلم ان هذا المعنى هو الارض المتولدة تحت الارض ان كانت قوية كثيرة لمادة حدث عنها العيون المنجرة والذي لك على ما سبق قدره وان كانت قليلة ضعيفة فحينئذ تبقى محتبسة في باطن الارض وتتولد عنها هذه الاجسام المعدنية واعلم ان القسم الصحيح لهذه الاجسام المعدنية ان نقول هذه الاجسام المعدنية اما ان تكون ترابية او حجرية او مائية اما الترابية فهي على اقسام ثلثة احدها الذئاب الذي ينطرق ولا يشتعل وهو كالاجسام السبعة وثانيها الذئاب الذي يشتعل ولا ينطرق وهو مثل الكبريت والزيبق وثالثها الذئاب الذي لا ينطرق ولا يشتعل وهو مثل الاملاح والزاجات

فانه يذوب وينحل بالرطوبات واما الاجسام المعدنية التي ليست كذلك فانها
فيها قد يكون رطوبة وقد لا يكون يابسة اما الرطبة فكالزرنيخ فانها ينقبل الذوب
مع النار في غاية الرطوبة واما اليابسة كالياقوت والزبرجد فانها لا يقبل
الذوب لغاية صلابتها ويتبين مما مجموع من هذا التقسيم ان اقسام المعدنيات ستة
فاما القسم الاول وهو الذي يغلب المطرق فهذا هو الذهب فانه رطب
جدا ممكن شديد الانتفاع النار على تفاوت احواله في ذلك فتارة يغلب
عليها مع الماية فيقبل الانطراق واما القسم الثاني وهو الذي يغلب
فيه ايضا رطوبة ويبوسة وذهنية ولكن المزاج غير مستحكم وواحله قوي النار
على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس وذلك هو الاستعال واما القسم
الثالث وهو الذي يغلب عليه الرطوبة فذاك لاستيلاء المائية على مزاجه ولكون
ذلك التركيب غير مستحكم الامتزاج واما القسم الرابع وهو الرطب الذي لا يذوب
ولا ينطرق فانسبب فيه استيلاء الجزء الرطبة على ذلك المزاج مع ان الامتزاج
بين الجزء الرطبة واليابسة محكما يقوي النار على التفريق واما القسم الخامس
وهو اليابس الذي لا يذوب كالياقوت وما شاكله فذاك لاستيلاء الجزء اليابسة
على ذلك المزاج مع ان الامتزاج بين الجزء اليابسة والرطبة محكما يقوي النار
على التفريق واعلم ان هذا الحكم ظني وصبانات وليس قطعيا بل اليقين
اليقين بل السبيل الى الحكم فيها الا على طريق الاولى والحالة بحسب الحدس والحسبان
ولنشرع الان في تفسير الفاظ الكتاب اما قوله منها ما يذوب ولا يستحيل مثل
الذهب والفضة فالغالب على الظن ان يقول لا ينبغي ان يقال ان
الذهب يذوب ولا يستحيل مثل الذهب والفضة فان الذي يذوب ولا يستحيل
احد هذا ما يتحد بالرطوبة كالملح والزاجات والثاني ما ينطرق وهو مثل الذهب
والفضة وايضا فقول القسم لا ينبغي ان يقال الغالب عليه المائية بل الغالب عليه
الرطوبة الذهنية ولو كان الرطوبة لما كان قابلا للانطراق واما قوله
وما كان منها يذوب ويستحيل كالكبريت والزيبق فان الغالب عليه مع المائية
الهوائية فهذا اقرب الى الصواب ومع ذلك فيجب ان يقال الغالب عليه المادة
الدهنية الا ان التركيب الحاصل بين مائيته من الاجزاء الارضية والاجزاء الدهنية
ليس تركيبا قويا وانما ضعف ذلك التركيب تعذيب النار على الاحراق والتفريق
واما قوله وما كان منها لا يذوب فانه غالب عليه الارضية فهذا ايضا فيه نظران

الذي لا يذوب مع انه ايضا ان يقال الغالب عليه الرطوبة [illegible]
سطرق فيه ذهنيه لجعله فيه نظران القسم الثاني من الذي لا يذوب
وعدم الذوبان واذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب ذوبان
الانطراق وعدم الانطراق هذا من اجزاء القسم المتقدم واما قوله وما لا
يذوب ولا ينطرق فانه خالصة ارضية فيه فيقال نظران من الاشياء التي
يذوب ولا ينطرق وما يذوب ويستحيل كالكبريت والزيبق مع انه سلمنا ان فيها مائية
وذهنية لم لا يجوز ان يقال الغالب عليها الارضية قال الشيخ
وهذا اول ما يتكون عن هذه الاسطقسات فاذا تركبت الاسطقسات تركبا
اقرب الى الاعتدال حدثت النبات وشاركت الجمادات في قوة المغذية
والتوليد ولها نفس بها استقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستقاء
النوع بتوليد مثل ذلك الشخص من نسبي قال رضي الله عنه اعلم ان
الاسطقسات الاربعة اذا اختلطت وامتزجت بان غلب طرفا وامتزاجها
مائة ثلثة فاولها ما يتم المعدنيات والثانية يقبل التي هي صفة المعدنيات
وهذا اول ما يتكون من هذه الاسطقسات وثانيها من تلك النبات فوق ذلك
ان الاسطقسات اذا ازداد تركيبها اقرب الى الاعتدال من التركيب
الذي حصل في المعدنيات حدثت النبات وهذا بين على انه كلما كان الاعتدال
في المركبات اكثر كان استعداده لقبول القوى الشريفة اتم فلذلك اولى
وفيه التفاتة حسنة الى ما في اول باب الحيوان وانما قلنا ذلك لان النبات
والحيوان تشابها قوي والتوليد فالامر ظاهر وذلك لان النبات والحيوان
متشاركان في الاغتذاء والنمو والتوليد واما قوله ولها نفس بها استقاء
الشخص بالغذاء وتنميته به واستقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص
فاعلم ان النبات والحيوانات مشتركان في حصول هذه النفس الثلثة وهي
الاغتذاء والنمو وتوليد المثل من الناس من يقول لا معنى للنفس النباتية
الا حصول هذه القوى الثلثة ومنهم من يقول بل النفس النباتية صورة
موجودة في جسم النبات تترتب عليها هذه القوى الثلثة وفوق النبات
بنائية هي نفس استقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستقاء النوع بتوليد مثل
الشخص مختلف الناس فيه [illegible] الشيخ وكل النفس قوة نباتية من
شانها ان تجعل جسما شبيها بالجسم الذي هي فيه بالقوة الى ان يكون شبيها

[illegible] الشيخ في اول الفواتح واوجبها للحيوان وبها يكون الحيوان حيوانا
من بين سائر الجواهر من الممتزج وهي قوة من شانها ان تحس بها الاعضاء الظاهرة
بالماسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة و
الخشونة وسائر ما يتوسط بين هذه وتدرك عنها بالانفعال قال رضي
الله عنه في هذا الفصل سائل المسئلة الاولى احتياج الحيوان الى القوة اللامسة
اشد من احتياجه الى سائر الحواس والذي يدل عليه وجوه الاول ان احتياج
كل حيوان حار من الحرارة والروحية لو زاد عليها او نقص عنها لما تم حياته والحكمة
في تخليق القوة اللامسة هي ان الحيوان اذا ادرك بقوته اللامسة ان الحر والبرد
اذا زاد في القدر اللائق لمزاجه فر عنه لئلا يفسد فالحاصل ان المقصود
من تخليق القوة اللامسة ان يتمكن الحيوان برا سطتها من جلب المنافع المكملة
ودفع المضار المهلكة فلما جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة اشد
من احتياجه الى سائر القوى الثاني ان القوة الملامسة حاصلة في جميع اجزاء
البدن واما سائر القوى فكل واحد منها مختص ببعض معين وذلك يدل على ان
الاحتياج الى حصول القوة اللامسة اشد الثالث انه متى بطلت القوة اللامسة
عن جميع الاعضاء فقد بطلت الحيوة وليس اذا بطلت سائر القوى فقد بطلت
الحيوة وذلك يدل على ان الحاجة الى اللمس اشد. المسئلة الثانية ظاهر كلام
الشيخ هاهنا ان المعروف بالاحساس منها هو المعلومات من هذه الاعضاء لان
قوله ومن قوى شانها ان تحس بها الاعضاء الظاهرة صريح في ان المعروف
بالاحساس من هذه الاعضاء هو ان ذكرنا في الفصل المتقدم ان ظاهر كلامه يدل
على ان المعروف بالادراك والتخيل هو جوهر النفس وبينا ان هذا لا يليق
بالذي ذكره هاهنا المسئلة الثالثة قوة اللمس لما تدرك شتى الكيفيات
فاذا حصلت المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة فان لم
يحصل هناك المماسة امتنع حصول هذا الادراك والذي يدل عليه الاستقراء وضرب
من القياس اما الاستقراء فظاهر واما القياس فلان هذا الادراك لم لم يتوقف
على حصول هذه المماسة يجب ان يكون شعورها بالكيفية القائمة بالمحل القريب
منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه ولكن ليس كذلك
فكيفية ما يدرك شعور ذلك الكيفية على ان المدرك قريب منه او بعيد والدليل

على ذلك لم يكن من الشعور بتلك الكيفية وجوب القرار بوجود ذلك المحل
بالقوة اللامسة فهذا دفع المضار لعلنا بينا انه لو قيل هذه المسئلة الرابعة
ظاهر كلامه هاهنا يدل على ان القوة اللامسة مدركة ثمانية انواع من الكيفيات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخفة والملاسة والخشونة وفي هذا الكلام
مباحث البحث الاول ان الحرارة هل تدرك انها كيفية يوجب تعريف المختلفات وجمع
المتشاكلات قال المسنا الجسم الحار فهذا الذي يدركه حس اللمس لعد افتراق
الداخل المختلف واجتماع الاجزاء المتشاكلة او كيفية زائدة على ذلك الامر فيه مستبقى
ويمكن ان يقال الشعور بعدم والعدم لما كان محسوسا والحرارة محسوسة فالحرارة
كيفية زائدة على ذلك الشعور البحث الثاني ان خاصية البرد تجذب الحس و
انطباقه واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه اذا ورد الماء على يوجب نوع جذب
قلت ام كثف والتحريس بطلان ذلك القوة الحساسة فيتبع حاصل الامر الى ان
البرد مانع من الاحساس فكيف يقال البرد كيفية محسوسة بل يجب ان يقال
انه اذا حصل البرد منع من الاحساس فعدم الاحساس لما حصل بعد حصول
الاحساس يظن به انه احساس كما ينتقل من الضوء الى الظلمة فانه يظن انه
يرى الظلمة وليس الامر كذلك بل رؤية الظلمة لم يعقبها عدم الرؤية فكذلك
هاهنا البحث الثالث قد ذكرنا ان الرطوبة عندهم متشابهة بكون الجسم بحيث
لا مانع فيه من قبول الاشكال المختلفة وارتسام كل واحد منها عند زوال ما
منع المانع والعدم لم يكن في الحقيقة محسوسا وانما فسروا بكيفية
كيفية وجودية الا انها اشياء محسوسة والدليل عليه ان الهواء الراكد اذا كان
خاليا من الحر والبرد والحركة والهبوب فانه يظن انه خلاء وعدم محض اي ان
يقوم البرهان على ان الخلاء ممتنع ولو كانت هذه الكيفية محسوسة لكنا نعلم بالضرورة
ان هذا ملاء لا خلاء وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان هذه الكيفية ليست محسوسة
ولهذا السبب قال الشيخ في كتاب القانون في فصل الاسطقسات في بقي بخطاء
انه المخصوص بطبيعة اذا خليت ولم يوجد مانع يمنعها عن الاثر ظهر عنه برد محسوس
وحالة يبس رطوبة فحكم على البرد بكونه محسوسا ولم يقل في الرطوبة انها محسوسة
بل قال وحالة يبس رطوبة هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الاشكال اما
اذا فسرنا بالبلة وبسهولة الاتصال بالغير فهاهنا لم يدعوا انها كيفية محسوسة
واما اليبوسة فانها عبارة عن كون الجسم غير قابل للاشكال الغريبة بسهولة

[illegible] الملاسة والخشونة لمشعورها بالصلب من حيث هو صلب مع انه
لا ينفك عن اللين وهذا يدل على ان الشعور بالكيفيه وجودية واما ان قولنا
انه لا يشعر الا بالتفاوت باللين وبتقييد التفاوت فانه لا يشعر انفصاله عن ذلك اللين
فهذا ايضا اشارة الى حالة عدمية فنحن انه على التقديرين فانه يصعب القول
بان اليبوسة كيفية محسوسة واما الملاسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من
باب الوضع فان الاجزاء المفرضة في ظاهر الجسم ان كانت متوافقة متناسبة
كان الجسم املس وان كانت منتشزة الى اجزاء بعضها ارفع وبعضها اخفض
فحينئذ يكون الجسم خشنا فعلى هذا سبب الخشونة الزاوية وكان هذا من باب
الوضع لا من باب الكيفية * المسئلة الثالثة اختلف قوله في ان القوة الذائقة
اهي قوة واحدة ام قوى اربعة والذي يميل اليه انها اربع احداها القوة الحاكمة
في الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة في الرطوبة واليبوسة الثالثة الحاكمة
في الثقل والخفة والرابعة الحاكمة في الملاسة والخشونة واما ذهب الى اثبات
هذه القوى بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالقوة الواحدة يجب
ان لا يدرك بها الا اضافة واحدة ونقايل ان يقول هذه القوة التي تدرك
هذه المضافة هل تدرك الصفتين اللتين حكمنا عليها بتلك المضافة ام ما ادركها
فان ادركت شيئين مختلفين فلا يجوز ان يدرك ثالثة ورابعة ازيدا وان لم
يدركها فهذا محال لانها اذا لم يدركها فكيف حكمت بكون احدها مضادا للاخرى

[illegible]

[illegible] فيه سايل المسئلة الاولى انه يبنى على الاصل
الاول ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه من القوة اللمسية ذكر حقيقته
قوة الذوق بعرفك * وهذا يدلك على ان اشد القوى احتياجا للحيوان اليه بعد
اللمس من الذوق والا لما كذلك وتقريره وهو ان بدن الحيوان مركب من جسم
حار رطب والحرارة اذا عملت في الرطوبة اصعدت الابخرة وعند صعودها يضعف
التركيب فاذا وانى الى عليه ذلك الضعف انقضى الى الهلاك واذا كان فلابد من
تدارك ذلك الضعف بشيء لجبره ويقوم بدل ما يتحلل منه وذلك من الاغذية
والاغذية انما يكمل بقوة الذوق فاذا اللمس في دفع الضار المهلك وتاثير الذوق
في ايراد النافع الضروري وهو الذي لدوامه ورود لهلك الحيوان واما تاثيرا بعد
الحواس في ايراد النافع الضروري فليس بضروري فثبت ان اشد القوى للحيوان
احتياجا

اليه بعد اللمس هو الذوق * المسئلة الثانية المدرك بقوة الذوق هو
الطعوم لنتفق وذلك لان القوة الفاعلة لهذا الطعم اما الارة او اليبوسة او الكيفية
المتوسطة بينهما والقابل لهذا الطعم اما الجسم اللطيف او الكثيف او المعتدل
ولنجعل من ضرب ستة في ثلثة لتتفق فاذا كان الطعم لتفقة فاذا وقعت
في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف حدثت الحرافة وفي المعتدل حدثت الملوحة
واذا زدت عملها في الكثيف حدثت العفوصة او في اللطيف حدثت الحموضة او في المعتدل
حدثت القبض وبذلك قال المفاكهة التي يتناولها بالاكل في اول الامر عفصا
ثم قابضا ثم حامضا وذلك لسبب ان المادة يكون غليظة فيحاول اللسان قبولها
عفصة ثم يلطف قليلا فيصير قابضة ثم تكمل لطافتها فيصير حامضة ثم يتوالى احتراقها
عليها فتنقلب الى الحلاوة واما المعتدل فان عمله في اللطيف حدثت الدسومة
او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت لتفاهة اذا عرفت هذا فقل
لراشد ان هذا الذوق يشتمل على ادراكات لمثيثة فانه اذا حصل مع الطعم حرافة و
اسخان فهذا مخصوص فانه يحدث المرارة فان حصل تفريق مع سخان فهو
الحموضة وان اوجب تكثيفها فهو العفوصة فهذه احوال اللسان اما معلوم
واما انه هل حصلت احوال زايدة على الاحوال المذكورة فالظاهر انه كذلك وان كان
الاحتمال فيه قايما * المسئلة الثالثة ان قوله وعصوها اللسان يحتمل ان يكون
المراد ان محل القوة الذائقة هو اللسان ويحتمل ان يكون المراد ان محل
هذه القوة الذائقة هو النفس واللسان كالة لحصول هذا الادراك لجوهر
النفس وهذا الثاني هو الحق * المسئلة الرابعة انه هذا الادراك في الحقيقة ليست
بالسان بل بالعصبة الواصلة بين الدماغ الى اللسان ولشيخ تلك
العصبة ذكر في كتاب الشرح * قال الشيخ [illegible]
وعصوها حيال من الدماغ في مقدمة بنيمات الخلف الذي التقسيم
قال رضي الله عنه هذا ما يدل المسئلة الاولى اما ان اشد القوى
احتياجا اليه الحيوان هو اللمس ويليه الذوق فدليل امر معلوم فلنا الثانية
فلنا تثبت بالدليل بتقدم بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه مع
ان الشيخ ذكرها لفظة ثم وهو المسئلة الثانية اعتقادي ان القوة الشمية
زايدة ان في مقدم الدماغ شيئتان خلقتا لهذا الشأن ونقايل ان يقول ما
الدليل على ذلك ولم لا يجوز ان يقال ان محل القوة الشامة جسم الدماغ

وهذا هو الذي يدل عليه ان عند فساد مزاج هذا الموضع من الصماخ
تبطل هذه القوة وان بقيت سائر الاعضاء سليمة وذلك يدل على ان آلة هذه
القوة هي هذا العضو والمسئلة الثالثة الاستدلال على انه ما لم يصل هواء حامل
لتلك الرائحة الى الصماخ فانه لا يحصل هذا الشم ثم ها هنا بحث وهو انه هل يكفي
في حصول هذا الادراك بكيفيه ذلك الجسم من غير ان يختلط به شيء
من اجزاء ذلك الجسم او لا بد وان يختلط بذلك الهواء شيء من الاجزاء اللطيفة
لذلك الجسم الاظهر هو هذا القسم الثاني وقال الشيخ شرفه السمع
وهي مشعر الصوت وعضوها العصبة المفرشة على سطح باطن الصماخ
انتهى قال رضي الله عنه فهذا ما يدل المسئلة الاولى في بيان ماهيته
الصوت وبيان المقتضي لوجوده اما ماهيته فهي هذه الكيفية المدركة بحس
السمع واذا كان هذا الادراك اقرب الادراكات واظهرها فحينئذ يمتنع تعريف
هذه الكيفية بشيء اظهر منها واما بيان المقتضي لوجوده فقد قيل سببه التموج
لهواء وانا نشعر بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة
بتموج الماء وسبب التموج اصطكاك عنيف وهو القرع او تفرق عنيف وهو القلع
واما اعتبرنا العنيف لانك لو قعرت حصيرا لم تسمع لها صوتا بقرع لين لم يحدث الصوت
وكذا في القلع واما جعلنا كل واحد منهما مفيدا للتموج اما في القرع فلان القارع لقوة
الهواء الى ان يتخلص من المسافة التي بينهما القارع الى ما وراءها بعنف
شديد وكذا القالع شديد التفريق فانه يلزم من حدوث القرع او القلع على
كيفية مخصوصة حدوث الصوت ايضا على كيفية مخصوصة فاذا ادى ذلك
التموج الى سطح الصماخ ادى ذلك الصوت المخصوص معه اليه فيحصل
السماع والذي يدل على انه لا بد من وصول هذا الهواء المتموج الى سطح
الصماخ هو ان الاذن اذا كان على المنارة فان صدته ميل من جانب الى
جانب عند هبوب الريح ومن اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فيه
ووضع فمها الثاني على صماخ انسان وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمعه دون
سائر الحاضرين واذا ثبت من البعيد انا نضرب الناس على الجملة وانا
الزنبة قبل سماع الصوت والمسئلة الثانية قال قائلون انه قد
يحصل الادراك الصوت بلا مسكة بل الثاني ويدل عليه وجهان الاول
ان حامل كل واحد من الحروف المسموعة اما كل واحد من اجزاء الهواء

وكان يجب فيمن تكلم بكلمة واحدة ان يسمعها السامع مرارا بعدد اجزاء
تلك الكلمة اي في الهواء اجزاء كثيرة من الهواء كل واحد منها حامل لتلك الكلمة اي
بمجموع ذلك الهواء فكان يجب ان لا يسمع الكلام الا بعد سماع واحد من ذلك
المجموع وايضا دفعة الا اي سامع ولعله وانه يلزم ان لا يسمع ذلك الواحد
ذلك الكلام الا نادرا لانه من البعيد ان يقع ذلك الهواء الحامل عليه ذلك الشكل
الى ان يصل بكليته الى صماخ انسان واحد الثاني قد يسمع السامع كلام غيره
وان كان بينهما الجدار وايضا ان يقال الهواء الحامل لذلك الصوت يتفرق
في سائر اجزاء ذلك الهواء اذا صدم الجدار لم يبق ذلك الشكل الذي كان حاصلا
حاصلا للصوت المخصوص فعند خروجه عن المنافذ وجب ان لا تبقى كيفية
تلك الحروف المسئلة الثالثة قال بعضهم الصوت هو دلك في الخارج
بدليل انه يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج لتلك العصبة الحاملة لقوة
السمع فيقال في ابطال هذا اذا سمعنا الصوت عن قرب جهته ولو انا ادركناه
حال وصوله الى صماخ الة الادراك التي منها وصل الينا كما انا نعلم حس
الملموس بالملموس الحاصل وصوله الينا لم يدرك بالحس ان الملموس من اي جانب جاء
قال الشيخ ثم قد ابصر في مشعر الرواك وعضوها الوصية
الجليدية في المقدمة السفلى قال رضي الله عنه هذا الكلام ظاهر وهو
مشعر بان محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية الا ان الشيخ ذكر في كتاب
الشفا ما يخالف ذلك قال في الفصل الذي يذكر فيه سبب رؤية
الشيء كثيرين ان الحق ان شيء البصر اول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة
الجليدية الا ان الابصار بالحقيقة لا يكون عندها وانما الان الشيء الواحد يرى
شبيها بان له في الجليدتين سخصين فانا اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن
هذا الشيء يتادى في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب والقوة
الباصرة حاصلة عند ذلك الملتقى فهذا الكلام يدل على ان محل القوة الباصرة
ليس هو الرطوبة الجليدية قال الشيخ وكل واحد من الاشياء
التي يحسها الحس يتادى اليها اما الملموس فبالتماس بلا واسطة عند الرطوبة
باللحمانية واما المطعوم فبتوسط الرطوبة قال الشيخ
رضي الله عنه قد ذهب الشيخ ان الادراك عبارة عن حصول مثال المدرك
في المدرك فالحس انما يحصل عند تكيف العضو الحاس بالكيفية الملموسة

والمشهور انما يحصل عند تكيف العضو الملائم بالكيفية المذوقة شان مدركه
مخالف فثانية تنقل الى المدرك نفس حصول تلك المابهية وثالثة تنقل الادراك
حالة اضافية يحدث عند حصول تلك المابهية وثالثة تنقل الادراك حالة
اضافية يحدث عند حصول تلك المابهية في المدرك وفي هذا الموضع ابحاث
وقفنا عليها في شرح الاشارة قال ـــــ الشيخ وقد غلط من ظن
ان الابصار يكون لخروج شيء من البصر الى المبصرات لما قدمنا فانه ان
كان جسما امتنع ان يكون في بصر الانسان جسم يبلغ مقدارا ان يلاقي نصف
كرة العالم ويبسط عليها قال ـــــ المفسر ـــــ قال رضي الله عنه اعلم ان
احدا لا يقول ان الابصار عبارة عن خروج الشعاع من العين وذلك
لان الابصار من جنس الادراك والشعور وخروج الشعاع عبارة عن
حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان والعلم الضروري حاصل بان
ماهية الادراك والشعور مغايرة لماهية الحركة والانتقال اذا عرفت هذا
نقول من الناس من يقول ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط
بخروج الشعاع من العين ومنهم من يقول انه مشروط بان يحدث من
الضوء الذي في العين كيفية نورانية في الهواء المتوسط بين الرائي وبين
المرئي ومنهم من يقول انه متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي
حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء فانه يحدث صورة مشابهة لصورة المرئي
في الرطوبة الجليدية وحينئذ يحصل الابصار ومنهم من يقول لا حاجة الى
حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية بل المرئي اذا كان حاضرا
وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط كانت حاصلة فانه يحصل الادراك
ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ولا الى حدوث صورة المرئي في العين
اما القول الاول وهو ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين فهذا
ايضا يحتمل وجهين احدهما ان يقال الابصار مشروط بان يخرج الشعاع من
العين ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي والثاني ان يقال الشرط هو ان
يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئي وحينئذ يصير
الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي سببا لحصول الابصار وهذا هو قول
اكثر المحققين من القائلين بالشعاع فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا
الباب اما الشيخ فانه ابطل بما سيأتي مذهب القائلين بالشعاع بالوجه
الاول وهي ان هذا الشعاع الخارج من العين اما ان يكون في غاية الصغر
او لا يكون كذلك فان كان الاول فمحال لان الشعاع الخارج
من العين لو كان في غاية الصغر لما كان قادرا على ادراك المبصرات
البتة لان الجسم الصغير انما يمكنه ادراك الشيء الصغير لو كان
ذلك الشيء في غاية القرب منه ولا يمكنه ادراك الشيء البعيد
وبالعكس واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الشعاع حين ما كان
في العين كان صغيرا لكنه اذا خرج من العين انبسط وعظم فقد زال
الوجه الرابع وهو ان هذا الكلام انما يتوجه على من يقول شرط حصول الابصار
خروج الشعاع من العين وانتقاله بالمرئي فاما من لا يقول بذلك بل يقول
شرط حصول الابصار خروجه من العين وانتقاله بالهواء المتصل بالمرئي
فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة فانه يقول الشعاع المخروج من العين فما
ان كان في غاية القلة بحيث ان شرط الابصار خروجه من العين واتصاله
بالهواء الذي يتصل بالمرئي فهذا الكلام لا يرد عليه بما اورد لان هذه البنية
تسقط ذلك الكلام بالكلية لا يقال فاذا كان حصول الابصار مشروطا
بان يخرج الشعاع من العين ويتصل بما هو حاصل في الهواء الذي
بين الرائي وبين المرئي من غير حاجة الى ان يخرج هذا الشعاع القليل من
العين فلم لا يقول ان هذا الكلام ليس مستدركا على من يقول بالشعاع

[illegible] هذه المسألة [illegible]
[illegible] الثانية [illegible] السؤال الثاني ان المدرك للمتصورات
[illegible] والتصديقات أهو نفس أم القوى جواب واحد ليس لها
[illegible] العاقل حتى تقال صاحب المتصورات شيء وصاحب التصديقات
[illegible] أذن أو اثبت هذا تنقل المتصورات ادراكات واما التصديقات
[illegible] عبارة عن تركيب تلك المتصورات تارة وتحليلها اخرى شان هذين
[illegible] ينتقل بها جوهرها نفس من غير تقديم التركيب والتحليل فيه فاذا فاز
[illegible] بالحيات فهو ادرك مثله في الجزئيات هذه المسألة الثانية زعمت
[illegible] هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة واذا استعملها الوهم سميت
[illegible] متخيلة واقول بحسب هذا الشك الاول ان العقل اما ان يمكنه ادراك
[illegible] هذه الصور الجزئية او لا يمكنه ادراكها فان امكنه ادراكها -
فحينئذ ينتقل تلك المدرك لها من العقل هذه القوة التي اثبتها ويحيل هذا
[illegible] التقسيم امكنه اقامة الدلالة على اثبات هذا التقسيم وان لم يكن لا يمكنه
ادراكها فحينئذ يكون العقل عاقلا عن هذه الصورات فكيف يمكنه استعمال
هذه القوة في تلك الامور التي لم يكن له فائدة عنها بالكلية البحث الثاني وهو
ان قد تكلم انه اذا استعملها الوهم سميت متخيلة اعترف منكما بان الوهم
يستعملها واستعمال الوهم لها فعل وكل فعل فهو مدرك لتلك المعاني الجزئية
انفعالية وحينئذ فقد سلمتم ان الوهم مدرك للفعل والانفعال معا واذا -
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المدرك لهذه الامور بعينها هو الوهم
نفسه فحينئذ لا حاجة الى اثبات هذه القوة المسألة الثالثة قال صاحب قوله
وعضدها الرومية التي وسط الدماغ تتفقان اما رومية فقد تقدم تصفيتها مذكورة
في كتاب التشريح واما معرفة ان هذه القوة هناك لم يتم حصول الثقة
في هذا الموضع اخذ في اقامة الدلالة على اثبات هذه القوة وقد تقدم الكلام على هذا الاستدلال -
قال [illegible] واما الكلام
على الدلائل التي تمسك بها في اثبات هذه القوة فقد تقدم انا بينا انا لا نسلم
انا نقول صور المحسوسات انه يمكن ادراكها على وجه جزئي فكذلك -
يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا المعاني الجزئية التي بها الاشخاص المحسوسة

[illegible] هو عبارة عن التركيب والتحليل [illegible] صورها في الخيال فقد يمكن
[illegible] صورها اضافة الحيات فان جملة الحدود والرسوم مركبة عن تصورات
كلية مجردة فحسب ان ادراك الصور وادراك المعاني وتركيب المعاني
يحتمل حصولها في الجنيات فقد يعقل حصولها في الحيات فان لم يتسع
استعدادها الا لصور ثلثة في قوة واحدة فلم لم يجز ان يتسع باستعداد هذه
الصور الثلثة في الجنيات الى قوة واحدة وان امتنع استعدادها الى قوة واحدة فكيف
يمكن باستعدادها في الحيات الى نفس هذا العقل مع انه في ذاته شيء واحد ليس
فيه تركيب البتة فثبت ان هذا الكلام محتمل قال الشيخ والحس المشترك
يحتاج ان احافظ على الخيال واحفظ في كل شيء بقوة غير قوة العقل
ولو كان احفظ بقوة العقل لكان العاقل اذا شغل بالعقل لا يمكنه ان يتخيل
قوة ثالثة وليست له قوة حافظة النفس قال رضي الله عنه ان
هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه ايضا فهو قد ذكر ان الخيال قوة -
العقل وليست له قوة الحفظ فنقول ان البصري الكلية ذكر الدلائل الموجبة
لاثبات قوة الحفظ فلا يلزم من كون الممكن [illegible] كذلك في سائر
المواضع واما ان نذكر الدليل ونرجع الى [illegible] العقل والحفظ
اثنان مختلفان يشتمل صدورهما [illegible] واحدة [illegible] الذي
حكما عليه بكونه حافظا [illegible] حكما عليه بكونه عاقلا [illegible]
ويلزم منه [illegible] قال [illegible] والقوة المتخيلة
في صميمها دوام [illegible] ما يغلب وحبسناه محاكيات الاشياء باشباهها
اخذ دها فتارة تجاري المزاج لمن يغلب عليه السوداء فتخيل صورا سوداء
او محاكاة [illegible] او محاكاة اشكال [illegible] النفس -
قال رضي الله عنه المراد منه ان من خواص القوة المتخيلة تشبيه الشيء
اما بشيء اخر بعضه اما التشبيه بالشبيه فان الرجل اذا استولى على مزاجه
الخلط السوداوي فانه يرى في منامه الصور السود واما التشبيه بالضد
وكذا في بعض المنافيات انها يعبر بامثالها وبما اخذ الكلام في القوة الباطنة
المذكورة [illegible] الفصل الخامس عشر في القوة المحركة الحيوانية -
قال الشيخ واما القوة المحركة فهي مبدأ انقداح الاعضاء بوسط

[illegible] رضي الله عنه اعلم ان قوله
[illegible] فيه الا بتديل لفظ بلفظ فانه ابدل
[illegible] اعضاء والحركة بالمداد والحركة بالنهاية في اشكال الاعضاء فهذا الكلام ليس فيه
[illegible] وبيان بل ليس فيه الا تديل لفظ بلفظ واما قوله وتوسط العقل
العصب فالمراد منه ما ثبت في علم الطب ان الروح حامل لقوة الحس والحركة
الارادية في العصب الثابت من الدماغ والعصب اثابت من النخاع بدليل انا اذا
ربطنا العصبة ربطا قويا وكل ما وقف مضع الربط مما يلي جانب الدماغ والنخاع
فانه يبقى فيه الحس والحركة وكل ما كان تحت ذلك الموضع مما يلي الجانب الاخر
فانه يبطل عنه الحس والحركة وذلك يدل على ان قوة الحس والحركة انما
يصل الى الاعضاء بواسطة احتباس روحانية ثابتة من الدماغ او النخاع في
شقاظا الاعصاب الى جملة الاعضاء واما العضل وصفاته واحواله فمذكورة
في كتاب التشريح ٥ قال ——— الشيخ له امكان اولى وثانية ٥
في بعض الاول من المدركة اما المتخيلة واما الفاكهة والعقلانية
الحيوانات فقوة الشوق الى المدرك اما انتفاعا فجذب او انتفاعا فدفع فالنزاع
فيما الجذب من الميل او الاعتقاد ان نفعا وملايمة هذه القوة يسمى شهوانية
والنزاع فيما الدفع من الميل ضار او اعتقاد ان ضررا وملايمة على سبيل الغلبة وهما معا استعلاء
القوة المحركة والحيوان الغير الناطق والحيوان الناطق من حيث هو ناطق
واحد في الغاية من الدفع الضار والثانية من الضروري والنافع النفسية
قال رضي الله عنه فيه مسائل ٥ المسئلة الاولى [illegible] الحركة الاختيارية
لها مبادئ مترتبة بعضها على بعض في اربع مراتب والمرتبة الاولى [illegible] هذه المراتب
هو ان يعتقد الحيوان كون الفعل الفلاني مشتملا على ما يليق الطبع به او على ما
ينافي الطبع عنه او يعتقد فيه واحدا من هذين الامرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد
يكون اعتقادا حقيقيا علميا وقد يكون اعتقادا ظنيا وقد يكون بحيث لا يعتقد
اتصافه عن سبب بوجه بل يكون مجرد تخيل ان من شأن الموجب واعلم
انه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا او ضارا لم يقدم الحيوان على الفعل او الترك
انما سمي الفعل الحيواني فعلا اختياريا لان الاختيار عبارة عن طلب
الجذب او الدفع بالاشارة الى ما ذكرناه فاما اذا لم يحصل اعتقاد كونه نافعا او ضارا
اعتقادا كونه كذلك امتنع الاقدام على الجذب او على الدفع بل يبقى على الحالة

المعهودة قبل هذا فهذه المرتبة [illegible] واما المرتبة الثانية فهي [illegible]
اعتقاد كونه نافعا تحصل عليه حصول [illegible] اذا اشتد
ما اشتاقت عليه حصول ميل الى الجذب يسمى بالشهوة
والميل الى الدفع يسمى بالغضب فهذا هو المرتبة الثانية واما المرتبة
فقد ذكر في الحاشية ان عند حصول الشهوة يحصل اجتماع على
وعند حصول الغضب يحصل اجتماع على الدفع وهذه المرتبة هي المذكورة
هذا هو الصحيح وذلك لانه لو لم يحصل الميل الى الجذب الا اجتماع على الجذب
ولو لم يحصل الميل الدافع الا اجتماع على الترك واما المرتبة الرابعة وهي الحقيقية
هي المرتبة الثالثة فهي انه اذا حصل الميل الجازم في الجذب او الدفع انضاف
اليه ذلك الميل الجازم الى القوة المذكورة في الاعصاب والعضلات فيحصل
المجموع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المذكورة في العضلات موجب
حصول الفعل اذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك الوقوف على عبارة الكتاب
وقوله الشائع نحو الجذب هو المجتلب او المنظوف نافعا او ملايما مشتهى بالفرق
بين النافع والملايم والنافع قد يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب
لذاته والملايم ما يكون مطلوبا لذاته ٥ المسئلة [illegible] اعلم ان الذي يحرك
باعثان هو الذي يقصد الى ان يفعل الفعل [illegible] والقاصد الى الفعل
المعين لا بد وان يكون عالما بما يفيده ذلك الفعل المعين من النفع او
الذي لا بد وان يكون متصورا لما في ذلك الفعل من [illegible] لا بد
ان يكون هو بعينه مدركا لذلك الفعل فثبت ان الفاعل لا بد
وان يكون [illegible] التنبيه ان القوة المدركة في محل والقوة
المحركة في محل اخر وذلك باطل قطعا ٥ قال ——— الشيخ ان القوة المدركة
القوة المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هي حيوانات كاملة ٥
النفسية قال رضي الله عنه ليس كل ما كان حيوانا كاملا كان موصوفا
بكل هذه القوى المذكورة فان كثيرا منها ما كان حاليا عن كثير منها فان
الحيوان الذي يكون موصوفا بآخرها فانه يكون بالغا في المرتبة الى
اقصى الكمال ٥ قال ——— الشيخ وكلها كانت احسن على سبيل
تصور تلك الاحساس بها النفسية قال رضي الله عنه المراد ان هذه
القوى المدركة والقوى المحركة التي عددناها كلها حيوانية بمعنى انها حالة في

فانه من باب الانفعال فانه يجاذبه عن حصول صفة في النفس من غير ان
يتأثر به كالم الله فلا يكون للنفس مجاذبة الا بالتعقل وهذا من الانفعال
واما التصديق فانه من باب الفعل لانه عبارة عن الحكم باثبوت شيء
لشيء او الحكم بفعل شيء ان الادراك لابد من ان يكون اما فعلا واما انفعالا
واذا كان كذلك كان جعل الادراك شيئا للفعل والانفعال خطأ والحق ان
يقال ان التعقل بالفعل والانفعال الذين حقاهما في مقابلة الادراك
الفعل والانفعال اللذين هما نوعان من جنس الادراك قال الشيخ
[illegible] قال رضي الله عنه ذكر ان الانفعال الذي تقدم عن النفس
ان طائفة يشك كلة البدن والقوى البدنية اما ان احدها التعقل والثاني
الروية في الهموم الجزئية فيما ينبغي ان يفعل حسب الاحتياج ولقائل ان
يقول اتريد بهذا التعقل ادراك الكليات او ادراك الجزئيات فان اردت
ادراك الكليات فهذا القسم قد جعلته فعلا يقدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة
الى البدن وان اردت به ادراك الجزئيات فقد زعمتم فيما سبق ان ادراك
الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية فكيف اسندته الان الى جوهر النفس الناطقة
واما الثاني وهو الروية في الامور الجزئية فهذا ايضا من الكلام العجيب وذلك انه
يقال هل تقولون ان النفس تدرك الجزئيات او لا تقول بذلك فان قلتم
به فحينئذ يبطل ما ذكرتم في ان التعقل المتقدم من ادراك الجزئيات لا يحصل الا
للقوى الجسمانية وان لم يقل فحينئذ يمتنع ان تدرك النفس مشروعية فيما لان الشروي
عبارة عن التصرف في الامور بالتركيب تارة والتحليل اخرى فاذا لم تكن
تلك الجزئيات مدركة للنفس كيف يقدر النفس على الشروي فيها وهذا يدل
ان اقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذه الكلمات المتناقضة لعجيب جدا

قال رضي الله عنه هذه الصفات
اما ان يشترط كلية مثل ان يشترط ان الفاكهة كيف يكون وقد يشترط
جزئية مثل ان يشترط ان فلانة هذا المرض كيف يكون اما الوجه الاول
فهو من خواص النفس وما تعلق للبدن به البتة واما الوجه الثاني

فهو من خواص القوى البدنية وما تعلق للنفس به فلم يقع عنها شيء يمكن ان
يضاف الى النفس والبدن معا قال الشيخ واما الانفعالات فاحوال
تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء
والرحمة والرقة وغير ذلك قال لنفسه قال رضي الله عنه انفعال
الانسان اما ان يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود او يعتبر حال ما دخل في
الوجود اما القسم الاول وهو ان يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود فاما ان يعتقد
فيه كونه ضارا او نافعا او لا يعتقد فيه كونه ضارا ولا كونه نافعا اما القسم الاول
وهو ان يعتقد فيه انه ضار فانه اذا اعتقد ذلك الضار متوجها اليه فان اعتقد كونه
قادرا على دفعه حصل في قلبه ميل جازم الى الدفع فذلك هو الغضب وعند حصول
هذا النفس والميل الى الدفع يسخن البدن ويحصل غليان دم القلب وان
اعتقد كونه مما يحزن عند وقوعه حصل في قلبه الخوف والحزن الروح القلبي في الداخل و
يغور الوجه الى الكرة الباطنية واما ان كان بحيث تارة يجوز كونه
قادرا على الدفع وتارة يعتقد كونه عاجزا عن الدفع فهما الحالة المختلطة جوهر النفس
هذان الاعتقادان فانه يحصل في ظاهر البدن اشتعال الغضب والخوف واما القسم
الثاني وهو ان يعتقد في ذلك الامر المستقبل انه بتقدير حصوله يكون نافعا فان
لم يعتقد كونه متوجها اليه فانه يحصل في قلبه ميل جازم بانه لابد من تحصيله وذلك
هو الشهوة وان اعتقد كونه متوجها اليه حصل في قلبه فرح وسرور وانبساط
الروح القلبي الى الخارج وكلما كان الفرح اقوى كان ذلك الانبساط اكمل
وحينئذ يتسخن البدن ويميل لون الوجه وينظهر اثر صالح الحال على الوجه
هذا كله من الكلام في امتناع حال ما لم يدخل في الوجود واما القسم الثاني وهو
امتناع حال ما دخل في الوجود فذلك الشيء اما ان يعتقد فيه كونه حسنا
او يعتقد فيه كونه قبيحا او لا يعتقد فيه شيئا من ذلك فان اعتقد فيه كونه
حسنا بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة فان اعتقد فيه كونه قبيحا تبعه الحزن
والخمار دم القلب وان اعتقد فيه تارة كونه قبيحا وتارة كونه غير قبيح فعند ما
يعتقد فيه ينحدر دم القلب الى باطن القلب وعند ما يعتقد انه غير قبيح فانه
يخرج دم القلب الى ظاهر البدن فاذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس
فالت الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه وذلك من الحالة فهذا ما
اشارة الى ضبط هذه الاحوال واعلم ان الفرح الذي يتبعه الضحك هو ان الحرارة

يجب تقدم المشابهات في الجزء والحرف قد بنيها البكاء ليبين ان الروح اذا
اخضع في داخل الثابت استولى البرد على ظاهر البدن والبرد يوجب التضييق
والتكثيف فاذا استولى هذا التضييق على جرم الدماغ انحصرت منه
الشعاعات وصار الى العين وذلك هو البكاء فتأمل من الحكمة الالهية في
خلق هذا الباب اذا عرفت هذا فنقول انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير او
نفع او نافع او ضار لم يحصل الرغبة والنفرة وما لم يحصل هذان الامران
لم يحصل هذه العوارض النفسانية اعني الغضب والشهوة والفرح والخوف
والحزن والجملة باي حصول هذه العوارض في هذه النفس توجب حصول
التغيرات المزاجية المذكورة في جرم البدن ٥ قال الشيخ
واما البدن فيضعها وهو ادراك الحس المشترك بمقارنة سكينة وبهاجة
اي ان البدن يضعف تلك الكيفية هذا ادراك النفس قال رضي الله
عنه لا شك ان كل ادراك فهو اما تصور واما تصديق فلما ادرى لم اقتصر
في هذا على ذكر التصور ولم يذكر التصديق الله ٥ قال الشيخ
فنقول لكل واحد من اشخاص الناس شكل ما من ذلك لكن له
احوال واوصاف ليست داخلة في انه انسان وايضا هو مغاير في الوجود
لمثل هذا في قدره وكيفيته وشكله والملموس منه وما يشابه ذلك فان ذلك
كلها وان كانت انسانية فليست بشرط في انه انسان والمشاركة فيها
اشخاص الناس تخلف عنها ذلك فانا نقول ان هذا شامل لان ٥
النفس ٥ قال رضي الله عنه المراد من هذا الكلام ان اشخاص
الناس مشاركة في معنى الانسانية ومختلفة في مقاديرها واشكالها وصفاتها
ومغايرة لها مشاركة غير مشاركة المباينة فمعنى الانسانية فيها انها مغايرة لهذا
قال ٥ [illegible] الانسان من هذا
رضي الله عنه قال بعضهم الانسان من هذه الجملة المحسوسة واعلم ان هذا
المذهب باطل وادخل الشيخ على ابطاله بان جميع اجزاء المحسوسة في الخارج مختلفة
في المقادير والاشكال والانسان من حيث هو انسان امر واحد في الكل فاعلم
ان هذا استدلال ضعيف وذلك لانه وان وقع التباين في ان الانسان بعينه
عند هذه الجملة المحسوسة امر فالتباين في ان الاجسام الجزئية والمعدنية ليست

الاعضاء الاجسام المحسوسة شاركت الانسان في جميع ما ذكرتم من الصفات الا وهي مختلفات في
القدر والشكل والصفة وكل القدر في المعدنيات ومع ذلك فلم يلزم اثبات
نفس مفارقة لها فكذا هنا وكل القدر في الاعراض فان كل سواد يفرض
فهو مشارك له في معنى السوادية ومغاير بخاصة كونه هذا وذاك ذاك
ثم لا يلزم اثبات نفس مفارقة للاعراض فكذا هذا الجواب يقال
الدليل يجب ان الانسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه الاول انا نعقل
معنى الانسان حال ما نغفل عن هذه الجملة بجموعه وباجزائه
مغايرة المعقول عنه فالانسان معنى مغاير لهذا البدن بجموعه وباجزائه
الثاني ان اجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن عند ما كان يد
من حيث هو ذلك الشيء المشار اليه بقوله انا فانه غير متبدل والمتبدل
مغاير لغير المتبدل فالبدن المحسوس مغاير للمشار اليه بقوله انا الثالث
ان المحسوس من هذا البدن هو السطح والملون والعلم الضروري حاصل
بان المشار اليه بقوله انا ليس كذلك بدليل ان السطح الظاهر
من الجلد قد تقشر وينفصل عن البدن مع ان المشار اليه بقوله
انا باق ثبت بهذه الدلائل فساد قول من يقول الانسان هو هذه الجملة
المحسوسة ٥ قال الشيخ وهذه الاحوال الغريبة يلزم الطبيعة
من جهة فعل ما دامتا صورتها فان كل واحد من اشخاص الناس تحدث
له ما تحدث بمزاج واستعداد خاص وكذلك متى كان وقت وزمان
يتعاون اشياء يتعاون على افادة هذه الاحوال به الى ان تحصل
النفس ٥ قال رضي الله عنه لما بين ان معنى الانسانية مغاير للطول
المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص ذكر ما هو السبب لحصول
هذه الاحوال المختلفة مع الانسانية وذلك هو السبب هو المادة ولقائل ان يقول
تعليل هذه الاعراض المختلفة بالمادة باطل ويدل عليه وجوه الاول ان مادة
النفس الناطقة ليست الا الجسم وقد شك ان طبيعة الجسمية معنى واحد فلو كان
الموجب لهذه الصفات هو الجسمية لكان الجسمية معنى واحدا في الكل لزم
استواء جميع الابدان في جميع هذه الصفات وذلك محال والثاني وهو انه اختلاف
في هذه الصفات لو كان لاجل المادة فلا اختلاف في المادة ان كان لاجل الاختلاف
في الصفات لزم الدور وان كان لاختلاف مواد تلك المواد لزم التسلسل وهو محال

... لأنه يقتضي حصول هذه الصفات لأجل المادة لكانت هذه الصفات
عامة لكل ذي النسب الجسمية وذلك محال لما يأتي أن المادة قابلة والقابل لا
يكون مقتضيا عندهم فيمتنع أن تكون هذه الأحوال المختلفة لأجل المادة بل
السبب في حصول هذه الأحوال المختلفة أن كل صفة حصلت في مادة فإن كانت
المادة قبلت تلك الصفة متصفة بصفة أخرى وتلك الصفة السابقة لأجلها استعدت
المادة لقبول الصفة اللاحقة ه قوله ——— شرح أن الحس
إذا أدرك إنسانا فإنه ينطبع فيه صورة ما للإنسان من حيث هي مخالطة
لهذه الأعراض والأحوال المتباينة وراسخة لها إلى أن ... يشابهها ماهية
الإنسانية حتى تكون ما يشكل فيها نفس تلك الماهية ومن نظيرها أدنى تأمل
والحس كأنه ينزع تلك الصورة عن المادة وأخذها في نفسه لكن لا ينزع. إذا
غابت المادة غاب ونزع مع العلائق العرضية المادية فإذن هذا محصل الحس
الإنسان الصوري وأما الخيال فإنه قد يجرد الصورة تجريدا أكثر من ذلك وذلك أنه
يحفظ الصورة وإن غابت المادة لكن ما يمثل في الخيال من الصورة المأخوذة
من الإنسان مثلا لا يكون مجردا عن العلائق المادية فإن الخيال ليس يتخيل
صورة الإنسان من شأن الحس أن يؤدي إليه وأما الوهم فإنه وإن استثبت
معنى غير محسوس فلا يجرده إلا مختلطا بصورة خيالية فإذن لا سبيل لشيء من هذه
القوى أن تنتزع ماهية شيء من علائق المادة وروابطها إلا النفس
الإنسانية فإنها التي تعقل كل شيء مجردا مستخلصا عنه العلائق المادية
وهو المعنى الذي من شأنه أن يقع على كثيرين كالإنسان من حيث هو
إنسان فقط فإذا انظر هذه المراتب بعدت التصور إلى التجريد بأن
يؤول بعضها على سبيل النقل الحازم ه ——— قال رضي الله عنه لما
عرفت أن الشخص المعين من الناس إنما صار ذلك الشخص لأن الإنسانية
انضافت إليها أعراض كثيرة صار بمجموعها ذلك الشخص إذا عرفت هذا
فنقول الإدراك إما أن يكون إدراكا للجزئي أو للكلي فإن كان إدراكا للجزئي
فإما أن يكون إدراكا يتوقف على حضور المدرك في الخارج أو لا يتوقف والأول
هو الإحساس فإنه عبارة عن إدراك هذا الشخص من حيث أنه هو بشرط
أن يكون ذلك الشخص حاضرا والثاني هو التخيل فإنه يمكننا أن نتخيل صورة
زيد بعينه وإن لم يكن زيد حاضرا وأما الإدراك الكلي فهو أن يتعقل الإنسان

من حيث إنه إنسان مع قطع النظر عن ... لواحقه ... فإنه أمر ... [illegible]
من التجريد التام ولقائل أن يقول هذه الصورة العقلية التي زعمتم أنها مجردة [illegible]
جزئية مشخصة لأنها في نفس جزئية ويكون متميزة بالصفات اللاحقة [illegible]
تلك النفس فكيف زعمتم أنها صورة كلية مجردة بل نقول إن إثبات الصورة في
الجوهر محال لأن في النفس تلك الجهة إما أن يكون موجودا أو معدوما فإن كان
موجودا فإما في الخارج أو في الذهن والأول باطل لأن كل ما كان موجودا في الخارج
فهو شخص معين فلا يكون مجردا والثاني باطل لأن كل ما حصل في ذهن معين فهو
صورة شخصية حالة في نفس معينة فلا يكون مجردا وأما إن كان معدوما فالمعدوم نفي
محض وعدم صرف فيمتنع وصفه بكونه مجردا وبكونه مشتركا فيه قلنا المراد من كون
الصورة الذهنية كلية أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها في الذهن فإن تلك الماهية من حيث
هي هي منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الخارجية لأنا نقول إذا [illegible]
فلما لم يقال إن الشخص المعين الموجود في الأعيان [illegible] أنا لو حذفنا
شخصيتها وكونها في الأعيان لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الأشخاص
الذهنية والخارجية ه ——— [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ——— قال رضي الله عنه المراد [illegible]
النفس الإنسانية لها قوتان أحدهما عملية والأخرى [illegible]
[illegible] قال وهذه القوة لنفس الإنسان بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما
ينبغي أن يفعل وما يجب وتفتيح الأمور الجزئية وهذا الكلام قد ذكرناه [illegible]
[illegible] وقد ذكرنا عليه أن هذه [illegible] ما ينبغي [illegible] وبين ما يجب
[illegible] أن يكون على وجه كلي أو على وجه جزئي فإن كان الأول [illegible]
في الإدراكات الكلية وهي القوة النظرية وإن كان على وجه جزئي [illegible]
النفس مدركة للجزئيات [illegible] الإدراكات
فإنها كلها [illegible] بعضها يكون [illegible] باختيارنا وفعلنا [illegible]
مسمى بالقوة العملية وبعضها [illegible] باختيارنا وفعلنا [illegible]
النوع من الإدراك مسمى بالقوة النظرية ه ——— [illegible]

ولو كان يعقل بالآلة لكان لم يعقل الآلة دائما لانه لم يجز انا ان يعقل الآلة
لحصول صورة الآلة لحصول صورة الجزئي ومحال ان يعقل الشيء بصورة
شيء آخر فاذن يعقله بصورته فاذن يجب ان يحل صورته وحصول صورته اما
يجوز من وجوه اما ان يحل الصورة في نفس النفس مباينة للآلة او يحل
الصورة في نفس الآلة او يحل الصورة فيهما جميعا فان كانت الصورة حالة في
النفس وهي مباينة لها فحل خاص بها فثبت الصورة مني غير ان تحلت
تلك الصورة معقولة في الآلة وان كان حصول الصورة في الآلة فيجب ان يكون العلم
بها دائما اذ كان العلم لحصول الصورة في الآلة وان كان حصولها فيهما
فهذا يجيء احد قسميه ان يكون اذا حصل في انما كان حصل في الآخر
لقد تقارنة الذاتين يجب ان يكون اذا كانت صورتان في الآلة ان يكون
ايضا في النفس اذا كانت لمقارنة الذاتين فيكون حينئذ العلم بجزء ان
يكون دائما او يكون محتاجا الى ان يحل صورة اخرى من الذاتين فيكون
في الآلة صورتان مدبيتين ومحال ان يكون الصور الى مواد هما واعراضها فاذا
كانت المادة واحدة والعراض واحدة لم يكن هناك صورتان بل صورة
واحدة شيء ان كانت صورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه فلا
يتبع ان يكون احدهما معقولا دون الآخر وان سلمنا وقلنا ان الصورة
وحدها لا تفيد انها ان يكون معقولة لم لا تجعل صورة اخرى فلا بد من ان
يقول حينئذ ان كل واحدة من الصورتين معقولة فاذن لم يكن
ان يعقل الآلة الا مرتين ولم يكن ان يعقل مرة واحدة وان كان شرط
حصول الصورتين فيهما ليس على سبيل الشركة بل على سبيل ان يحل
في كل واحد منهما صورة ليست هي بالتعدد الذي هي في الآخر يرجع الكلام
الى ان للنفس افعالا خاصة وقبولا للصورة المعقولة بالتجرد حاصلا وقائما
فقد بان من هذا ان للنفس افعالا خاصة وقبولا للصورة المعقولة وانطباع
تلك الصورة في الجسم فيكون الجوهر النفس بالتجرد محلا لتلك الصورة

هذا هو الحجة الثانية على التزيه هذا

المطلوب والمدعيات هذه الحجة بعبارات غامضة وتقسيمات طويلة لا فائدة
في متنها وانا اعرضها على الوجه الملخص الذي ذكرته في سائر كتبه فنقول لو كانت
النفس الناطقة حالة في آلة لوجب ان يكون واجب الادراك لتلك الآلة

واجبا او ممتنع الادراك لها دائما والقسمان باطلان فبطل القول بكون النفس
المعقلية حالة في آلة جسمانية بيان الملازمة انه قد ثبت ان ادراك الشيء
عبارة عن حصول صورة ما هيته عند العقل المدرك فعلى هذا يكون ادراك
العقل المعقلية لانها عبارة عن حصول صورة تلك الآلة عندها فتلك الصورة
اما ان يكون هي نفس الصورة الحالة بتلك الآلة او صورة اخرى مغايرة
لها بالعدد مساوية لها في الحقيقة وهذا القسم الثاني باطل لانا تلك الصورة
اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة وكانت القوة العاقلة حاصلة في تلك
الآلة المتصورة بتلك الصورة فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان في مادة
واحدة وهذا محال لما ثبت بالدليل انه يمتنع اجتماع المثلين فثبت ان
كذلك القوة المدركة متى لها يمتنع ان يكون صورة اخرى فواذا ثبت
هذا فنقول لو كان ادراك تلك الصورة ممكنا لكان ادراك عبارة
عن نفس حصول صورة تلك الآلة فحينئذ لنا ان نقول ان تلك الصورة متى كانت
باقية يلزم ان يكون ادراكها ثابتا وان كان تلك الصورة غير باقية وثبت
انه يمتنع حصول صورة اخرى فحينئذ يلزم ان يكون كون تلك القوة مدركة
لتلك الصورة امرا ممتنعا لذاته فثبت عاد كرنا ان القوة العقلية لو كانت حالة
في آلة لوجب ان يكون تلك الآلة واجبة الادراك او ممتنع الادراك دائما
واما ان ذلك باطل فلما بينا من ان تغير الجسم والاعراض في بعض الاوقات
دون البعض واذا ثبت هذا ان في اول الشروع بالبحث عن هذه المسألة ليست
حالة في شيء من الآلات فنقول ان ثبت ان شيئا من الآلات حالة فيه
ان الادراك عبارة عن مجرد حصول ماهية مجردة عن المادة لوجوه والحجة الاولى انه لو كان الامر كذلك يلزم ان كان الجماد عالما
بالقياسة بها وذلك لا يقوله عاقل فان قالوا لم لا يجوز ان يحدث حصول
شيء عند شيء بكونه ادراكا بل نقول حصول المدرك عند المدرك
الادراك يقتضي في اي ان الادراك هو نفس الحصول فلا يكون المدرك عبارة
عن الشيء الذي يكون حاضرا عنده شيء آخر وحينئذ يعود الالزام المذكور وان كان
المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر فحينئذ يبطل قولهم الادراك

عبارة عن مجرد الحصول بل بكمالات الادراك عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل
بين المدرك وبين المدرك وعلى هذا القدر فانه ينتظم هذا الدليل بالكلية
فانه يقال لم لا يجوز ان يقال القوة المدركة حالة في قلب او دماغ ثم ان حدث
بينها وبين تلك الالة تلك الحالة الاضافية المسماة بالادراك والشعور فهاهنا
يحدث الشعور والادراك وان لم يحدث تلك الحالة الاضافية لم يحصل الشعور
والادراك فهاهنا تكون القوة العقلية قد حضر عاملة تلك الالة بعد ان لم يكن
كذلك لسبب حدث عند الحرب ساوية لها فيها بل لسبب حدوث تلك الحالة
المسماة بالاضافة والشعور الجهة الثانية على فساد هذا الكلام انه لو كان الادراك
عبارة عن حضور ماهية المدرك في المدرك لكنا اذا عقلنا السماء فقد حضرت
عقلنا ماهيته مساوية لماهية السماء من جميع الوجوه وذلك باطل لانه لا عاقل
فانه الماشي اطار في الذهن عرض الحس ورا يلبس ويلمس فكيف يحضر
العاقل ان يقال ان ذلك العرض الضعيف ساوى السماء في تمام الماهية
بل ههنا ما هو اشد من هذا وهو انا اذا عقلنا ان السواد ضد البياض وجب
ان يحصل السواد والبياض في الذهن وذلك يقتضي الجمع بين الضدين
وانا اذا عقلنا الطويل والعريض والعميق والاستقامة والاستدارة لم كان
قد حصل الطول والعرض والعمق والاستقامة والاستدارة في الذهن
فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا مستقيما مستديرا وذلك باطل فثبت
بهذا ان ما هو عاقل انما هو النفس وانا واجب الوجود فلم لا يجوز ان يكون
الشيء الحاصل في الذهن مساويا لواجب الوجود في تمام الماهية في تمام
ايضا بالنفس مثل لجميع الممكنات وذلك باطل لانه المعقول لما كان
انا المعقول انا اذا علمنا شيئا كان العلم به مساويا لذلك المعلوم بل نقول
العلم الحاصل في الذهن ما كان منفلقا بذلك المعلوم لانا نقول اذا سلمنا ان
العلم بالشيء لا يكون مساويا لذلك المعلوم في تمام الماهية لكنه يلزم من
صيرورة القوة المدركة عالمة بالالة بعد ان لم تكن عالمة بها ان تكون
الشيء الحادث امرا مساويا لماهية الالة وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين وعلى
هذا الطريق ينتظم ذلك الدليل بالكلية الحجة الثالثة ان صور المحسوسات
عندكم حاضرة في الخيال وادراكها عبارة عن حصول لها عند الخيال وهذا يقتضي قطعا ان حصول

الصورة امر مغاير لادراكها وان ادراكها مغاير لحصولها وايضا فقد قلنا ان
الفيلسوف يقول ان صور المرئيات يرتسم في الجليدية ثم ان القوة المدركة
عرا حاصلة هناك بل انما حصلت القوة المدركة عند ملاقاة العصبتين فلما حصل
ارتسام الاشباح في هذا الجليدية لم يحصل ادراكها هناك فعلنا ان الادراك امر
مغاير لنفس هذا الارتسام بل التحقيق ان الادراك فالشعور عبارة عن حالة
نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك ومتى ثبت في هذه المقدمة
هذا الدليل بالكلية قال رضي الله عنه كان الاولى ان يعبروا عن الادراك
ان يصوروا عقولهم عند التعبير على مثل هذه المقدمة فانه ربما ظهر
من ان لفظ على عاقل سلمنا ان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك
في المدرك فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة اذا ادركت الشاخصة
ذلك الادراك انما كان لاجل انه حدثت صورة مساوية لها في ماهيتها
انه يلزم منه اجتماع المثلين فقد لم هذا بل ذلك لان القوة العاقلة
المجردة في الالة جارية مجرى المحل للقوة الباقية فتقع الصورة الحادثة عند حدوث
هذا الادراك جارية مجرى الحال في القوة العاقلة وقد سلمتم ان الحال
ليس يلزم من حدوث هذه الصورة في القوة العاقلة ارتفاع المثلين بيقي
المثليين فثبت ان الذي قالوه ضعيف وقال الشيخ وممن
يقضي هذا ان الصورة المعقولة لو حدثت حيثما وقعت في جسم لكان
الجسم عالما وهذا باطل فما لا يعقل لا يعقل قال رضي الله عنه
هذا هو الحجة الثالثة على ان القوة العاقلة غير حالة في شيء من الاجسام وتقريرها
ان ها هنا معقولات لا يقبل القسمة فكل ما تعقلها لا يقبل القسمة فالموصوف
الموصوف بتلك التعقل غير قابل للقسمة وكل جسم وكل حال في جسم فانه قابل
للقسمة ينتج ان الموصوف بذلك التعقل غير جسم وغير حال في جسم فهذه مقدمات
اربعة لا بد من بيانها القدمة الاولى وهي في بيان ان ههنا معقولات لا يقبل
القسمة فالذي يدل على صحتها وجهان الاول انه ثبت بالبرهان ان ذات
الالة سبحانه لا يقبل القسمة وثبت ان الواحد والنقطة لا يقبل القسمة الغاية
لكن ان ههنا ماهيات فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت
بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة لما بينا وان كانت مركبة فالمركب انما
يتركب عن البسيط فلا بد من الاعتراف بالبسيط الذي لا يقبل القسمة بالكلية

ات المقدمة الثانية وهي في بيان ان العلم لا ينقسم لو كان منقسما فالذي
يدل عليه انه لو انقسم ذلك العلم لكان احد جزئي ذلك العلم اما ان يكون
عالما بذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم وهو محال
او يكون عالما لجزء من اجزاء ذلك المعلوم ومن ايضا محال لانا فرضنا ان هذا
المعلوم اجزاء له او ليس بعالم بذلك المعلوم ولا لجزء من اجزائه واذا كان
كل واحد من اجزاء ذلك العلم هكذا وجب عند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث
هيئة زائدة هي تلك الهيئة الفائدة او لا تحدث هيئة زائدة عاد التقسيم المذكور ف
ان كانت هيئة غير منقسمة فيكون هذا اعترافا بان العلم بذلك المعلوم الغير
المنقسم يجب ان يكون غير منقسم واما المقدمة الثالثة وهي بيان ان العلم
اذا لم يكن منقسما كان الموصوف بذلك العلم غير منقسم لانه لو كان منقسما لكان
الحال في احد جزئيه ان يكون بعينه حالا في الجزء الاخر لزم كون العرض
الواحد حالا في محلين وهو محال وان كان الحال في احد جزئيه مغايرا للحال في
الجزء الاخر فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة وقد فرضنا انها غير منقسم فثبت ان
الموصوف بذلك العلم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم واما المقدمة الرابعة
وهي بيان ان كل جسم منقسم فهذا مبني على ان الجوهر الفرد وقد سبق تقرير
هذه المسئلة فهذا تمام تقرير هذه الحجة بحسب ما قيل في الوجوه وللقائل ان يقول
انه ان اقيم الدليل على ان الجوهر الفرد باطل على ما سبق تقريره فحينئذ لا شك ان
النقطة غير قابلة للقسمة فحينئذ ان كانت الجواهر الفردة ان كانت
عرضا فالعرض محل فيها ان كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد وان كان
منقسما فقد حصل فيه ان قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز وحينئذ يبطل هذا الدليل
وايضا فهذا مشكل بالوحدة فانها عرض غير قابلة للقسمة مع انها حالة في المادة
الجسمانية وايضا فان الاضافات اعراض موجودة عند الحكماء مع انها لا تقبل القسمة
فانه لا يصح ان يقال قام بنصف الابوة وثلثها ثلث الابوة وايضا
فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية فلو لزم من انقسام المحل انقسام الحال لزم
ان يقال انه حصل للوجود نصف وثلث وربع الجزء ومن محال وايضا
فالجسم البسيط يكون في ذاته واحدا كما انه عند الحس واحد فاذا حل فيه عرض
لا ينقسم فليتعين هناك اجزاء لذلك الجسم وان لم يكن له شيء من الاجزاء امتنع
ان يقال الحال في احد الجزئين اما ان يكون عين الحال في الجزء الثاني او غيره

فهذا جملة الكلام في هذه الحجة تقريرا واعتراضا قال [illegible]
من ان المركب حيث ان لم يقبل القسمة لم ينقسم وذلك لان ذلك الموضوع
لا ينقسم كثرة المحمولات لم تكن تلك الموضوع يجب كثرة المحمولات له
منقسما هذا سؤال اورده على نفسه وتقريره انه ان كان المحل
منقسما منع من ان يتصف بصفة غير منقسمة عليهم ان يقال ان كان المحل مفردا
يمنع ان يتصف بالصفات الكثيرة واجاب عنه بجواب صحيح وهو انه لا امتناع
في اتصاف المركب الواحد بالصفات الكثيرة اما امتنع اتصاف المحال الكثيرة
بالصفة الواحدة فظهر الفرق وقال [illegible] الشيخ وايضا المعنى
المنقسم في نفسه اذا حل جسما وعرض له الانقسام لم يخل اما ان يؤدي القسمة الى
الانقسام الى تلك المحالي او لا يؤدي فان كان لا يؤدي لعرض شيء من
ذلك ان يكون بعد وضع القسمة موجبا لمعنى وضع المعنى فيه ومن ذلك
ان يحل المعنى الانقسام الى اجزاء معقولة غير متناهية ومن ذلك ان يكون
من حيث انه واحد غير معقول وذلك لانه من حيث هو واحد غير منقسم واذا
الجملة ليس يكفي فيها الوحدة بالاجتماع بل وحدة الحاصل طبيعة واحدة من حيث
هو ذلك الواحد معقول ومن حيث هو ذلك الواحد غير منقسم فمن حيث هو ذلك
المعقول غير منقسم ومن حيث يكون في الجسم منقسم فاذن ليس من حيث هو
معقول في الجسم البتة [illegible] اعلم انا في الفصل المتقدم بينا انه متى
كان المعقول ماهية غير قابلة للقسمة فان القوة العاقلة لها يمتنع ان يكون
جسمانية واما في هذا الفصل فالمقصد بيان ان المعقول وان كان في ماهيته
مركبة فانه يمتنع ان يحل في الجسم واعلم ان هذا الكلام مبني على مقدمتين
احديهما ان تعقل الشيء الحال في H عند حصول صورة مساوية لماهية المعقول
في العاقلة فانا على هذا التقدير يقول انا اذا عقلنا ماهية مركبة من اجزاء
فان هذه الصورة العقلية ايضا يكون مركبة من البسائط التي منها تركبت
ماهية ذلك المعقول وثانيهما ان الحال في الجسم يجب ان يكون منقسما واذا ثبت
هاتان المقدمتان تعذر اذا عقلنا ماهية مركبة من بسائط ان تحل هذه
الصورة العقلية مركبة من تلك البسائط لان هذه الصورة العقلية اذا كانت حالة
في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها وحينئذ يقول اما ان يكون H
انقسام الحاصل بسبب اجزاء الماهية مطابقا لانقسام الحاصل بسبب انقسام

الجزء يغيب انه يحصل في كل جزء من اجزاء المحل جزء من اجزاء الغلام واما ان لا يكون كذلك وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله والحاصل اما ان يؤدي القسمة الى الانفكاك الى تلك المعاني او لا يؤدي اي اما ان تكون القسمة الحاصلة بحسب اقسام المحل مؤدية الى انقسام الحاصل بسبب اجزاء الغلام او لا يكون كذلك وكل واحد من هذين الوجهين قد ذكره في الكتاب من ثلثة اوجه فانا نراجعها الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب العرض فحينئذ كل واحد من اجزاء الغلام في جزء من المحل الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا الوجه فلو تقررت هذه القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول لزم ان ينتقل تلك المعاني من كل الجانب الى هذا الجانب وحينئذ يلزم ان ينتقل تلك المعاني من جانب الى جانب لحسب بغير حصول القسمة من جانب الى جانب فاطلق وقوعها فيهما فانه يلزم القسمة في تلك البسايط وهو محال الوجه الثاني انه لو كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل مطابقة للانقسامات الحاصلة بسبب اجزاء الغلام لكن الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية فيلزم كون الماهية المركبة من بسايط غير متناهية وذلك محال اما اولا فلان يقوم الماهية الواحدة باجزاء بسيطة غير متناهية بالفعل محال واما ثانيا فلان كل واحد من تلك البسايط الغير المتناهية لما كان حالا في محل مغاير لمحال الاخر لزم كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال الوجه الثالث في بيان فساد هذا القسم وهو ان الماهية وان كانت مركبة من البسايط الكثيرة لكن لم يكن تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسايط بل رابط وان تحدث عند اجتماع تلك البسايط هيئة واحدة اذا ثبت هذا فنقول تلك الهيئة غير قابلة للقسمة فتنقلها بانقسام المحل الموصوف بذلك التنقل انما يقبل القسمة بتبع ان الموصوف بذلك التنقل ليس بجسم واما القسم الثاني وهو ان يقال القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل يؤدي الى القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فمعلوم ترك الشيخ لظهور فساده لان تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل اذا لم يكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فحينئذ يلزم وقوع القسمة في تلك البسايط وذلك محال فهذا القسم لما كان ظاهر الفساد لجزم ترك الشيخ وقايل ان يقول

هذا الوجه بناء على ان التنقل مساوق للتحيز في تمام الماهية وعلى ان المحال منقسم بانقسام محله وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه قال المصنف رحمه الله وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله والحاصل اما ان لا يؤدي القسمة الى الانفكاك الى تلك المعاني او يؤدي اي اما ان تكون القسمة الحاصلة بحسب اقسام المحل مؤدية الى انقسام الحاصل بسبب اجزاء الغلام او لا يكون كذلك وكل واحد من هذين الوجهين قد ذكره في الكتاب من ثلثة اوجه فانا نراجعها الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب العرض فحينئذ كل واحد من اجزاء الغلام في جزء من المحل الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا الوجه فلو تقررت هذه القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول لزم ان ينتقل تلك المعاني من كل الجانب الى هذا الجانب وحينئذ يلزم ان ينتقل تلك المعاني من جانب الى جانب لحسب بغير حصول القسمة من جانب الى جانب فاطلق وقوعها فيهما فانه يلزم القسمة في تلك البسايط وهو محال الوجه الثاني انه لو كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل مطابقة للانقسامات الحاصلة بسبب اجزاء الغلام لكن الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية فيلزم كون الماهية المركبة من بسايط غير متناهية بالفعل وذلك محال اما اولا فلان يقوم الماهية الواحدة باجزاء بسيطة غير متناهية بالفعل محال واما ثانيا فلان كل واحد من تلك البسايط الغير المتناهية لما كان حالا في محل مغاير لمحال الاخر لزم كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال الوجه الثالث في بيان فساد هذا القسم وهو ان الماهية وان كانت مركبة من البسايط الكثيرة لكن لم يكن تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسايط بل رابط وان تحدث عند اجتماع تلك البسايط هيئة واحدة اذا ثبت هذا فنقول تلك الهيئة غير قابلة للقسمة فتنقلها بانقسام المحل الموصوف بذلك التنقل انما يقبل القسمة بتبع ان الموصوف بذلك التنقل ليس بجسم واما القسم الثاني وهو ان يقال القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل يؤدي الى القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فمعلوم ترك الشيخ لظهور فساده لان تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل اذا لم يكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فحينئذ يلزم وقوع القسمة في تلك البسايط وذلك محال فهذا القسم لما كان ظاهر الفساد لجزم ترك الشيخ وقايل ان يقول

هذا الوجه بناء على ان التنقل مساوق للتحيز في تمام الماهية وعلى ان المحال منقسم بانقسام محله وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه قال المصنف رحمه الله وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله والحاصل اما ان لا يؤدي القسمة الى الانفكاك الى تلك المعاني او يؤدي اي اما ان تكون القسمة الحاصلة بحسب اقسام المحل مؤدية الى انقسام الحاصل بسبب اجزاء الغلام او لا يكون كذلك وكل واحد من هذين الوجهين قد ذكره في الكتاب من ثلثة اوجه فانا نراجعها الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب العرض فحينئذ كل واحد من اجزاء الغلام في جزء من المحل الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا الوجه فلو تقررت هذه القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول لزم ان ينتقل تلك المعاني من كل الجانب الى هذا الجانب وحينئذ يلزم ان ينتقل تلك المعاني من جانب الى جانب لحسب بغير حصول القسمة من جانب الى جانب فاطلق وقوعها فيهما فانه يلزم القسمة في تلك البسايط وهو محال الوجه الثاني انه لو كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل مطابقة للانقسامات الحاصلة بسبب اجزاء الغلام لكن الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية فيلزم كون الماهية المركبة من بسايط غير متناهية بالفعل وذلك محال اما اولا فلان يقوم الماهية الواحدة باجزاء بسيطة غير متناهية بالفعل محال واما ثانيا فلان كل واحد من تلك البسايط الغير المتناهية لما كان حالا في محل مغاير لمحال الاخر لزم كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال الوجه الثالث في بيان فساد هذا القسم وهو ان الماهية وان كانت مركبة من البسايط الكثيرة لكن لم يكن تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسايط بل رابط وان تحدث عند اجتماع تلك البسايط هيئة واحدة اذا ثبت هذا فنقول تلك الهيئة غير قابلة للقسمة فتنقلها بانقسام المحل الموصوف بذلك التنقل انما يقبل القسمة بتبع ان الموصوف بذلك التنقل ليس بجسم واما القسم الثاني وهو ان يقال القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل يؤدي الى القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فمعلوم ترك الشيخ لظهور فساده لان تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل اذا لم يكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فحينئذ يلزم وقوع القسمة في تلك البسايط وذلك محال فهذا القسم لما كان ظاهر الفساد لجزم ترك الشيخ وقايل ان يقول

[illegible] وايضافانه ليس لشيء من الاجسام قوة ان يطلب او
ان يفعل امورا غير متناهية والمعقولات التي للعقل ان يعقلها اشياء كالصور
العددية والاشكال غير بالغة نهاية فاذن هذا القوة ليست بجسم لان كل جسم قوة
فعليته متناهية ليست احدى الامكانية فاذن ذلك [illegible] قال
رضي الله عنه هذا من الحجة الخامسة وتقريره ان كل قوة عقلية فانها تقوي على
افعال غير متناهية وكل شيء من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير
متناهية ينتج فكل شيء من القوة العقلية ليست قوة جسمانية اما بيان
القوة العقلية لكونها ادراكا لمراتب الاعداد والاشكال وهما غير متناهية واما بيان
الكبرى فهي ان كل قوة جسمانية فانها ينقسم بانقسام محلها فيكون الحاصل في بعض
ذلك الجسم بعض تلك القوة فاذا فرضنا ان كل تلك القوة وبعضها ابتدأ بالفعل
فان لم ينقطع فعل الجزء البتة كان الجزء مساويا للكل ومحال وان انقطع كان
الجزء متناهيا وفعل الكل ضعف وضعف المتناهي متناهي فيلزم ان يكون فعل كل
قوة جسمانية متناهيا وهذا هو المطلوب ولقائل ان يقول لما سلمنا ان القوة
العاقلة تقوى على افعال غير متناهية لما قلتم لانها تقوى على ادراك مراتب
الاشكال قلنا هذا ادراك وهي غير متناهية قلنا لما لم يكن ادراك فعل بل هو
انفعال ولذلك فانه لا معنى لادراك الحقائق الا كون المدرك قابلا للصور العقلية
فكان الادراك من باب الانفعال وانتم سلمتم ان الامر الجسماني لا يمتنع ان
يفعل انفعالات غير متناهية بدليل ان الهيولي قد تقبل انشكالات غير
متناهية سلمنا ان الادراك فعل لكن لم لا يجوز ان القوة العاقلة تقوى على ادراكات
غير متناهية فان قلتم الدليل عليه انها لو تناهت اما ان تمكن بقاؤها بعد تلك
المرتبة وصيرورتها مدركة لمعقولات اخر بعد ذلك وذلك يدل على انها
تقوى على ادراكات غير متناهية ونقول ان ذلك هذا على حال كونها فاعلة
افعالا غير متناهية فهذا قائم في القوة الجسمانية فانها لا تتناهى الى وقت الا ويجوز
بقاؤها بعد ذلك وبين افعالها بعد ذلك فهذا يقتضي جواز بقاء القوة الجسمانية
مدة غير متناهية فان لم يلزم فيما قلتم سلمنا ان القوة العقلية تقوى على افعال
غير متناهية لكن لم لا يجوز ان القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية اما
قوله كل قوة جسمانية فانها ينقسم بانقسام محلها قلنا سبق الكلام عليه سلمنا ذلك
فلم قلتم ان ذلك يحال فقوله كل القوة وجزؤها انما ابتداء بالفعل من مبدأ

معين فان لم ينقطع عمل الجزء لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وذلك محال قلنا
يلزم كون الجزء مساويا للكل في هذا المعين ولا يمتنع كون الجزء مساويا للكل في بعض
الصفات واللوازم ان الممتنع ان يتساويا في جميع الامور فلم قلتم انه يلزم من
تساوي الكل والجزء في هذا الحكم تساويهما في جميع الامور سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لكنه معارض بما يدل على
خلاف ذلك وهو ان القوة الجسمانية لا تنتهي في وجودها وفي مؤثريتها الى وقت لا
يمكن بقاؤها وبقاء مؤثريتها بعد ذلك والا لزم ان ينقلب الممكن من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال واذا كان الامر على ما ذكرنا كانت القوة
الجسمانية في ذاتها وفي مؤثريتها ممكنة البقاء ابدا وما دام كذلك فحينئذ امتنع
ان يقال انه يستحيل بقاؤه ابدا والثاني ان صريح العقل شاهد بانه لا يمتنع بقاء
الارض على طبيعتها طبيعتها ابدا وهي ما دامت باقية على طبيعتها وكانت تلك الطبيعة
فعالة نحو العالم فانه يوجب حصول الهواء في مركز العالم فثبت ان
بقاء الطبيعة الارضية مع بقاء كون تلك الطبيعة موجبة حصول الارض في مركز العالم امر ممكن
غير ممتنع ابدا وذلك يدل على ما قلناه الثالث انه يمتنع ان نحكم على ما في
وقت معين وحين كان الامر كذلك وجب ان يصح استمرارها ابدا اما الاول
فلان تلك الماهية ممكنة لذاتها والاوقات متشابهة فيمتنع ان يصير واجب
العدم في وقت بعينه ولو عقل ذلك لعقل ايضا ان يصير واجب الحدوث في وقت
بعينه وحينئذ يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها الى المؤثر
وذلك باطل بالبديهة واما الثاني وهو انه لما امتنع عدمها في شيء من الاوقات
المعينة وجب ان يصح استمرارها ابدا فانه لا ينتهي الى وقت الا ويجوز بقاؤه
بعد ذلك وهو معنى قولنا ان البقاء ابدي الى ما ذكرناه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة
ان القوة الجسمانية لا تمتنع بقاؤها مدة غير متناهية سلمنا جميع ما ذكرتم لكنه
منتقض بالاصل الذي بنيتم عليه المقدمات الثلاث وهي الحركات الفلكية فانها
قوة جسمانية مع انها توجب حركات الافلاك ابدا وابدا احتجوا عليه بان
القوة الجسمانية لا يمتنع عليها افعال غير متناهية واذا ثبت هذا فالنفوس
الفلكية لتشبيه القوة من نفس العقول المفارقة فتقوى بسبب
ذلك على افعال غير متناهية فنقول اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز ان يقال
ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث غير ان افاضة العقل الفعال فايضة عليها فلهذا

السبب فثبت النفس الناطقة بفعل افعال غير متشابهة [illegible]

[illegible]

قال رضي الله عنه انه لما فرغ عن ذكر الدلائل اردفها بالنتيجة وهي ان النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسماني وقد المطلوب ولنختم هذه الجملة بذكر كلمة في اثبات حدوث النفس الناطقة واحتج عليه بان قالوا لو كانت النفوس ان ثبتة لكانت امورا واحدة او كثيرة وهما باطلان فالقول بانها باطل اما الشطرة فبديهية واما انها غير كثيرة فلانها لو كانت كثيرة لامتاز كل واحد منها عن الاخر بامر من ذلك الامر اما نفس الماهية او داخل فيها او خارج عنها والاولان باطلان لان النفوس البشرية متساوية في الماهية والحاصل عن المساوي مساو والخارج اما اللوازم او مفارق واللازم باطل لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم والمفارق باطل لان التغاير بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير في المادة وهو اما مادة للنفس غير البدن او البدن قبل البدن واما انها غير واحدة فلانها بعد التعلق بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يكون معلوم كل واحد معلوما لكل واحد وهو باطل وان تعددت فهو محال لان التعدد بهذه الوحدة من خواص الجسم والنفس ليست بجسم فيمتنع ذلك عليها ولقائل ان يقول السؤال قائم من وجوه الاول لم قلتم انها لو كانت متعددة لكان ذلك لاجل اختصاص كل واحد منها بامر ما فان هذا ممنوع بل انما يلزم ان يكون زايدا على الماهية وذلك باطل والا لزم التسلسل السؤال الثاني لم قلتم ان النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية وبيانه ان النفوس البشرية متساوية في قبول العلوم وفي تدبير الاجساد البشرية وكل ذلك من باب الصفات والاستواء في اللوازم يدل على الاستواء في الملزومات السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقع التمايز بالعوارض المفارقة قولكم التمايز بالعوارض لا يكون الا للتغاير في المادة وهو اما مادة للنفس غير البدن او البدن قبل البدن قلنا المقدمات الثلثة ممنوعة اما قولكم انه ليست لها مادة الا للتغاير في المادة قلنا يشكل بتغاير المواد فان ذلك لو كان لتغاير المواد لزم التسلسل وان كان بتغاير الصفات الحالة في تلك المواد لزم

الدور فان لم يكن لشيء من ذلك فقد حصل التغاير لاجل المادة المقام الثاني لم قلتم انه لا حاجة للنفس الى البدن وما البرهان على الحصر ثم نقول العلم نقول ان النفوس بعد مفارقة الابدان لا يمتنع ان تتعلق بضرب من الاجرام السماوية فلم لا يجوز ان يقال انها قبل هذه الابدان كانت متعلقة بضرب من الاجرام السماوية فلهذا السبب حصل التغاير المقام الثالث هب ان الامر كما قلتم لكن لم قلتم انه ليس قبل هذا البدن بدن اخر وعلى هذا التقدير كان يمكن القول بحدوث النفوس ضمنا على ما قاله الشيخ والتزم بتبعيته بعض المتكلمين الدور الثاني لم لا يجوز ان يقال الشيخ بنى حدوث النفس على ان كل ما امتنع بقاؤه امتنع حدوثه فانه لا امتناع في شيء من الذاتيات واللوازم والمفارق المفارقة مع انها متعددة لا يمتنع بقاء كل واحد منها عند عدم الباقي فلم لا يجوز ان يقال تعلق النفس بالبدن لاجل تصرفها فيه وتدبيرها له ثم ان تعلقها بالبدن مشروط بامتناع ذاته حتى متى فرض كان هذا الامتناع مقتضيا لذلك التعلق لزم الدور وهو محال ثم نقول لم قلتم ان هذا الامتناع يمكن ذلك التعلق لزم الدور فهو ممنوع قالوا الدليل على فساد القول بحدوث البدن المخصوص بحدوث نفس فلو تعلقت نفس اخرى به على سبيل التناسخ لزم اجتماع نفسين في بدن واحد وهو باطل قلنا لم لا يجوز ان يقال النفوس لما كانت صالحة لنفس اخرى الثاني هب ان النفوس واحدة في النوع لكن لم لا يجوز ان يقال النفس الناطقة نفس حصلت فيها هيات كمسبوقة من العلوم والاخلاق فهذا البدن رابطي النفس المزكية تكمل الصفة فالنفس الحادثة تكون خالية عن هذه الصفات فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس الحادثة السؤال الثالث قولكم ان عند حدوث البدن يجب فيضان نفس حادثة يقال هذا انما يلزم اذا كان مؤثرا لنفس الناطقة موجبا بالذات اما اذا كان فاعلا بالاختيار فمن اين يلزم السؤال الرابع لم لا يجوز ان يقال النفس الناطقة ان بقي منها موجودة قبل البدن فهي تتعلق بذلك البدن قبل استكمال مناجة وبعضد ذلك التعلق ما يفاض من حدوث نفس اخرى السؤال الخامس هذا ايضا وارد عليكم لان البدن عند حدوثه كان قابلا لنفس زيد ولنفس

عهد ولان النفوس متساوية فلم قاض على هذا البدل لنفس زيد دون نفس
عمرو السابع السادس لم قلتم انه يمتنع تعلق النفسين بالبدن الواحد
وناقضنا اخذ الكلام في الطبيعيات في الالهيات وفيه فصول الفصل
الاول في قوله الموجود اما ان يوصف بانه واحد
او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه
مساو او مشكك وقد يوصف بانه مشترك او غير ذلك كالبياض يوصف بانه
مساو او اضافي كما وامكن ان يوصف بانه متحرك او ساكن او اضافي
جسما طبيعيا فاذن ما لم يصر ماضيا لم يوصف بما يجري مجرى الوسط من
الصفات وما لم يصر طبيعيا لم يوصف بما يجري مجرى الجنس والفصل
او ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل يوصف موجود من
ضاحي ان يوصف بوحدته او كثرته وما ذكرهما فاذن الوحدة والكثرة
والاثنية للموجود التي يعرض له ما هو موجود ولو ذلك لما كان الموجود
الواحد ان يكون الا رياضيا او طبيعيا فاذن الموجود ما هو موجود وكل ذلك
اعراض ذاتية له انتهى قال رحمه الله عنه قد ذكرنا في الالهيات
الطبيعيات ان العلوم النظرية ثلثة الالهيات والرياضيات والطبيعيات
فتفرق العارض الغارضة للموجود تارة يكون عارضة له من حيث
انه موجود وتارة من حيث انه موجود مخصوص اما الاعراض الغارضة
للموجود من حيث انه موجود فقد ذكرنا شيئا منها في هذا الموضع ثلثة كل من
واحد او كثير وكل منهما كلية او جزئية وكل منهما بالفعل او بالقوة قال رضي الله عنه
اني قد اوضحتها الي عشرت وجها وانا اعدها في هذا المقام فنقول ان يقال
الموجود اما ان يكون مختبرا او حالا في المختبر او مختبرا وحالا في المختبر
وهذا التقسيم امر لاحق للموجود من حيث انه موجود موجود قال الموجود
ان كان واحدا فهو في اول العقل لمثل كل واحد من هذه الاقسام الثلثة
وان كان مكثرا فكذلك وهذا يدل على ان الموجود لكونه موجودا ينقسم
الى هذه الاقسام الثلثة ثم ان يقال الموجود اما ان يكون
علة فقط او معلولا فقط او علة ومعلولا بالنسبة الى شيئين مختلفين او اكثر
وامعلولا البته وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون

من شانه ان يتاثر ومن واجب الوجود او متاثر ايضا ومن الهيولي او متاثر
ومتاثر ومن كالموجودات الروحانية فان وجودها واقف بايجاد واجب الوجود
ثم انها ايضا في تاثيرها الاجسام اما متاثرا ومتاثرا وقد يعبر عنه بعبارة اخرى
فيقال الموجود اما ان يكون فاعلا فقط او منفعلا فقط او فاعلا و
منفعلا معا او لا فاعلا ولا منفعلا البته وبعبارة اخرى اما ان يعطي ويقبل
او يقبل ويعطي او يعطي ويقبل او لا يعطي ولا يقبل ومثل هذا التقسيم
مذكور في اعضاء الانسان وغيره ثم ان يقال الموجود اما ان يكون بالفعل
من جميع جهاته واعتباراته وذلك من واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية
واما ان يكون بالقوة من كل الجهات وذلك محال ولو كان بالقوة في
كونه بالقوة وهلم جرا وذلك محال واما ان يكون بالفعل من بعض
الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه ثم ان يقال الموجود اما ان
يكون كاملا او ناقصا والكامل من الادراك حصل له ما يمكن و
الناقص هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه قوة لو حصلت من العوايق
لاقتضت حصول تلك الكمالات والناقص ان لم تحصل فيه تلك الكمالات
ولا يحصل فيه توجيب تلك الكمالات وقد يقال الموجود اما ان يكون
تاما او فوق التمام او ناقصا او مكتفيا فقد يقال الموجود اما ان يكون
شريفا او خسيسا ثم الموجود اما ان تكون واحدا او كثيرا وتدخل في
الواحد العدد والمساواة والمشابهة والمواناة والمماثلة والمطابقة
وفي الكثير مقابلاتها ثم الموجود اما ان يكون كليا او جزئيا اما ان
يكون له اول واخر او يكون له اول واخر او لا يكون له اول ويكون
له آخر والعلماء قالوا هذا محال لان ما ثبت قدمه استحال عدمه او لا يكون
له آخر ويكون له اول ثم الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا
وتمام هذا التقسيم ان يقال الموجود اما ان لا يكون متركبا عن شيء ولا
يتركب عنه شيء وهو المفرد المجرد واما ان يكون متركبا عن شيء ويكون
غير متركب عنه واما ان لا يكون هو متركبا عن شيء ويكون غير متركب
عنه واما ان يكون هو متركبا عن شيء ويتركب عن غيره فلا يقال المركب
اما ان يكون تركيبه واقعا في المرتبة الاولى او في الثانية او في الثالثة وهلم
جرا ثم الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا وبالتعريف آخر اما ان يكون

غنيا او محتاجا وبطريق آخر وهو ان الموجود اما ان يكون حقا او باطلا ه
ت الموجود اما ان يكون قديما او محدثا ويدخل فيه تقسيم الازلي و
الابدي والاولية والآخرية وما فيها من الاشكالات ه ث الموجود اما ان
يكون قائم الذات او مقتضى الذات وقد يقال الموجود اما ان يكون
باقيا في الذات وفي الصفات وفي الاضافات او يكون متغيرا في الذات وفي
الصفات وفي الاضافات او يكون باقيا في بعض هذه الاقسام ومتغيرا في بعضها
ب الموجود اما ان يكون متناهيا او غير متناهي ونذكر هاهنا ان التناهي
قد يقال على طريق السلب وقد يقال على طريق العدول وايضا غير المتناهي
اما ان يكون في ذاته او في تاثيراته خه الموجود اما ان يكون متصرفا
او صفة او لا متصرفا ولا صفة ب الموجود اما ان يكون مكانا او زمانا
او ما ان يكون كذلك لكنه يكون مكانيا او زمانيا واما ان لا يكون
مكانيا ولا زمانيا ولا مكانيا وزمانيا وهذا التقسيم شريف يحتوي على علم كثير ه
ند الموجود اما ان يكون صعب الادراك او سهل الادراك والذي
يكون صعب الادراك فاما ان يكون كذلك لغاية ظهوره وقوة نوره
كما في عجز عن ادراك الشمس اعين الخفافيش ومن هذا الباب عجز العقول
عن معرفة الحق سبحانه وتعالى واما ان يكون كذلك لغاية خفائه كما في الموجودات
الضعيفة التي تكون من باب النسب والاضافات والذي يكون سهل
الادراك فهو الذي يكون متوسطا في القوة والضعف كالذوات والكيفيات يد
الموجود اما ان يكون موجودا لغيره ومثاله ظاهر او [illegible] النظر وهذا
التقسيم واجب الاعتراف به والا لزم الدور فيها هنا بعد اثبات موجود [illegible]
شيء وبهذا الطريق يبطل القول بالحاق الغيب بالشاهد والقول بالحسن
والقبح العقليين ه [illegible] الموجود اما ان يكون حقيقته مستقلة بالمعلومية
او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون غنيا عن محل يحل فيه وهو
الذوات او محتاجا اليه وهو الصفات واما الذي لا يكون حقيقته مستقلة
بالمعلومية فذاك هو النسب والاضافات ه [illegible] الموجود اما ان يكون
موجودا في الاعيان او في الاذهان او في الالفاظ او في الكتابة ثم نقول [illegible]
الموجود في الاذهان فهو ايضا موجود في الاعيان لان الموجود الذهني صورة
جزئية ادراكية موجودة في نفس شخصية معينة فيكون الموجود في الذهن

العيني

موجودا في العين من الوجه الذي به يباين الموجود الذهني عن الموجود العيني
واما الموجود في اللفظ وفي الكتابة فذلك عبارة عن النقوش ومعناه الالفاظ الدالة
او الكتابات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح ه يز الموجود اما ان يكون
موجودا بوجود هو غيره او موجودا بوجود هو نفسه والاول باطل حاصل كقولنا
السواد موجود والمثلث موجود والثاني حاصل والا لزم التسلسل والموجود
الذي يكون موجودا بوجود هو نفسه هو الوجود ه ك الموجود اما ان
يكون جوهرا او عرضا وقد ذكرنا هذا التقسيم في باب قاطيغورياس وذكرنا
ان ايراد هذا الباب في المنطق اجنبي وانما الموضع اللائق به العلم الالهي فهذا
مجموع الاحوال العارضة للموجود من حيث هو موجود القسم الثاني الاحوال
العارضة للموجود من حيث انه موجود مخصوص وهو قولنا الموجود [illegible]
وتفاوت فان هذا العارض انما يعرض الموجود اذا كان ذلك الموجود [illegible]
ويقبل هذا الموجود متحرك وساكن فان هذا العارض انما يعرض له اذا
كان جسما طبيعيا واما بيان الحال العلوم النظرية في هذه الثلثة فقد سبق
تقريره في اول الطبيعيات ه قال الشيخ والفلسفة الاولى
موضوعها الموجود بما هو موجود ومطالبها الاعراض الذاتية للموجود بما هو
موجود مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك التفسير قال [illegible]
هاهنا مسائل المسألة الاولى في بيان ان موضوع العلم الالهي هو الموجود
من حيث انه موجود وفيه مذهبان احدهما ان موضوعه هو الله سبحانه
والمراد معرفة صفاته وافعاله والثاني ان موضوعه هو العلل الاربع ونقول
اما القول الاول فباطل ويدل عليه وجهان الاول ان وجود الاله تعالى
مطلوب بالدليل ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم فان كان ذلك من مطالب
هذا العلم امتنع ان يكون موضوعا لهذا العلم والثاني ان هذا العلم يبحث
عن الكلي والجزئي والقوة والفعل والعلة والمعلول والواحد والكثير وهذه
الاحوال لا تعرض لذات الاله سبحانه من حيث انه موجود والقول الثاني
ايضا باطل لعين هذين الوجهين فالاول ان اثبات السبب من حيث
هو سبب محتاج الى البرهان ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم وما كان كذلك
من مطالب العلم لا يكون موضوعا له والثاني ان هذا العلم يبحث عن امور
ليست هي الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي

والوجوب والامكان والواحد والكثير وان اعرفت فاذهب الى الكتابين
فنقول موضوع هذا العلم الموجود بما هو موجود ويدل عليه امران الاول
ان هذه الاحوال التي عددناها مطالب في هذا العلم فيجب ان يكون موضوع
هذا العلم هو الامر الذي تعرض له هذه الاحوال حيث هو فاذا كان
ذلك الامر ليس الا الموجود علمنا ان موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث
هو انه هو الثاني ان هذا العلم لما لم يكن فوقه علم آخر بين موضوعه فيه وجب
ان يكون مبينا بذاته ومبينا لما دونه من الموجود من حيث انه موجود فوجب
ان يكون موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث انه موجود المسئلة الثانية
اعلم ان القسمات التي ذكرناها للموجود منها ما هو ذاتي لموضوع علم كالجوهر
والكم والكيف فانه لا يمكن ان يحتاج الموجود في انشائه الى ان ينتسب قبلها الى
الشيء الخارجي فاما الانقسام الى الواحد والكثير والكلي والجزئي والعلة والمعلول
فهذا من باب العوارض والاحوال اللاحقة والامر فيه ظاهر فان قيل الشيء
الموجود قد يكون موجودا لعلة انه جاعل شيئا من الاشياء بالفعل او امكن الامور
يوجد في ذلك الشيء مثل البياض في الثلج وهو طبيعة الثلج او لا لعلة
بل يكون ذاته حاصلة لذات اخرى وملاقية له بالاسر ومقترنة فيه لا
كالتقدم في الحايط الى الفراد ذات مقترن معها غيره ومنه ما لا يكون هكذا
فنقول الموجود اما ان يكون كالثلج في غيره كالبياض في الجسم او لا
يكون وجب علينا بحسب الحال ان نقول ان يكون الشيء في الشيء لا
يكون الا بحيث يكون حقيقة كل واحد منهما ثابتة في الاخر وبحيث تكون الاشارة
الى احدهما اشارة الى الاخر حقيقا او تقديرا مثل البياض في الثلج ومثل طبيعة الثلج
في الثلج فان ذات البياض ثابتة في ذات الجسم بحيث يكون الاشارة الى
الجسم عين الاشارة الى البياض وبالعكس وقد لا يكون كذلك بل يكون
ذات كل واحد منهما مباينة عن ذات الاخر بحيث لا تكون الوتد في الحايط
ولا الحايط في الوتد اذا عرفت هذين التقسيمين فنقول نحن الحاصل
لنا في القسم الاول وذلك لان الشيئين اللذين كلاهما موصوفان بما ذكرناه فاما
ان يكون احدهما متقدما في الوجود ويكون الاخر متاخرا عنه واما ان لا يكون
كذلك بل يكون كل واحد منهما مغايرا عن الاخر فان كان الاول فالثاني هو
الصفة والعرض والحال والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل وان

كان الثاني فهو كالحال في ذاين يكون كل واحد منهما قائما بنفسه ثم انهما يتحدان
ويتلاقيان بالكلية وهذا وان كان امرا ممتنع الوجود لكنه حاصل بحسب
المقتضية العقلية فلا بد من تلخيص مفهومه فان قيل انكم ذكرتم في تفسير الحلول
كون كل واحد منهما بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر حقيقا او تقديرا
في الثانية قد تكون حقيقا وتقديرا قلنا الاشارة الى احدهما انما يكون عين الاشارة
الى الاخر اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه في نفسه بحسب الحس وذلك مثل
الجسم الذي حل فيه اللون فان الجسم مشار اليه بحسب الحس واللون ايضا
كذلك فلاجرم كانت الاشارة الحسية الى الجسم عين الاشارة الحسية الى اللون
واما الذي لا يكون كذلك فيجب ان لا يكون المحل والحال مشارا اليه
بحسب الحس فان الذي ذكرناه لا يجري فيه الا بحسب التقدير وقولنا ان
الذي لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه بحسب الحس اما ان يكون لا يحل
احدهما البتة كذلك او يحل كذلك انه ليس واحد منهما كذلك اما القسم الاول فبين
بنفسه لانه اما ان يكون المحل مشارا اليه والحال لا يكون كذلك واما ان يكون
الحال مشارا اليه والمحل لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو حاصل في الوجود
فان الجسم موجود مشار اليه بحسب الحس والصفات القائمة به لا يمكن ان
يشار اليه بحسب الحس فهناك الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصفات
تقديرا لا حقيقا بمعنى انه لو كانت الصفات مشارا اليها بحسب الحس لكانت
الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصفات القائمة به واما القسم الثاني وهو ان
يكون الحال مشارا اليه والمحل غير مشار اليه قال رضي الله عنه فهذا عندي ممتنع
الا ان الفلاسفة يثبتونه وذلك لان عندهم المجردة والمقدار لما كان مشارا اليه
بحسب الذات فكذلك انه كان في الهيولى مع ان الهيولى ليس لها في ذاتها وضع
ولا اليه اشارة وبيان بطلانه انا نظهر عند بطلان القول بالهيولى وامثاله
القسم الثاني وهو ان المشيات اللذين يحل منها وضع واشارة
مع انه يكون احدهما حالا في الاخر فهذا كما تقوله النفس الناطقة فانها اذا
اتصفت بالمعارف والعلوم فذات النفس مجردة وتلك المعارف ايضا كذلك
ثم ان تلك المعارف حالة في النفس ومعنى الحلول هناك هو ان تلك العلوم
اختصت بهذه النفس اختصاصا لو امكننا الاشارة اليها لكانت الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الاخر وكذلك قلنا ان ذات الله سبحانه موصوفة

بالصفات فالجواب ذلك قال قوم ان معنى الحلول ومسماه كاصلا
في محل الصفة مع انه لم يحصل فيه ما ذكرتم من وجود الاشارة لكن الحلول
محالة أصلا مغايرا للوحدة في الاشارة نقول لا شك ان مسمى الحلول امر
مغاير لوحدة الاشارة لكنا لم نعلم ان بعض ذلك المعنى هو هذا الطريق
فقد ظهر بهذا الطريق بطلان هذا القول فثبت ان الاشارة الى احد
عند الاشارة الى الاخر لحقيقة اوتنبيها واعلم ان من الناس من فسر الحلول
بتبعيض اخر فقال سلمنا ان المتحيز حاصل في ذلك الحيز فلم قلتم ان تفرقة بعض
بعض البياض القائم بهذا الجسم والبياض القائم بذلك الجسم ونعلم ان هذا
البياض حصل في هذا الحيز الذي حصل هذا الجسم فيه وان ذلك البياض حصل في ذلك
الحيز الذي حصل فيه ذلك الجسم فالجسم والعرض يصدق عليه كل واحد منهما انه
مختص بذلك الحيز المعين ثم ان الجسم اصلي في ذلك الاختصاص والعرض تابع
فلهذا المعنى نقول كان العرض حالا في المحل معناه ان ذلك العرض حاصل
في ذلك الحيز بتبعا لحصول محله فيه وهذا هو مسمى هذا الحلول فثبت ان معنى
كون الجسم مختصا بالحيز والجهة قائم بنفسه كون ذلك الجسم متحيزا
وشاغلا للحيز وهذا هو المراد من قولنا ان الجسم قائم بنفسه والعرض
قائم بالجسم وقد ثبت ان كل ما كان محلا لغيره كان جسما ومختصا بالحيز فالنفس جسم وايضا ثبت انه
سبحانه موصوف بصفات الكمال وكل موصوف بصفة فهو جسم او متحيز فالحق سبحانه
يقتضي انه سبحانه كذلك واما العكس فهو ان نقول الصفات قائمة بذاته سبحانه
منفكة عنه الحيز والوضع وكل ما كان كذلك امتنع كونه موصوفا
بشيء من الصفات يقتضي انه سبحانه ليس موصوفا بشيء من الصفات فهذا تمام
تقرير هذا الكلام واعلم ان تفسير الحلول بما ذكروه باطل ويدل عليه وجوه
الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفة من صفات الجسم فاذا كان
الحلول مفسرا بما ذكروه كان معناه ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز
حصل في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه وهذا محال لانه يوجب التسلسل
والثاني ان بديهة العقل حاكمة بان الثلثة فرد والاربعة زوج وبديهة العقل
حاكمة بان كون الثلثة ثلثة وكون الاربعة اربعة ليس له وضع ولا حيز حتى
يفسر كونها موصوفة بالفردية والزوجية بذلك الثالث ان الاله سبحانه

موصوف بالصفات الاضافية بالاتفاق وهذا التقرير يكفي في ابطال قولهم
والتابع ان الاجسام قد تكون موصوفة بالاضافات مثل وصف الانسان بالابوة
والبنوة ويمكن ان يقال معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات هو ان
الاضافة حاصلة في هذا الجسم تبعا لحصول محلها فيه فثبت ان هذا التفسير الذي
ذكروه باطل وقال المشتغلون والذي يكون هكذا منه ما يطرأ على
الذات الحزي كعدد تقومها بالفعل كهذاتها وزائد تقومها وليس عرضا ومنه
ما يقارنه لذات اخر لمقارنة مقومة بالفعل ويقال له مقوم ومنه
للمقارنين كليهما محل والاول منها موضوع للثاني هيولي ومادة وكل ما ليس
في موضوع سواء كان في هيولي ومادة اولم يكن في هيولي ومادة فيقال
له جوهر التفسير قال رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام
تعريف الجوهر والعرض فنقول لما ذكرنا في الفصل الاول ان الشيء الذي
يكون متحيزا فذلك لكونه شاغلا لما يليه كالبياض في الجسم وقد رأيتم ان ذلك
كما لا يمنع في الخياط والاسود يكونان على التعاقب على قميص وذلك
انه اما ان يكون الحال مقوما للمحل او لا يكون فان كان الحال
مقوما للمحل يسمى الحال صورة والمحل مادة وان كان الحال
غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا
بقي هنا احتمالان احدهما ان يقال الجسم قسم ثالث وهو ان
يكون الحال غير مقوم للمحل وغير مقوم به مثل ما اذا فرضنا ان موجودا
مستقلا بنفسه حل في موجود اخر مستقل بنفسه فهذا وان كان ممكنا لكنه
من الموجودات الا ان هذا الجنس لفقته العقلية مقوم ثالث للجوهر الثاني
ان نقول الحال اما ان يكون مقوما للمحل او لا يكون شاغلا للحيز
المقوم واعلم ان الشيء اذا احتاج في وجوده الى غيره سمي المحتاج منفعلا
المحتاج اليه منفعلا اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان
المحل قد يكون محتاجا في وجوده الى الحال ومن الناس من قال ان هذا
محال في العقل لان الحال محتاج في وجوده الى وجود محله فلو احتاج المحل في وجوده
الى الحال لزم الدور وهو محال وقد ذكرنا هذا الكلام في باب قاطيغورياس
واجبنا عنه بما يمكن ان يقال فلا فائدة في الاعادة واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول المحل جنس تحته نوعان العرض والصورة وقد عرفت انه ان كان

الشيء اعم من شيء كان عدم ذلك الاعم اخص من عدم ذلك الاخص فلما كان الحيوان اعم من الانسان كان اللاحيوان اخص من اللا انسان فان كل ما يصدق عليه انه لاحيوان صدق عليه انه لاانسان وليس كل ما صدق عليه انه لاانسان صدق عليه انه لاحيوان فلما كان المعدوم اخص من المحال كان اللا معدوم اعم من اللا محال فحينئذ يقال الجوهر من الموجود اما ان يكون اعم من قولنا الجوهر من حيث الموجود اما في معدوم او في موجود فقولنا الجوهر من حيث الموجود اما في معدوم او في موجود داخلة تحت قولنا موجود اما في موضوع وغير داخلة تحت قولنا موجود اما في محل اذا عرفت هذا ظهر عندك معنى قولنا الحكم الجوهر من الموجود اما في موضوع والعرض من الموجود في موضوع فان قائل قائل فتلك الجوهر المجرد اما في موضوع باطل بدليل عليه وجهان الاول ان هذا فاسد طردا وعكسا اما الطرد فلانه تعالى موجود اما في موضوع مع انه ليس بجوهر اذ لو صدق عليه سبحانه انه جوهر مع ان الجوهر مقول عليما تحته قول الجنس لزم ان تكون تعالى داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كان ذا ماهية مركبة من الجنس والفصل وكل مركب فانه ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وانه محال واما العكس فلان الجواهر الكائنة جواهر موجودة انها صور موجودة في الاذهان فتلك الاذهان موضوعات لها وهي حالة في تلك الاذهان حلول العرض في المحل السؤال الثاني ان كون الشيء موجودا وصف خارج عن الماهية بدليل انه يمكن تعقل الماهية مع الشك في وجودها ولو كان كونه موجودا نفس تلك الماهية او جزءا منها لما تشكك ذلك واما كونه كليا في موضوع فهو قيد يمكن ان يكون لا لمحالة خارجا عن الماهية اذا عرفت هذا فنقول المفهوم من كونه موجودا اما في موضوع امر خارج عن الماهية هذا المشهور عند الحكماء ان الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس والمقول على غير قول الجنس يكون داخلا في الماهية فيلزم ان يكون خارجا عن الماهية داخلا في الماهية وذلك محال واقول الموجود لما كان خارجا عن الماهية لم يكن جنسا وانه في موضوع لما كان مفهوما عرضيا لم يكن فصلا فثبت لنا موجود اما في موضوع ليس من اجناس الجنس والفصل فنجيب ان هذا يكون حدا للجوهر والجواب عن السؤالين مبني على حرف واحد وهو

انه ليس المراد من قولنا الموجود اما في موضوع هو انه يكون موجودا بالفعل بشرط ان يكون اما في موضوع بل المراد انه ماهية متى وجدت في الاعيان كانت اما في موضوع اذا عرفت هذا فنقول اما الذي سبحانه فانه لا يلزم ان يكون جوهرا ان يكون موجودا مغايرا لحقيقته وانك الجواهر الكائنة فقد اجابوا عنه بان شرطنا في الجوهر ان يكون ماهيته اذا وجدت في الاعيان كانت اما في موضوع وهذا الصورة الذهنية الكلية وان كانت اما في الحال موجودة في موضوع الا انه يصدق عليها انها لو وجدت في الاعيان لكانت اما في موضوع ولقائل ان يقول ان تلك الصور لتتنوع وتعددها باعيانها في الاعيان فان عرضيتها حاصلة في الحال وملاحظة بعضها دون بعض لتتنوع عليها فوجب الحكم بانها اعراض وايضا فنقول لم لا يصدق عليها انه يمكن حصولها في الاعيان الا اما نقول انه يصدق عليها انها لو حصلت في الاعيان لكانت اما في موضوع ويصدق عليها انها في الحال في موضوع فيلزم ان يكون من اعراضها وذلك محال عليما السؤال الثاني فنقول بموجبه ايضا على ذلك الاصل ونقول ثانيا انه ما كان جوهرا انه موجود اما في موضوع بل اذا كان جوهرا انه ماهية لو وجدت في الاعيان لكانت اما في موضوع ولم يلزم من فرض الموجودية الذاتية موضوعية عند فرض الماهية بل يكفي ان يكون الاعتبار المذكور مقوما للماهية فعلى ما قيل يعتبر الموضوع واما السؤال الثالث فنقوله ان هذا لا يتم حال ما نقف في الجوهر من الجنس الاعلى والجنس الاعلى لا يكون فوقه جنس اخر واما اذا كان تحت الاعلى واذا لم يكن له جنس اخر يمكن له فصل فيمتنع ان يكون له حد واما الكلام في تعريفه ذكر الرئيس قال الشيخ الجوهر الرابعة جوهر مع انه ليس في موضوع ليس في مادة وجوهر مع انه في مادة والمقسم الاول ثلثة اقسام فانه اما ان يكون هذا الجوهر من مادة او ذا مادة او لا مادة ولا ذا مادة والذي من مادة وليس ذا مادة هو ان يكون منها وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج الى زيادة على المادة وهي الصورة فهذا الجوهر من المركب فالجواهر اربعة ماهية بلا مادة ومادة بلا صورة وصورة في مادة ومركب من مادة وصورة

المقسم ومن هذا الفصل تقسيم الجواهر

الى انقاعه الاربعة ونقرره ان يقال قد بينا ماهية المادة وحقيقتها وبينا
ان الصورة الموجودة في المادة يكون وجودها منفكا عن الجوهر اما ان
يكون في مادة او يكون نفس المادة او يكون مركبا من المادة و
الصورة او يكون خلاف هذه الاقسام الثلثة اعني ان لا يكون في مادة
ولا مادة ولا مركبا من المادة والصورة فالقسم الذي يكون في
المادة فهو الصورة واما المادة فقد عرفناها واما المركب من المادة
والصورة فهو الجسم واما الذي لا يكون محلا لاحد تلك الاقسام الثلثة فهو
الجوهر المجرد وهو الذي يقال هذا الجوهر المجرد ان اعتقد في
افعاله الى الله حسحانه فهو النفس وان لم يعتقد في افعاله الجلالة حسحانه
فهو العقل فهذا تلخيص الكلام في هذا التقسيم واعلم ان هذا التقسيم لا ينتهي
الا باثبات امور اثبات ان الحال قد يكون متقوما لمحله فانه
لو لم يثبت ذلك لم يمكن اثبات الجواهر الصورية اثبات ان كل
مركب من المادة والصورة فهو جسم وقد مر ما اقاموا على هذا التقسيم حجة
ان قلنا كل جسم فهو مركب من المادة والصورة فينتج ان كل
كل مركب من مادة وصورة فهو جسم لما عرفت ان المرتبة الكلية تنعكس
فكلية بك ان تثبت ذلك على مقتضى اصول الحكماء وذلك ان الجوهر
عندهم منقسم على ما حققه في الجنس على انواعه واحد انواع الجنس هو
من الجوهر فيكون الجوهر داخلا تحت الجنس وكل ما كان كذلك
فانه مركب من الجنس والفصل واذا اخذ بشرط التجريد
كان مادة وصورة فهذا يوجب القطع بكون هذا الجوهر المجرد مركبا
من المادة والصورة فثبت بهذا انه ليس كل ما كان مركبا من المادة
والصورة فهو جسم والله اعلم

ان هذا الفصل مشتمل على مسايل المسئلة الاولى في بيان
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
الجسمي موجود في مادة وذلك لانه يقبل الانقسام وكل ما
يقبل الانقسام فانه يقبل الانقسام لان الانقسام الذي هو ضد الاتصال
ان يكون في ضده فكل ما لا يقبل شيا لقبله وهو موجود فمن المحال
ان يكون شيء من الموجود يقبل شيا موجودا والضد لا يقبل عند وجود الضد

والمقابل عند وجود المقابل فكل ما يقبل الانقسام فهو شيء قابل
للانقسام والاتصال غير الانقسام فاذن الاتصال الجسماني في مادة -
التفسير قال رضي الله عنه اعلم انه لما اورد تخصيص محل النتاج
فقال لقائل ان في الوجود شيوخا شاهدا للحس مشتملا على الجثة فهذا الشيء اما
ان يكون قايما بنفسه واما ان يكون قايما في محل اما الاول فهو قول من
المدافعين فقد بقي ان الجسم غير مركب من المادة والصورة واما الثاني
فهو مذهب الشيخ ومذهب اكثر من قبله من الفلاسفة فانهم زعموا ان
هذا الشيء المشتمل على الجهات الحاصل في الجسم من الجسمية
من الهيولى ومجموعهما من الجسم فهذا تلخيص محل النتاج واعلم ان حجة
الشيخ في هذه المسئلة مبنية على ان الجوهر الفرد يحال ان الجسم المتصل شيء واحد
في نفسه كما انه عند الحس واحد اذا عرفت هذا فلنذكر هذه الحجة الت -
ذكرها ونقرر الكلام ان يقال سلمنا ان الجسم المتصل في نفسه شيء واحد
وذلك هو المراد من كونه متصلا ولكنا نقول ايضا انه قابل للانفصال
فنقول قابل هذا الانفصال اما ان كان من الاتصال او غيره والاول
باطل لان القائل بالجسام ان يتبع مع الهيولى والاتصال لم يتبع مع الانفصال فامتنع
ان يكون قابل الانفصال من الاتصال فلابد من الاعتراف بوجود شيء
سوى الاتصال يكون قابلا لهذا الانفصال الطارئ ولذلك الاتصال الزايل
وحينئذ لطهران الجسم مركب من الاتصال ومن شيء اخر يقبل ذلك الاتصال
وهو المطلوب ويقابل ان يقال هذا مبني على ان الجسم البسيط متصل
في نفسه وهو ممنوع في الجوهر الفرد والكلام قد تقدم شان علمنا ذلك لكنا
نقول لم لا يجوز ان يقال الجسم قبل الانفصال كان متصفا بالوحدة وبعد
الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنينية فالزايل هو الوحدة والطارئ
هو التعدد وهما عرضان متغايران على الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا
في ذاته عن قابل ومقبول والذي يوكد هذا السوال ان الجسم عند ورود
الانفصال عليه ما بطل اتصاله ان كل واحد من الجزيين كان متصلا كما كان انما
الزايل هو الوحدة فقط وذلك يقرر ما قلناه ولنعلم انه قد عظم تعصب الناس
لتقرير هذه الحجة وحاصل ما يمكن ان ينفع به هذا السوال ثلثة اوجه -
الطريق الاول ان يقال في تقرير هذه الحجة من الجنس يصح عليها ان يعدم

بعد الوجود وان يوجد بعد العدم وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة اما البيان
المقدمة الاولى فالدليل عليه ان الجسم البسيط كالكرة قبل التفتة شيئا
واحدا في نفسه ثم بعد التفتة صار شيئين فهناك ان الجسمية الواحدة
بعد التفتة اما ان يقال انها كانت حاصلتين قبل التفتة او ما كانتا حاصلتين
والاول باطل لان هاتين الجسميتين لو حصلتا قبل التفتة لكان كل ذلك
الجسم منقسما عندها فحينئذ لم يكن ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحدا
لكنا فرضناه واحدا هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال هناك
الجسميتان الحاصلتان بعد التقسيم قد وجدتا وحدثتا فثبت ان الجسمية
يصح عليها الحدوث والزوال واما البيان المقدمة الثانية وهي كل ما صح عليه الزوال
والحدوث فله مادة فالدليل عليه ان كل ما صح عليه الزوال والحدوث
حدث فانه ممكن بالامكان وذلك الامكان زائد له منفصل موجود وذلك
المحل هو الهيولى ونريد هذه المقدمة مشروحة في كتب الحكمة فهذا وجه استخراجه
لتصحيح الدليل الشيء ولقائل ان يقول المقدمة الاولى باطلة وذلك لان
هذا يتوقف ان يكون المراد من الفصل والقسمة في الجسم اعداما للجسمية الاولى
والى الجسمين حادثين وذلك يوجب ان منعدم اصعب في الحس فيلزم
الاول واحداث محل اخر جديد وذلك لم يقله عاقل فان قالوا انه وان
الجسمية الاولى وحدثت جسميتان حدثتان لكن الهيولى باقية في الحالتين
فلا جرم لم يلزم ان يكون التفريق اعداما قلنا هذا باطل من وجهين الاول
ان الجسم حين كان واحدا فقد كانت هيولاه واحدة فاذا انقسم ذلك الجسم
انقسمت هيولاه ايضا فاذا كان التقسيم اعداما لزم ان يكون اعداما للصورة
والهيولى معا فيكون التقسيم اعداما مطلقا نسقط هذا العذر والثاني ان
الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة والصورة المعينة فاذا بطلت
تلك الصورة المعينة فقد بطل احد الجزئين من ماهية ذلك الجسم وبطلان
احد جزئي الماهية يقتضي بطلان ذلك المركب فهذا يقتضي ان يكون تفريق
البحر اعداما له وذلك لم يقله عاقل فهذا هو الكلام على المقدمة الاولى من
الدليل المذكور واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل ما صح عليه الحدوث
والزوال عليه فله مادة فالكلام على هذه المقدمة قد ذكرناها في كثير من كتبنا فلا
نعيدها هاهنا الطريق الثاني في تقرير دليل الشيخ ان يقال الجسم متصل بالقوة

وهو منفصل بالقوة فكونه متصلا بالفعل ومنفصلا بالقوة اثنان متغايران
والشيء الواحد لا يمكن ان يكون مصدرا لشيئين متغايرين بناء على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فالدليل على ان كون الجسم متصلا امر غير ما منه عنه
له بالفعل والذي عنه له بالقوة هو الصورة والثاني هو الهيولى
وهذا الوجه ايضا قد كنت تكلفته في بعض دلائل الشيخ وهو ايضا ضعيف جدا لانه
بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد بينا ضعف كلامهم في تقرير هذه
المقدمة ثم نقول لنا هذا ايضا وارد عليكم من وجهين الاول ان الهيولى
اما ان تكون حاصلة له وجودا وهو ان كانت كذلك فالجسم لها يفيض نفسها وجودا
اشتغل بتحصيل ما هي مادية الجسم لان المتقدم بالوجود جزء المجرد
اذا كان كذلك فنفسها وجود فحينئذ يصدق عليها انها موجودة بالفعل ويصدق
عليها انها قابلة للصور والاعراض فوجب ان يكون الجسم الذي هو مركب منها
كذلك فحينئذ انتقل الكلام الى هيولى اخرى لا نهاية لها وهو باطل ان في ان
الهيولى من حيث هي قابلة محرد عن الوضع فوجب ان لا يكون
هو متصفا بالشكل والحيز لكن الجسم ليس كذلك فثبت ان الجسمية غير
حيث هي قابلة للصور الجسمية بل هي مع هذه الصفات الجسمية غير
بالفعل وبوجودها وباقية في الحيز والشكل بالقوة فظاهر ان يكون الجسم
مشتملا على الطريق الى ان اشتمل عليه تقرير دليل الشيخ ان يقال قد ثبت ان الجسم
البسيط كالكرة شيء واحد وثبت ان قابل الانقسامات غير قابل لها بالفعل ثبت انه
لا يتشهى في الصغر الى حد الا وهو قابل لا نقسامات ثبت انه لا يمكن خروج
تلك الانقسامات الى النهاية لها الى الفعل وهذا يقتضي ان الجسم لا يتشهى
في الصغر الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا للانقسامات وله معنى الا اتصالات
الى كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات ثبت ان الجسم يتبع الشهادة
في قبول القسمة الى حد لا يكون الانفصال باقيا وهذا يقتضي ان يقال
ان بقاء ذات الجسم بدون الاتصال محال فثبت ان كونه جسما يلزم
الاتصال وثبت ايضا ان كل جسم فانه يقبل الانفصال وذلك ان الاتصال و
الانفصال امران متغايران متعاندان والشيء الواحد لا يكون مشتملا
للشيء وضده بالفعل فيمتنع ذلك فيه وان يكون الجسم من جملة شيئين احدهما

الجسمية التي هي مستلزمة للانقسام والآخذ الهيولي التي هي قابلة للانقسام
فثبت انه اما ان يكون الجسم مركبا من جزئين احدهما خال في الآخر واعلم ان
هذا الطريق ضعيف ايضا وبيانه من وجوه * قوله لم يجز ان يقال ان
الجسم من حيث انه جسم يقبض كونه متصلا لان القابض اذا اورد الثاني
صار قابلا للانفصال وما يعد في الشيء الواحد ان يوجب اثبت مختلفين
بحسب شرطين مختلفين الاترى ان الطبيعة توجب السكون لشرط ان
يحصل حاملها في المكان الطبيعي والحركة لشرط ان يكون حاملها حاصلا في
المكان الغريب فكذا ما نحن فيه الجسم اذا تدرك وحده كانت جسميته تقتضيه
للانفصال اما اذا وصل اليه القابض اوجب قطعه وقسمته فانه يصير
قابلا لذلك الانقسام والانقطاع * ان مدار كلامهم على ان الشيء
الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا لمعانده وهذا ايضا وارد عليهم
ان الهيولي مستلزمة للجسمية وعندهم ان الجسمية مستلزمة للانفصال ف
مستلزم المستلزم شيء فالهيولي مستلزمة للانفصال مع انها قابلة
للانفصال فكان الشيء الواحد مستلزما للشيء وقابلا لمناقضته على اصلهم
انهم يقولون الجسمية مستلزمة للانفصال والهيولي قابلة للانفصال
وهذا يقولون فقولهم محال لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من
القسمين بحيث يحلهما حيز فارغ وهذا المعنى انما يعقل حصوله في الشيء الذي
يكون له اختصاص لحيز وجهة والهيولي عندهم ليس لها حصول في حيز
ولا اختصاص بجهة واذا كان الامر كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال
فان التزموا ان الهيولي لها في ذواتها الحصول في حيز واختصال
بجهة فحينئذ يعقل لهما معنى للجسمية والانفصال الا وهذا فاذا كان هذا الهيولي
محتاجا في الصورة معينا لشيء العقل الساذج * انكم قلتم الانفصال عدم
الاتصال عما من شانه ان يتصل فوجب ان يكون المتصف بالانفصال
والانفصال شيئا واحدا فلما كان المتصف بالانفصال من الجسمية وجب ان
يكون المتصف بالانفصال من الجسمية واذا ثبت ان القابل للانفصال من
الجسمية فحينئذ يسقط اصل دليلكم لان مداره على ان القابل للانفصال ليس
من الانفصال فهذا جملة ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة وقد ظهر انها باطلة
على جميع الوجوه واقول الذي يدل على ان الجسم ليتبع ان يكون مركبا من

الهيولى والصورة وجوه الحجة الاولى ان الجسم لو كان مركبا لما تميز
جزء منه لكان لكل واحد منها حقيقة ووجود باعتباره يتبان عن الآخر اذا عرفت هذا
فنقول اما ان يكون كل واحد منها من حيث انه جزء جسما واما ان يكون
احدهما جسما دون الثاني واما ان لا يكون كل واحد منها جسما والكل باطل
اما القسم الاول وهو ان يكون الجسم من هيولى وصورة اما انه يمتنع ان يكون
كل واحد منهما في نفسه جسما مستدلا بالحيز والجهة فلانهما لو كانا متحيزين لكان
كل واحد منهما مغايرا للآخر في الحيز وذلك يقتضي ان يكون كل واحد منهما
احدهما محلا للآخر فيكون ذلك الذي هو المحل جزءا قائما بنفسه فيكون الجزء جوهرا
قائما بنفسه وهو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يكون احدهما جسما دون
الثاني فان قلنا ان ما هو جزء في ذاته هو المحل وما ليس بجزء في ذاته هو الحال
فهذا مسلم لانه يصح بحامله الى قيام عرض بالجسم وان قلنا ان ما ليس بجزء
في ذاته هو المحل وما هو جزء في ذاته هو الحال فهذا باطل لان ذلك الذي ليس
بجزء في ذاته لما اختص له بالحيز اصلا والذي هو جزء في ذاته فهو مختص بالحيز
وحلول ما له حيز في ما لا حيز فيه محال لانه يصير له بالحيز محال وايضا القسم الثالث
وهو ان لا يكون واحد من هذين الجزئين مختصا بالحيز اصلا فعند اجتماعهما
ان لم يحدث زايدا كان الجسم المركب منهما ليس بجسم هذا خلف وان حدث زايدا
وذلك ايضا محال فثبت انه اما ان يكون الجسم حالا في الجزء الحيزي او بالعكس
وقد ابطلنا كل واحد منهما فثبت ان القول بالهيولى يفضي الى هذا الاقسام الباطلة
فيكون القول بها باطلا الحجة الثانية مبنية على الجسم البسيط اما ان يكون واحدة
او كثيرة والاقسام باطلان فبطل القول بالهيولى اما انه يمتنع ان يكون واحدة
فلان الجسم اذا انقسم فاما ان يقال بقيت تلك الهيولى واحدة او انعدمت
كذلك والاول باطل والا لكنا اذا قسمنا الماء وصار احد الجزئين بالمشرق والآخر
بالمغرب فانه تكون ذات هذا الماء بعينه ذات ذلك الماء الآخر وذلك معلوم
الفساد بالضرورة واما الثاني وهو ان يقال الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم
ثم تعددت عند انقسامه فهذا ايضا محال لان هذا العدد الحاصل بعد القسمة
اما ان يكون موجودا قبل القسمة او لا يكون فان كان موجودا قبل القسمة
وقد عرفت هذا العدد فيلزم ان يقال تلك الهيولى الواحدة قد عدمت وعدث
الى هذه الاعداد المعدودة من الهيولى فيلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما للجسم الاول

واما ثانيا لجسمين حادثين وذلك لا نقول به واما القسم الثاني وهو ان
يقال هيولى الجسم البسيط ما كان واحدا بل كان متعددا فنقول هذا يقتضي
ان يكون بحسب كل انقسام يمكن وروده على الجسم يكون للجسم هيولى على
حدة لانا بينا ان الجسم الذي يمكن انقسامه الى قسمين لا بد وان يكون
لكل واحد من قسميه هيولى على حدة اذ لو كانت هيولاه قبل القسمة واحدة
بالعدد لعادت المحالات المذكورة في القسم الاول فثبت ان القول بصحة
هذا القسم يقتضي ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم البسيط فهيولى ذلك الجزء متميزة
بالفعل عن هيولى الجزء الاخر امتيازا بالشخص والعدد لكن الانقسامات التي يمكن
فرضها في الجسم البسيط غير متناهية فلزم ان يكون الجسم البسيط له هيوليات
غير متناهية بالعدد وكلها متلاصقة والصورة الحالة في كل واحدة منها غير
الصورة الحالة في الاخرى لامتناع حلول العرض الواحد في محلين وعلى هذا
التقدير فلكل واحد من تلك الاجزاء الممكنة هيولى بالفعل على حدة وصورة
بالفعل على حدة فيكون كل واحد منها متميزا بالفعل عن الاخر فيلزم كون هذا الجسم
البسيط مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت انه لو كان الجسم
مركبا من الهيولى والصورة لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة
فيه اما ان يكون واحدة او متعددة وثبت فساد القول بهما فيلزم القطع
بان الجسم لا يمكن ان يكون مركبا من الهيولى والصورة الحجة الثالثة
على فساد القول بالهيولى هو ان الهيولى هو الشيء الذي يقبل الاتصال
والانفصال والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين في حيز واحد بحيث لا
يتخللهما ثالث والانفصال عبارة عن وقوعهما في حيزين بحيث يتخللهما ثالث
فنقول الاتصال والانفصال لا يعقل الا للشيء الذي يكون مختصا بالحيز
حاصلا في المكان والجهة وكل ما كان كذلك فهو جسم ومتحيز فلو كان للجسم
هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم وهو محال فكان اثبات الهيولى
للجسم محالا ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما الالفاظ المذكورة في
تقرير الحجة فمعلومة وان كان فيها بعض التطويلات واما قوله في اخر
الفصل وكذلك ما ينبع هذا الانفعال ويكون معه من القوى والصور الخ اراد
ان هذه المادة كما انها محل لهذه الصورة الجسمية فكذلك محل لسائر الصور
النوعية التي سيجيء شرحها بعد ذلك وكذلك محل لسائر القوى المتعاقبة والثابتة

والجسمانية ه المسألة الثانية في بيان ان الهيولى لا يعرى عن الصورة الجسمية
قال الشيخ والمادة الجسمانية لا يفارقها الصورة لانها ان
فارقت فاما ان تكون ذات وضع او لا يكون فان كانت ذات وضع
بنفسها فهي بها متحيزة وان كانت ذات وضع وانقسام حصل الذي الوضع
الغير المنقسم انفراد قوام وقد بينا استحالة هذا في الطبيعيات وان لم يكن لها
وضع وكانت مثلا مادة ما بعينه فاذا لبست الصورة الثانية لم يجب ان
يحصل في وضع بعينه ولكنها لا يمكن ان تحصل الا في وضع بعينه في نفسه
قال رضي الله عنه اعلم انا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى و
الصورة كان الشروع في بيان ان الهيولى لا ينفك عن الصورة بحيثها الا انا
راجع بنفسه ما في هذا الكتاب ملخص هذا الكلام فنقول لو امكن وجود الهيولى
عارية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشارا اليها بحسب الحس او لا يكون
كذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية
انما قلنا انه يمتنع كونها مشارا اليها لان ذلك المشار اليه بحسب الحس
اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان الاول فهو جسم لا انه
هيولى عارية عن الجسمية وان كان الثاني فهو جوهر مشار اليه
غير منقسم قابل بالنفس وذلك هو الجوهر الفرد وقد ابطلناه وانما قلنا انه
يمتنع كونها مجردة عن الاشارة وذلك لانه عند حدوث الجسمية في تلك
الهيولى اما ان يحصل ذلك الجسم في كل الاحياز وهو محال بالبديهة او
يحصل في حيز معين وذلك ايضا محال لان نسبة الجسمية الى جميع الاحياز
على السوية فلو حصل ذلك الجسم في حيز معين لكان ذلك رجحانا لاحد
طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقال الفاعل المختار خصصه بحيز معين لمجرد القدرة والارادة وحينئذ
يرجع الكلام في هذه المسألة الى انه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار
ام لا ثم نقول هذه الهيولى وان فرضناها خالية عن الصورة الجسمية
فلعلها كانت موصوفة باحوال اخرى واعراض اخرى وكانت تلك
الحالة توجب حصول الهيولى في الحيز المعين بشرط اتصافها بالجسمية
فاذا حدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة حصول ذلك الجسم في ذلك
الحيز المعين وليس في هذا الكلام شيء الا بد من ان يقال الموجب لذلك

لذلك الاختصاص كان حاصلا قبل حدوث الصورة الجسمية إلا أن تأثيرها في ذلك المعلول كان موقوفا على شرط وهو حدوث الجسمية ومن المعلوم أنه لا يبعد أن يقال تأثير العلة في معلولها يكون موقوفا على شرط المتأخر كما أن الطبيعة الجسمية توجب الحركة بشرط أن يكون الجسم حاصلا في المكان الغريب وتوجب السكون بشرط أن تكون في المكان الطبيعي فكذا هاهنا

[illegible]

على ذلك الدليل وهو أن نقول هب أن الكينونة في كل عنصر مكانا طبيعيا إلا أن أجزاء المعين من كل عنصر ليست له مكانا طبيعيا بل نسبته إلى جميع أجزاء جنس الكل بالسوية فلم قلتم إنه في موضع معين فإذن عقله هذا فاسدا بل نقول إن الجزء المختص بالجهة يكون نسبته إلى جميع الجهات على السوية فوضع ذلك الجزء يكون غير معين ولم يكن عنه بد بأن يكون على صورة مخصوصة بصورة أخرى ولمادة معينة حتى يكون مصورة بالصورة المطلقة كذلك متخصصة بحيز معين فلم يجب أن يكون تلك الأحوال المائقة أشياء بالعين الحاصلة بعد حدوث هذه الصورة إلى ذلك الحيز بعد حدوث الصورة الجسمية فظهر الفرق ولقائل أن يقول سلمنا أنه يوجد قبل حدوث الصورة الجسمية وضع ومكان يقتضي تعين الوضع والموضع بعد حدوثها لكن لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يلزم من عدم نوع واحد من الأسباب عدم المسبب فلم لا يجوز أن يقال كانت المادة موصوفة بأعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع وكانت تلك الأعراض توجب الحدوث في الجزء المعين بشرط حدوث الجسمية فلم يبطل هذا الاحتمال بما ذكرتم من الدليل.

[illegible]

قال رضي الله عنه وهذا هو الحجة الثانية على أن الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية واعلم أن هذا الكلام في غاية الخبط والاضطراب وبيانه من وجوه الأول أنه قال ولو كان

ولو كان الهيولى لعض وجودها مجردا عن الوضع لكان كذلك بعض هذا الكلام باطل لقولنا من يقول إن الهيولى لعض العالم عن الجسمية وهذا لا نقوله نحن بل الذي نقوله نحن هو أن الهيولى لا يقتضي حصول الجسمية وفرق بين أن يقال الهيولى يقتضي اللاجسمية وبين أن يقال الهيولى لا يقتضي الجسمية كما أنه فرق بين أن يقال هذه المادة يقتضي اللاوضع وبين أن يقال إنها لا يقتضي الوضع فإن الأول مستمر وإن الثاني ممكن فكذا هاهنا أن أحدا لا يقول إن الهيولى يقتضي كونها مجردة عن الصورة بل يقولون إنها لا تقتضي حصول الصورة وإن الثاني وهو أنه جعل الصورة الجسمية في المادة عرضت وضع وهذا أيضا فاسد لأن الجسمية عبارة عن الجمية والامتداد في الجهات فإن عاقل يقول إن هذا المعنى شيء مجرد عن الوضع الثالث أن يقال أخبرنا عن مذهبك هذا الهيولى من حيث أنها هي هي أم لا فإن قال إنها هي هي وهو امتداد في الجهات فهذا من الوقاحة في المكابرة فإنه سمى الجسم بالهيولى وإن قال الهيولى من حيث هي هي ليست هي الجسم الشيء فيقول فأخبرنا بأن الصورة هل هي من حيث هي هي هي الجسم الشيء فيقول فقد اعترف بأن الصورة الجسمية جسمية وامتداد في الجهات فكيف قال وهمنا أنها ليست ذات وضع وإن قال الصورة من حيث هي هي ليست الجسم ولا امتداد في الجهات فنقول فالجسم عندك لا معنى له إلا مجموع الهيولى والصورة والهيولى لا جسمية لها في نفسها والصورة أيضا لا جسمية في نفسها فيكون الجسم على قولك مجموع أمرين لا جسمية لواحد منهما وقد سلمت أن كل مجموع من شيء جنس فذاتها فلا يكون جسما في نفسه فليتأمل العاقل على قولك إن لا يكون الجسم جسما وامتدادا في الجهات باطل فظهر أن هذا الفصل مخبط جدا المسألة الثالثة في إثبات الصورة

قال الشيخ إذا وجدت جسما لم لا يجوز أن يكون قابلا للتفريق وغير قابل للتفريق أو غير قابل للتفريق قابلا للتفريق فإن كان قابلا للتفريق فلم لا يجوز أن يكون قابلا للتفريق من موضعه أو غير قابل وجميع ممكن صور وقوابل غير الجسمية

قال رضي الله عنه مذهب الشيخ أنه حكاية جسم لم يكن مؤلفا يوجب الحيرة والبلوة والخبط ولذلك القائل في جميع العناصر وليس هذه المعاني التي توجب هذه الأحوال المحسوسة بالصور النوعية واجبا على القول بوجود هذه الصور النوعية بل الأجسام إما أن تكون قابلة للأشكال المختلفة

او غير قابلة لها فان بانت قابلة لها فحينئذ اما ان يكون بعض او بعضه و
الاجسام متشابهة في الجسمية ومختلفة في هذه الاحوال والمختلف لهذه الاحوال
ليس هو الجسمية لان الجسمية معنى واحد والمعنى الواحد لا يكون علة للاحوال
المختلفة فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى اما ان يكون قائما بذلك الجسم
او مباينا عنه والمباين اما ان يكون شيئا جسمانيا او اجساما وجسمانيا ومحال
ان يكون ذلك المباين امرا مباينا عنه معانا ان جسما او جسمانيا او اجساما وجسمانيا
فنعين ان يكون ذلك المباين مفارقا عنه وهذا هو المطلوب فكذلك يتم هذه الحجة
الا ان الشيخ حذف هذه المقدمات مع ان الكلام لا يتم الا بها ولقائل ان يقول
السؤال على هذه الحجة من وجوه السؤال الاول لم لا يجوز ان يكون اختصاص
كل واحد من هذه الاجسام بهذه الاحوال لجسميته اما لقوله الجسمية معنى واحد و
المعنى الواحد لا يوجب الا احوالا متماثلة فنقول لم لا يجوز ان يقال ان الجسمية معنى واحد
وبيانه وهو ان الجسم ما يقبل الابعاد الثلثة فالمعلوم منه عندنا كون هذا قابلا
للابعاد وذلك لا يقتضي اختلاف جميع الاجسام في هذه القابلية لجواز ان يكون
الشيء قابلا لشيء ما لاجل ان ذلك الشيء ماهيته كذا وكذا ثم ان تلك الماهيات
المختلفة مشتركة في اللازم وهو كون تلك ماهيته لم يعلم من كون الاجسام
متماثلة في صفاتها ومتساوية في ذواتها تساوي كل واحد من هذه الوجوه السؤال
الثاني ان الاجسام كما انها مع اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الصفات
والاعراض فهي ايضا مختلفة في تلك الصور التي تقتضيها تلك المباديء لهذه
الاعراض فوجب ان يكون اختصاصها بتلك الصور لصور اخر يجيء ولزم اما
الدور او التسلسل وهو باطل قال وان قلتم بان الصورة السابقة
احدثت المادة لقبول الصورة اللاحقة فلم يلزم ما قلتموه لان العرض السابق
حدث الصورة السؤال الثالث هب انه ثبت لكم ان هذه الاعراض الحسية
معللة بالمعاني غير محسوسات حالة في هذه المادة الا ان المعاني اذا كانت صورا
لها اذا كانت متقدمة لموادها فما الدليل على انها متقدمة لموادها فان المشتمل
هذا المعنى لا يثبت كونها صورا بل يقول القائل باثبات هذه الصور
باطل على مذهبكم وانه اما ان يقال حصلت في النار صورة فاعدة وتلك
الصورة هي الموجبة لما فيها من الحرارة اليبوسة والخفة والاشكال كما

سئل حسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسة صورا هي كذا والاول باطل على
قولهم لان من مذهبهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الي اثبتوا طل ان
مذهبهم ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا في زمان واحد ولما بطل
القسمان ثبت فساد ما قالوا والله اعلم بالصواب انقضت الشبهات
ثبات القول قال الشيخ كل جسم يصدر عنه فعل ما في المادة
المحسوسة فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته او لغاية فيه
او لسبب منفارج وزاد ان يكون لجسميته ان الجسم بما يشاوي
بما يصدر عنها ويشاوي في جسميتها وزاد ان يكون ذلك لسبب
منفارج ان اختصاص الجسم المعين بقبول المعين من ذلك
المباين اما ان يكون اتفاقا او لسبب ان ذلك الجسم اختص بخاصية
او خاصيا ما اوجب بقبول ذلك المباين والاول باطل لان
الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا فبقي القسم
الثاني وهو ان يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك المباين
لمباين اخر فاصية في ذلك الجسم وتلك الخاصية معللة بغير الجسمية وبهذا
القدر يحصل ذلك الغرض فقد عاد الامر الى ما ذكرنا من ان تلك الاعراض
المخصوصة انما ظهرت عن هذه الاجسام المخصوصة لمباديء موجودة فيها وهذه
المباديء هي التي سميناها بالقوى قال رضي الله عنه
فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان عبارة الكتاب في هذا الفصل كالمتخبطة
فالتقطنا منها ما هو المقصود وهو هذا الذي ذكرناه وحفظنا ما معلوم
وصنعة الدعوى الاشتمال كل جسم يصدر عنه فعل ما في المادة
سبيل التعريض فذاك الفعل موجودة فيه ودليله ما ذكرناه في المسئلة
السؤال الاول لقائل ان يقول الاجسام متشاوية في الجسمية وقد سبق قريبا
هذا الكلام السؤال الثاني ان التقسيم المذكور غير منحصر وذلك لانه
من الممكن ان الجسمية حالة في محل من موضوعها اذا عرفت هذا فنقول
التقسيم الصحيح ان نقول هذه الاعراض اما ان الجسمية او ما يكون حالا
فيها او ما يكون محلا لها او ما يكون حالا فيه او محلا لها وانتفت كلها ذكر
انا بكون محلا للجسمية والذي يدل عليه ان هذه القسمة واجب الذكر وذلك
لان هذه القسمة قالوا ان كل ذلك فانه واجب الانتفاء بقضايا العقل و

وشكله المعين ومناطقه المعين وصفته المعينة ورابعها المرتب والايتام
والتغير والاجسام فنقول لهم لو وجب اتصاف كل فلك بتلك الاعراض
المعينة لكان ذلك اما لجسميته او لصفة خاصة في جسميته او لمعين الجسمين
والجواب ان يكون لجسميته ان الجسمية مفهوم واحد وهذه الاحوال غير واحدة
في الاجسام والجواب ان يكون لصفة قائمة به وان تلك الصفة ان كانت
واجبة عاد التقسيم في كيفيتها وجهاتها ويلزم التسلسل وان كانت جائزة
الزوال امتنع ان يكون الصفة الجائزة الزوال علة لحصول امر ممتنع
الزوال وما يتركب من امور ممكنة ثبت ان القول بوجوب اتصاف
كل فلك بقدره المعين ووضعه المعين باطل فثبت بهذا قالت الفلاسفة
لم لا يجوز ان يقال ان محرك كل فلك مخالف بالماهية لمحركي سائر الافلاك
فان ذلك يقتضي اذا تمثل حصول الجسمية وحصول هذا القدر
المعين والوضع المعين فحصول هذه الجسمية في ذلك الفلك وبين هذا المعين
وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق اذا عرفت هذا فنقول لم يلزم من
كون الفلك غير قابل للاشكال المعينة اثبات نفس نزعة احتمال
ان يكون ذلك الحائل انما منع من حصول تلك الاشكال المعينة والاوضاع
ان يكون حركات الفلك وبينها حائل يمنعها المخصوصة فان قالوا هذا يوجب
جميع الاشكال واحدة وذلك يمنع من ان يكون كيفياتها معللة بمبدئها
نقول القول بان بعضها واجب فانا بينا ان الكل ممكن والاشكال كلها
علتها وذلك يكفي على صحة القول بالكل ممكن والاشكال صفة على ما بينا في سائر
الكتب السؤال الثالث ان يقال لم لا يجوز ان الاجسام بعد اشتراكها في
الجسمية مختلفة في الصور التي هي مبادي لوقوع الاعراض فلم لا يمكن تعليل
هذه الصور بصور اخرى وتنزل التسلسل وقد سبق تقرير هذا الكلام
السؤال الرابع لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب تخصيص الفاعل المختار
قوله ان هذا يكون اتفاقيا والاتفاقي لا يكون دائما وقد بينا قبل ان كان
مبادئ من قبل الاتفاق تخصيص بعض هذه الاجسام بصفات مخصوصة
لا نوجب فلم قلتم بان ذلك محال وعند هذا المجيب وقف الكلام بينهما
كلا من المشغول الذي يعولان عليها في مسئلة حدوث العالم وبهذا تمت
تلك المسئلة استقصينا هذا في الكتب الطويلة والسؤال الخامس يجب

ان سلمنا هذا لكن وجود هذا القدر لكن لم لا يجوز ان يقال واجب الوجود
يفاض لذاته وانما يتخصص بقدره العالم بسبب تخصيص الفاعل وهذا
القدر الجسمانية يكون معدات ومخصصات فاما المؤثر الحقيقي والموجد
الحقيقي فليس الا واجب الوجود وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من القدر
الجسمانية مؤثرة قال رضي الله عنه واعلم ان مذهب المحققين من الحكماء
ليس الا ذلك والمسئلة الثانية في تقسيم القوة اعلم ان البحث لما بين
ان هذه الاجسام انما تصدر عنها الافعال المخصوصة لمبادئ غير الجسمية قال
وهي القوى فان هذا معنى اسم القوى واعلم انه قال في تعريف القوة
مبدأ التغير من اخر في اخر من حيث انه اخر والمراد من هذا الكلام ان
مذهبه ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فالموضوع شيء والقابل
شيء اخر فلهذا السبب قال القوة مبدأ التغير من اخر في اخر فانه
من حيث انه فاعل يجاب من سؤال من سأل فقال لم لا يجوز ان الطبيب
يعالج نفسه اجاب بانه يعالج بدنه وقبل العلاج بدنه فان كان شيء واحد
الا ان المعالج منه اعني جزءه والقابل للعلاج من الجزء الثاني فنقول السؤال
والقائل ان يقول انا نصدق حيث فصل ذلك الشيء بعد
العدم وليس من شرط القوة المؤثرة ان يكون كذلك الا ترى ان المقدار
المعين لكل فلك والاشكال المعينة لكل فلك والوضع المعين لكل فلك
مفتقر طبايعها المتغيرة فلك الطبيعة قوة اوجبت هذه الآثار مع ان
هذه الآثار ليست من جنس التغيرات انما باقية دائمة ابدا وابدا عنده
من غير تغير وتبدل والمسئلة الثالثة في اقامة الحجة على اثبات
الطبيعة قال الشيخ وان كل جسم جنسي فانه يابث ويلبث
ويتبدل ذلك وما هذه حركته وسكونه فذلك ان له [illegible]
مبدأ التحريك الى تلك الحالة [illegible] قال
رضي الله عنه انه ذكر في اول الطبيعيات ان الطبيعة عبارة عن قوة
توجب حركة ما هي فيه وسكونه بالذات وهذا المعين ذكر في ذلك
الموضع كما يجري شارح الاسم انما هاهنا لما اقام الدلالة على ان كل
اثر يصدر عن جسم ما فانما يصدر بسبب القسر وانما بسبب الطبع فانه يجب ان
يكون ذلك القوة موجودة فيه فحينئذ يلزم منه ان يكون هذه الاجسام

[illegible] في احيازها الطبيعية ومتحركة في احيازها الغير طبيعية لها وان يكون
القول منحصرة فيها فقال ذلك الذي ذكرناه في اول الطبيعيات مجاسبل
الوضع والمصادرة على هذا بالجملة المسئلة الرابعة في اثبات ان لكل
حركة غاية معينة [illegible] الشيء ولان كل متحرك اما ان
اما ان يتوجه بها الى شيء محدود او يتوجه [illegible] محدود لهفته او يتوجه الى
غايته على الاستقامة والتوجه الى شيء محدود اما بالطبع او بالارادة او بالقسر
والقسر ينتهي الى ارادة او طبع وكل منتهٍ اليه مطلوب طبع المتحرك او
ارادته او طبع القاسر او ارادته وكل ذلك شيء محدود لان لكل مريد او
المطبوع وضع الى الفعل في مقوله يحصر عند حصوله واحد المعدوم اما
الطبيع فكالنار طبيعي واما الارادي فكالبناء ارادي مظنون او بالحقيقة و
كل حركة محدودة فانها اذا انتهت الى منتهاها الاول كانت لامحالة
ساكنة او منتقلة وكذلك الحافظة واما القسم الثالث فمحال لان الارادة
لا تحرك الا عند فرض والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة وذلك لانها
ان تحركت الى ما كيف اتفق مما ليس متميزا عندها عن غيره لم يكف بان يتحرك
نحو كيفية او الى بان لا تتحرك فاذن كل حركة لها غاية [illegible]
[illegible] اعلم ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية
او قسرية وطريق الحصر ان يقال كل حركة فلابد لها من محرك وذلك المحرك
اما ان يكون قوة موجودة في ذلك المتحرك او شيئا مباينا عنه فان كان
الاول فاما ان يكون تلك القوة محركا بذاتها على سبيل الاختيار وهي
الطبيعة او بالاختيار وهي الارادة واما الموجد الثاني خلف القسر فثبت
ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية وايضا فتلك حركة فهي اما
مستقيمة او مستديرة اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل حركة فلابد لها
من مطلوب معين اما الحركة المستقيمة فلانها ان كانت طبيعية فلابد وان
يكون متوجهة الى غاية اذ لو لم يكن كذلك لكان كون تلك الجهة الى غاية
معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح ومحال وان كانت ارادية فلابد وان
يكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ايضا عند ذلك المريد من الحركة
الى الجانب الاخر اذ لو لم يكن كذلك لكان حصول ذلك الجانب دون
سائر الجهات ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح ومحال

اما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه في المستقيمة بعينها سواء فرضت
طبيعية او قسرية او ارادية ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله
وان كل متحرك فهو محرك لاجل فاعلم ان كل قوة محركة فهي اما ان تحرك
مستقيما او مستديرة فان كان الاول فاما ان تحرك حركة مستقيمة الى
غاية معينة او لا الى غاية معينة فالاقسام ثلثة احدها القوة التي تحرك حركة
مستقيمة الى غاية معينة وثانيها القوة التي تحرك حركة مستديرة وثالثها
القوة التي تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة فهذا هو تفسير
قوله كل متحرك فاما ان يتوجه بها الى شيء محدود او يتوجه لهفته
او يتوجه الى غاية على الاستقامة ثم انه لما ذكر هذه الاقسام الثلثة
اراد ان يشرح احوال كل واحد من هذه الاقسام فبدا بالقسم الاول وهو
الذي يحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة فبين ان القوة التي هذا شانها
اما ان تكون طبعا او ارادة او قسرا وقد ذكر ناوجه الحصر فيه ثم قال
والقسر ينتهي الى ارادة او طبع لما قال وكل ما يقال بالقسر فهو مستفاد وكل قسر
الى قسر آخر اما على سبيل التسلسل او الدور وهما باطلان ثم بين ان
ذلك الحد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبع او
الارادة او القسر وجب ان يكون مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة
وانما قال ان تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد
المعين وجب ان يكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوبا
بالذات لتلك القوة المحركة ثم ان بين ان الوصول الى ذلك المعين
يكون كمالا لذلك المتحرك وبين ذلك بان قال الوصول الى ذلك
الحد يقتضي خروج امر من القوة الى الفعل وانتقال امر من العدم
الى الوجود وكل ما كان كذلك فانه يكون كمالا وبيان ذلك قال
اما الطبيعي فكالنار طبيعي واما الارادي فكالبناء ارادي مظنون او
بالحقيقة وهذا ظاهر واما قوله مظنون او بالحقيقة وذلك لان الحيوان
سالم يعتقد في امر من الامور ان وجوده خير من عدمه فانه لا يقدم على
شيء الا عند اعتقاد ان يكون مطابقا لكون ذلك الشيء خيرا حقيقيا او
كان غير مطابق لكن ذلك خيرا مظنونا والمتكلم في الحركة المستقيمة
شرع بعده في الحركة الدورية فقال وكل حركة فلها دون فانها اذا انتهت الى

مبدا ما الوجب كان ذلك ما سواء كان خيرا حقيقيا او مظنونا وكذلك لحافظ
وفداء هرب قال واما القسم الثالث فهو ان الارادة ربما تحرك الى غرض
مفروض بالطبيعة لم يتحرك اليه الى غاية محدودة وهذا اعادة الدعوى شاهد
عليه بان قال انها ان تحركت اما الى اي كيف اتفق لم يكن بان يتحرك نحو
كيفية او الى بان لم يتحرك او بان يترك تحريكه الخيال ولما كان ذلك باطلا
بين ان الانسان لكل حركة من غاية معينة ه ثم ان العبث
حركة من غاية للمحرك الارادي القريب ليس من غاية لمحرك فلذا يقيد
قال الذي لعبث يتخيل غرضا للعبث فيشتاق اليه من حيث التخيل و
اما اذا قيل العبث انه ليس لغرض معناه انه ليس لغرض عقلي و
العابث يبدء حركة القريب من تحرك عضل اليد ومحرك الى غاية ما لتلك
القوة عند ما يقف والى غاية ما الخيالي المتخيل المشوق وليس
لغاية عقلية في المتفسي قال رضي الله عنه لما من بالدليل
ان لكل فاعل قاصد له في فعله من غرض وغاية اورد على نفيه سؤال الاشاق
هذا يشكك بالعابث فانه فعل اختياري وليس له فيه غرض وغاية
والجواب عنه انا بينا ان الفعل الاختياري مبداه القريب القوة
المحركة في العضلات المحركة للاعضاء وصلتها القوة الشوقية وهي
الباعثة في الحيوان النافع او دفع الضار وقبل هذا القوة النزوعية تحصل
ان ذلك الفعل نافع او ضارا ما نصريا حاصلا على سبيل الظن الغالب او جليا
على سبيل التخيل الحيواني او عقليا فهذه المراتب الثلاثة لم يبد منها وقد شرحناها
فيما تقدم اذا عرفت هذا فنقول الحركة الواقعة على سبيل العبث فاعلها
ه ان القوة المحركة في العضلة وراشك ان تلك القوة تقتضي
حصول تلك الحركة الى حد معين فغاية القوة المحركة اتصال الجسم
الى ذلك الحد المعين فقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة
واما المرتبة الثانية وهي القوة الشوقية فما لم يحصل هناك الارادة وهذا الشوق
الى احداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث فان تلك الحركة رابعا
فغاية هذا الشوق المعين والارادة اتصال ذلك الجسم الى ذلك الحد
المعين واما المرتبة الثالثة وهي المبدا القريب وهي اعتقادات ذلك
الفعل نافع او ضار فهذا ايضا لا بد منه وقد عرفت ان هذا الاعتقاد تارة

يكون فكريا عقليا واخرى خياليا وهذا الفعل العبث في اكثر الامر من هذا
الاعتقاد التخيلي لا الاعتقاد الفكري فيكون حصول هذا الفعل العبث اي
الحد المعين غاية الاعتقاد التخيلي ورابعا غاية الاعتقاد الفكري اتضح
بهذا ان الحاصل ههنا من الاعتقاد التخيلي لا الاعتقاد الفكري فثبت بما ذكرنا ان
الفعل العبث لم يحصل ايضا الى غاية معينة ه قال
موجبات الاشواق التخيلية غير مضبوطة في الامور الجزئية وايضا
الارتسام في الذكر حتى اذا رجع التخيل والذكر الصادق عرض ما فعله وعاشه
ثانيا وهو اسباب تكد العادة قال المعاد لسنها اذا سمع الخيال اذى من
من مناسبة او مقابلة وبالجملة شيء ذي نسبة فان اذا كان العقل مشغولا عن ضبط
ذلك الى امور اخرى حسية او فكرية وانحلس المتخيل فيما بعث ذلك اختلاف
يعرض على الذهن مضادته السبب فيه وكانت نسبته اياه الى العبث اشد
من نسبة النفس قال رضي الله عنه قد ذكرنا ان هذا الفعل العبث مبداه القريب
هو القوة الموجودة في العضلات وراشك ان هذا المبدا حاصل واما المرتبة
الثانية وهي الارادة فالشوق الى الفعل فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون
الارادة حاصلة وهذا الدليل على ان الفعل العبث قد يحصل فيه هذا الشوق
والارادة نقول ان هذا الشوق والارادة حاصلان في الفعل العبث فان
الانسان يفعل بالضرورة انه ثابت لحصول في قلبه لذاته ويميل الى ان يحرك يديه
العبث فاذا لم يحصل تلك الحركة واما المرتبة الثالثة وهي اعتقاد ان احد
ذلك الفعل اولى من تركه فهذا ايضا حاصل فان هذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة
الثانية اعني الشوق الا ان هذه الاعتقادات بمرتبة الطريان و
الزوال وممكنا امور غير مضبوطة وبتقدير ان يكون مضبوطة الا ان
الانسان نسيانها سريعا وراتيقظ وكم ماضي الذهن كثيرا ولهذا المعنى قال
في الاشارات حصور ذلك القصد شيء واعلم ان ذلك الحضور شيء اخر وفاعل
ذلك الحضور في الذكر شيء ثالث ولا يلزم انكار المرتبة الاولى لفقدان
المرتبتين الاخيرتين ثم ذكر ان بعض اسباب المعجة لحصول ذلك
الشوق والاعتقاد قال ان اذا اعتاد شيئا فانه يذكر استمرارا من
جملة الاسباب ان العقل اما كان مشغولا من الالهيات فحينئذ لا يقدر
على ضبط القوة المخيلة وحينئذ يطالع القوة المتخيلة شيئا من الصور المخزونة

في هذا الجدال فيجعل حينئذ اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او لذيذ تثبيتا للمجموع
ما ذكرنا ان الفعل العجيب لا ينفك عن غاية وغرض ٥

وفيه مسايل المسئلة الاولى في حد

السبب ٥

قال رضي الله عنه المراد منه انه اذا تعلق وجود شيء
لشيء اخر ولم نعلم وجود الشيء الاول خرامن وجود الثاني وراسيا لوجود
ذلك الثاني فان ذلك الثاني يكون سببا لذلك الاول وحاصل الكلام يرجع
الى انه اذا كان شيء علة لمعلول فانه يجب ان لا يكون ذلك المعلول
جزءا من ماهية تلك العلة وراسيا لوجود تلك العلة والا لزم الدور وقال
في باب الحدود العلة كل ذات وجود ذات اخرى اتما موبا لفعل منوجود
هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل لسبب ووجود ذلك بالفعل
واعلم انه ايضا اشارة الى بيان ان الدور ايضا غير جايز في العلل قال
رضي الله عنه هذا النقد الذي ذكره في هذا الكتاب فاسد وذلك ان
حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالاخر وان هذا حكم
من احكام العلل واما نصاب اليه بعد معرفة ماهية العلة فكيف نجعل هذا
لتعريف العلة واذا ثبت هذا وجب استناطة وحينئذ ينتفي مجرد نقد السبب
من كل ما يتعلق به وجود الشيء الا ان هذا النقد ايضا مختل لان لفظ التعلق
لفظ مجمل مشترك بين امور كثيرة ومثل هذا اللفظ لم يجز استعماله في التعريفات
واما التعريف المذكور في الحدود فانه يجب ان يحتاط عنه ابتناء الدور و
حينئذ ينتفي مجرد قوله العلة كل ذات وجود ذات اخرى منه ويصير حاصل الكلام
انه اذا كان لفظ العلة بلفظه من وهذا باطل من وجهين الاول ان
ابدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية الثاني ان لفظة من مشتركة
بين ابتداء الغاية وبين التبعيض وبين البيان على ما هو مذكور في النحو واذا
كانت محتملة في الموضع الاول ابتداء الغاية كان اقسام كثيرة كابتداء
من الزمان ومن المكان ومن القابل ومن الحوض واذا كان المراد
صورتا ليس الا ابتداء من الموثر فيصير هذا التعريف ابدال اللفظ الموضوعة
لمعنى معين بلفظ مشترك بين معان كثيرة ومعلوم ان ذلك باطل

والاقرب عندي ان يقال قد سمعت ان ههنا علة صورية وهي جزء الشيء
الذي يجب حصول الشيء عند حصوله وعلة مادية وهي الجزء الذي به يحصل امكان
الشيء وعلة فاعلية وهي التي توثر في وجود الشيء وعلة غائية وهي التي لاجلها الشيء
والقدر المشترك بينهما انه الذي يحتاج اليه الشيء واعلم ان حاجة الشيء الى غيره
قد يكون في ماهيته وهي كما يحتاج الشيء الى جزئها الصوري وجزئه المادي وقد
يحتاج الى الشيء في وجوده فقط وهو السبب الفاعلي والقابلي والقدر المشترك
من الكل هو قولنا انه محتاج اليه فان قيد الشرط ايضا محتاج اليه وقولنا الشرط
في الحقيقة عبارة عن جزء العلة ولكن في هذا الموضع لا فرق بين العلة الناقصة
وبين جزء العلة ٥ المسئلة الثانية في حصر الاسباب في الاربعة المذكورة ٥
قال الشيخ فنقول سبب معدوم سيب موجب فان كل سبب
شرط والشرط اما ان يكون سببا او ما يوجب والذي ليس بموجب
نفي اما ان يكون قابلا للوجود او لا يكون قابلا فان لم يكن قابلا للوجود
ولم يكن جزء شرط يوجب الوجود فلا حاجة اليه ٥ لنفسه قال
رضي الله عنه هذا الفصل كانه دلس على هذا الكتاب ويعد ان يكون كله
الشيخ وبالجملة فليطلب تفسيرا من غيري ٥ قال الشيخ كل
سبب اما ان يكون جزءا من مسببه او لا يكون فان كان جزءا
فاما ان يكون جزء جزوه بانفراده يعطي الفعل الموجزوه او يكون جزءا
وجزوه بانفراده يعطيه القوة والذي يعطيه القوة اي يكون الشيء به
بالقوة وغير قوة الشيء من مادته وبين اراه والاخر الموجب له نحو من
الاسباب الموجبة ويسمى صورة والذي ليس بجزء منه اما ان يكون سببا
لقوام ذلك الجزء لمباينته ذاته او لصلة ذاته والذي من قبل الجزء المباين
مفعول ما والذي لمباينة ذاته فاما ان يعد وجود ذلك المباين بان يكون
فاعله ومدار الغاية او لا يكون كذلك ومدار الفاعل فالسبب الذي حصته مادة
ومرضوع وموردة وفاعل وغاية لكن المادة والموضوع يشتركان في ان
كل واحد منهما قوة وجود الشيء وان افترقا في ان احدهما جزء الاخر ليس بجزء
ينبغي ان يعقل كشيء واحد وهو الذي فيه الوجود بالقوة الاسباب اذن اربعة
مادته وصاحبه وما منه وكماله ٥ لنفسه قال رضي الله عنه اني قد
حذفت بعض الفاظ هذا الفصل ومع ذلك حذفه الذي كتبته فهو طويل وحاصل الكلام

في هذا الباب فيحصل عندنا اعتقاد ان ذلك الفعل نافع اولذيذ فتثبت للمجموع
ما ذكرنا ان الفعل العبث لا ينفك عن غاية وغرض ه [illegible] الرابع
في احكام العلل والمعلولات وفيه مسايل المسئلة الاولى في حد
السبب ه قال الشيخ السبب هو الذي يلزم من وجوده وجود الشيء
ولا يلزم من عدمه عدم الشيء ولا من وجوده وجود الشيء ولا
لذاته ه قال رضي الله عنه المراد منه انه اذا تعلق وجود شيء
لشيء اخر ولم يتعلق وجود الشيء الاول بوجود الثاني ولا بعدمه
ذلك الثاني فان ذلك الثاني يكون سببا لذلك الاول وحاصل الكلام يرجع
الى انه اذا كان شيء علة لمعلول فانه يجب ان لا يكون ذلك المعلول
خارجا عن ماهية تلك العلة ولا سببا لوجود تلك العلة ولا يلزم الدور وقال
في كتاب الحدود العلة كل ذات وجود ذات اخرى انما سمي بالفعل موجود
هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل لسبب سبب وجود ذلك بالفعل
واعلم انه ايضا اشار الى بيان ان الدور ايضا غير جايز في العلل قال
رضي الله عنه هذا الفصل الذي ذكره في هذا الكتاب فاسد وذلك ان
حاصله راجع الى احتياج تعليل كل واحد من الشيئين بالاخر مع ان هذا حكم
من احكام العلل والمعلولات بعد معرفة ماهية العلة فكيف نجعل هذا
التعريف العلة والا شك هذا وجب استفادته وحينئذ تبقى مجرد نسبة السبب
الى كل ما يتعلق به وجود الشيء او يتوقف عليه وجوده
الى نفسه ه قال رضي الله عنه المراد منه انه اذا تعلق وجود شيء
لشيء اخر ولم يتعلق وجود الشيء الاول بوجود الثاني ولا بعدمه ذلك الثاني
ذلك الثاني فان ذلك الثاني يكون سببا لذلك الاول وحاصل الكلام يرجع
الى انه اذا كان شيء علة لمعلول فانه يجب ان لا يكون ذلك المعلول
خارجا من ماهية تلك العلة ولا سببا لوجود تلك العلة ولا يلزم الدور وقال
في كتاب الحدود العلة كل ذات وجود ذات اخرى انما سمي بالفعل موجود
هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل لسبب سبب وجود ذلك بالفعل
واعلم انه ايضا اشار الى بيان ان الدور ايضا غير جايز في العلل قال
رضي الله عنه هذا الفصل الذي ذكره في هذا الكتاب فاسد وذلك ان
حاصله راجع الى احتياج تعليل كل واحد من الشيئين بالاخر مع ان هذا حكم
من احكام العلل والمعلولات بعد معرفة ماهية العلة فكيف نجعل هذا
التعريف العلة والا شك هذا وجب استفادته وحينئذ تبقى مجرد نسبة السبب
الى كل ما يتعلق به وجود الشيء او يتوقف عليه وجوده ولا يلزم من
لفظ سبب مشتركة بين امور كثيرة ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله في التعريفات
واما التعريف المذكور في الكتاب فانه يجب ان يحترز عنه احتراز الدور و
حينئذ يحتاج في معرفة العلة الى معرفة كل ذات وجود ذات اخرى منه ويصير حاصل الكلام
انه اذا كان لفظ العلة بلفظه من وهذا باطل من وجهين الاول ان
ابدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية الثاني ان لفظة من مشتركة
بين ابتداء الغاية وبين التبعيض وبين التبيين على ما هو مذكور في النحو فلا
يكشف حقيقة في الموضع الا بعد ابتداء الغاية اقسام كثيرة كما بينا
من الزمان ومن المكان ومن القابل ومن المؤثر واذا شك ان المراد
ههنا ليس الا ابتداء من المؤثر فيصير هذا التعريف ابدال اللفظ الغير المعروف
بلفظ معين بل بلفظ مشتركة بين متنهيات كثيرة ومعلوم ان ذلك باطل

والاقرب عندي ان يقال قد سبق ان ههنا جملة صورية وهي جزء الشيء
الذي يجب حصول الشيء عند حصوله وجملة مادية وهو الجزء الذي يجب ان
الشيء وجملة فاعلية ومن الشيء يرشح وجود الشيء وجملة غائية وهي التي لاجلها الشيء
والقدر المشترك بينها انه الذي يحتاج اليه الشيء واعلم ان حاجة الشيء الى غيره
قد يكون في ماهيته وهي كما يحتاج الشيء الى جزئها الصوري وجزئه المادي وقد
يحتاج الى الشيء في وجوده فقط وهو السبب الفاعلي والغايي والقدر المشترك
بين الكل هو قولنا انه محتاج اليه فان قيد قولنا الشيء ايضا محتاج اليه قلنا الشرط
في الحقيقة عبارة عن جزء العلة ونحن في هذا الموضع لم نفرق بين العلة التامة
وبين جزء العلة ه المسئلة الثانية في حصر الاسباب في الاربعة المذكورة ه
قال الشيخ فنقول سبب الشيء اما ان يكون سببا لعدمه او سببا لوجوده فان كان سببا
لعدمه فاما ان يكون شرطا لعدمه او لا يكون شرطا لعدمه اما الشرط فهو ان يكون
الشيء بحيث متى حصل حصل عدمه ومتى لم يحصل لم يحصل عدمه والذي ليس
كذلك فليس بشرط لعدمه اما ان يكون سببا لعدمه او لا يكون فان كان جزءا
من ماهية ما يعدمه فهو جزء مادي وان كان خارجا عن ماهيته فاما ان يكون
جزءا من جزء ما يعدمه او يكون جزءا من جزء ما يعدمه بواسطة او بواسطتين
او بثلاث وسائط او بأكثر من ذلك وهو الفاعل فالاسباب اذن اربعة
ومرضع وصورة وفاعل وغاية لكن المادة والموضوع يشتركان في ان
كل واحد منهما جزء من وجود الشيء حال ان احدهما جزء لا يحل والاخر يحل
فيجب ان يعلم كل واحد منهما الذي فيه الوجود فيكون الاسباب اذن اربعة
ما فيه ومنه وما فيه ومنه ه قال رضي الله عنه اني قد
طولت بحث الفاعل في هذا الفصل ومع ذلك فهذا الذي كتبته فهو طويل وحاصل الكلام

ان يقال الذي يحتاج الشيء اليه اما نفس ماهيته او لا يكون فان كان الاول
فاما ان يكون من الجهة الذي به يكون الشيء بالقوة ومن المادة او به بالفعل
ومن الصورة وان كان الثاني فاما ان كان به الشيء ومن الفاعل او لاجله
الشيء ومن الغاية فهذا حاصل هذا الكلام واعلم ان الحق ان العلة الغائية قسم
من اقسام العلة الفاعلية وذلك لان قدرة الانسان وسائر الحركات قدرة
على الضدين فانه يمكنه القعود والقيام وكما يمكنه الحركة الى هذه الجهة والى تلك الاخرى
فقدرته صالحة لجميع هذه الامور قبل ايقاع الفعل الخاص الى تلك الجهة
فحينئذ يصير ذلك القدرة مبدأ لذلك الفعل المعين واذا عرفت هذا فنقول القدرة
قبل ايقاع ذلك الفعل اليها كما كان مبدأ لذلك الفعل المعين وبعد
ايقاع ذلك الفعل اليها صارت مبدأ لذلك الفعل المعين فحال الفعل المعين
علة فاعلية لحصول تلك المبادئ المعينة فثبت ان العلة الغائية قسم من اقسام
العلة الفاعلية * المسئلة الثالثة في بيان ان تأثير الفاعل ليس في ايجاد
الفعل * قال الشيخ ليس الفاعلي يحدث ليس شيأ الحادث
من حيث هو حادث شيأ من الجهة التي اذا حدثت له وجود بعد ان لم يكن
وقد بينا بما سبق ان ليس في عالم الوجود ما يتعلق بفاعل
حدث بعد ان لم يكن فله أمور ثلاثة احدها الوجود الحاصل في الحال والثاني في
العدم السابق والثالث كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم اذا عرفت
هذا نقول الفاعل لا تأثير له في العدم السابق لان ذلك العدم ليس بشيء
وليس صرف حالة الواقع بالفاعل امر ثابت فالقول بان هذه الامور الثلاثة
التي حصلت ذلك العدم الصرف فحال ايقاع الفاعل لا تأثير له في كون هذا الوجود
مسبوقا بذلك العدم لان هذا الوجود متى حصل فانه يجب بذاته ان يكون
مسبوقا بالعدم وما بالذات لا يكون بالغير ولما بطل هذا ثبت القسم الثاني انه
لا تأثير للفاعل الا في الوجود فقط وهذا القدر مما لا نزاع فيه والمعتزلة منه
ان دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح في كون الفعل فعلا وكون الفاعل
فاعلا وذلك لانه لما ثبت انه لا تأثير للفاعل الا في اعطاء الوجود لما يكون
في ذاته ممكن الوجود فقد الحال المختلف باختلاف الوقت كان ذلك بالفعل دائما
او مختارا فثبت ان لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله * المسئلة الرابعة في بيان

ان العلة الموجدة لا بد وان يكون متقدمة قال وجود المعلول ليس
قابلا لشيء اذ هو شيء اذ هو شيء موجود مستغن بالغير فيستحيل ان يكون
وجود علة لبيتنك بعلة الوجود يكون مع الوجود فلا تتحقق يقتضي تحقق
كما علمت نهاية عند الحاجة الى العلة * اعلم ان هذه المسئلة اشرف مسائل باب العلة والمعلول وعليها مدار البراهين
المذكورة في اثبات واجب الوجود وبيانه انا لو جوزنا ان يكون الشيء
بالزمان مسبوقا بالعدم مع تقدم حينئذ يمكن ان يقال علة وجود
هذه الممكنات الحاصلة في الحال امور سابقة وعلة تلك الاشياء امور اخرى
سابقة عليها وعلى هذا التقدير الى اول وحينئذ يبطل باب اثبات واجب
الوجود لان القول بحوادث لا اول لها مما لا يمكن في العقول لان كل حادث
مسبوق بالعدم وعلى هذا التقدير حادث لا محالة فله اول
الى ان اثبات واجب الوجود واجب المتكلمون فلما كان القول بحوادث لا اول لها
باطلا عندهم لا جرم تحاصوا عن هذا السؤال وقالوا لا بد من انتهاء الحوادث
الى حادث اول وحينئذ فذلك الحادث الاول لا بد له من فاعل فنقول واجب
ان نتكلم اولا في هذا السؤال على هذا الطريق ذكروا طريقا اخر
فقالوا العلة الموجدة يجب ان يكون مقارنة مع المعلول في الزمان
فاذا تسلسلت العلل فيما مضى كانت الى غير النهاية لزم كونها بأسرها
موجودة دفعة واحدة وذلك محال قالوا انما لزم عندنا كون كل
واحد من الحوادث مسبوقا بالغير لانا بينا ان كل ما ليس بواجب لذاته
فانه لا يمكنه اثبات واجب الوجود وبينا ان لا بد من انتهاء السلسلة
الممكنات الى واجب الوجود لذاته ليصح اثبات الصانع فيقال الذي
يدل على صحة هذا الاصل كيف يصح ان يقال ان وجود الحادث
متعلقا بذلك الموثر قبل ان يحصل وجود هذا الاثر فان الاثر ليس بموجود
فان قال قائل لم لا يقال ان وجود هذا الاثر متعلق
بوجود ذلك الموثر في الحال بل عندنا انه متعلق بوجود ذلك الموثر في الماضي
قلنا لان الحادث في الماضي لا يمكن ان يكون مؤثرا في الحال فهذا دعوى بمحض المنازعة فنقول
لهم عليكم بالدليل على هذا الاصل حتى يستقيم عنه هذا السؤال وقد بينا ان نقول
تأثير المؤثر في وجود الاثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال وجوده
فان كان الاول وجب ان يكون مؤثرا حال وجوده الاثر لان كون الشيء

في الحال مع انه يحصل له في الحال محال وان كان الثاني فحينئذ يصدق
الامكان الخاص انه حصل الاثر وصدق فيه انه لم يحصل الاثر فحينئذ يلزم
ان يقال انه حصل الاثر مع عدم الاثر وهذا محال لوجوه الاول
انه لو كان الامر كذلك لكان الثاني مغايرا للاثر فحينئذ يكون الثاني
في ذلك الاثر ناشئا عنه ولزم التسلسل والثاني انه اذا كان حصول
الثاني متقدما بالزمان على حصول الاثر كان حصول الثاني
في ذلك الثاني متقدما عليه ايضا بالزمان فلما كانت مراتب هذه
الثانيات غير متناهية لزم ان يكون كل مؤثر متقدما على اثره بمراتب
غير متناهية وهو محال والثالث ان الثانية بين وجود المؤثر و
بين وجود الاثر وحصول النسبة مشروط بحصول كلي المنتسبين
فالقول بحصول هذه النسبة مع عدم احد المنتسبين يكون باطلا والرابع ان
الاثر قبل زمان وجوده معدوم فيكون العدم الاصلي الذي كان ثابتا
ومتى كان الامر كذلك كان ذلك الزمان سابقا لسابق الازلية اذ
كان العدم الاصلي حاصلا فيها فكما امتنع حصول الثاني في سابق الازلية
المتقدمة فكذلك في هذا الزمان فثبت بهذا البرهان القاهر ان العلة الموجبة
لها وان يكون موجودة مع المعلول اذا ثبت هذا الاصل فنقول
اذا تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكان ذلك المجموع
موجودا دفعة واحدة لما ان ذلك محال فانا نبين بطلان التطبيق ان كل
جملة لها ترتيب في الطبع كالعلل اذا وقع الكلام فيها فنقول مراتبها غير
لها فيه محال وهو المراد من قولنا في هذا الاصل ان هذا الترتيب يقتضي
له محالة نهاية عند الاسباب الاول كما عملت اشارة الى ذلك
التطبيق والله اعلم بالصواب

الفصل الخامس في الوجود وبيان
[illegible] وفيه مسائل

المسألة الاولى في المعقول
الموجود يطلق تارة بالاشتراك [illegible] تارة بالتواطؤ [illegible]

قال رضي الله عنه اللفظ المشترك هو اللفظ الدال
على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة بشرط ان يكون حصول
ذلك المعنى في بعض تلك الجزئيات اولى من حصوله في البعض فاذا قلنا ان

لفظ الموجود كذلك وجب علينا بيان امرين احدهما ان المعنى من كون الشيء
موجودا مفهوم واحد في الجميع والثاني ان ذلك المفهوم بالجوهر اولى منه بالعرض
اما المطلوب الاول فاعلم ان منة الناس من قال لفظ الوجود
واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك
اللفظي فقط وليس معنى مفهوم مشترك وافق الكل على ان لفظ الوجود يفيد
معنى واحدا في جميع اقسام الموجودات ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان
بديهة العقل حاكمة بان مقابل الشيء شيء واحد ومن الواجب فانه لو لم يكن
الوجوب واحدا لكان الامر كذلك الحجة الثانية ان الموجود مورد التقسيم
الى الواجب والممكن وكل ما كان مورد التقسيم الى قسمين فانه مشترك
بينهما فالموجود امر مشترك بين الواجب والممكن الحجة الثالثة المفهوم من
الموجود امر ثابت مع قطع النظر عن الاعتقاد في كونه واجبا وممكنا وكل ما كان كذلك
مع قسمين فهو مشترك بينهما فالوجود مشترك بين الواجب والممكن الحجة
الرابعة الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه نعم جميع الموجودات يشارك
الوجود فيما واحدا لم يكن الحكم عليه بذلك حكما على الكل الموجودات
الحجة الخامسة بيان ان البديهة حاكمة بان المفهوم من قولنا الموجود
الجنسية والسوادية والبياضية مفهوم واحد فكذلك حاكمة بان المفهوم
من الموجودية مفهوم واحد فان قالوا انا لم نجد الاشتراك بل نجد الاختلاف
فكذلك بمقتضى حكم البديهة الحجة السادسة لو ان اسما اشتق صفة ف
جعل لفظ مشتركا فانه اشتقت كثيرة بحسب معان مختلفة لم يقل احد
بان هذا القائل تكلم بالكذب ولو جعل لفظ الموجود فانه اشتقت اشياء كثيرة
لحكم كل احد بتكذيب العقلاء بان هذا القائل مع كونه بديهيا لا يعلم
لك المفرقة البتة بين قولنا المفهوم من الموجود شيء واحد وبين قولنا
المختلفات فثبت ان لفظ الموجود مشترك واذا ثبت ذلك فنقول
لكنا اذا قلنا السواد موجود وجب ان يعني الشك فانه موجود بالمعاني
وطالما بينا ان الشك في ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد
فان قالوا انا لم نجد الاشتراك فنقول المراد من كون السواد موجودا
سوادا ومن كون الجوهر موجودا جوهرا فلا شك ان المفهوم من قولنا السواد موجود
موجود ثابت فلو كان لا يتميز عن قولنا الجوهر موجود

ان يكون موجودا بنفسه وبين قولنا السواد الذي هو عرض وحينئذ يلزم ان لا يبقى فرق
بين العرض والتحيز وهذا فاسد اما المطلب الثاني فهو في بيان ان
الواجب لذاته اولي بالموجودية من الممكن لذاته والجوهر اولي بالموجودية من العرض
والمراد من الاولي كثرة اللوازم والآثار واذا عرفت ان المراد من الاولي
ذلك عرف بالضرورة ان الواجب لذاته اولي بالوجود من الممكن والجوهر من
العرض واما المسئلة الثانية في تحقيق الكلام في قولنا الجوهر موجود اي في موضوع وهو
قولنا ليس ـــــــ الشيء قولنا موجود له في موضوع يفهم منه معنيان
احدهما ان يكون وجوده حاصلا وذلك الوجود له في موضوع والمعنى انك
تعلم ان كون الشيء الذي وجوده ليس في موضوع والفرق بين المعنيين انك
تعلم ان الانسان مثلا الذي وجوده ان يكون له في موضوع وليست تعلم
انه لا محالة موجود في موضوع فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشيء الذي يجوز
ان يكون معدوما ويكون الشيء موجودا لا في موضوع بالمعنى الاول امكان
وجود الشيء لا يدخل في ماهية الشيء ومفهومه فحينئذ حصل ههنا امور ثلاثة
الموجود الذي ليس هو في نفسه ماهية لشيء من الموجودات الا الله تعالى
وقد نبه عليه انه ليس في موضوع فان هذا المعنى لا يكون جنسا لشيء وذلك
لانه ان كان شيء ماهيته انه موجود فذلك الموجود ليس في موضوع فلا
نتناول سوى الاشياء التي ليس وجودها ماهيتها فلا يكون جنسا له وغيره
واما المعنى الثاني وهو الذي معناه شيء اذا كان له اذا وجد هذا النحو من الوجود
فهذا متناول الجوهر ولا يمكنك اذا فهمت حقيقته الجزم بان لا يحمل عليه و
يمكنك ان لا تحمل عليه المعنى الاخير وهو النفس قال رضي الله عنه
انه في الفصل الاول من الكتاب ذكر ان الجوهر هو الموجود
لا في موضوع وان العرض هو الموجود في موضوع ولم انه ذكر هذا الكلام هناك
لكانت الية واتي شيء يقول اذا قلنا الجوهر موجود لا في موضوع فهذا
يحتمل امرين احدهما ان يكون موجودا في الحال بشرط ان لا يكون في
موضوع والثاني ان يكون ماهية من كانت موجودة كانت لا في موضوع
والفرق بين المعنيين ظاهر فانك اذا قلت المغناطيس هذا الذي يكون
جاذبا للحديد فان اردت به انه الذي يكون موصوفا بالفعل بهذا الجذب
فهذا باطل لان المغناطيس اذا لم يجد حديدا فانه لا يكون جاذبا للحديد بالفعل

اما ان اردت به انه الذي لجذب الحديد لو وجد فهذا صادق سواء كان جاذبا
للحديد بالفعل او لم يكن كذلك اذا عرفت هذا فنقول ليس المراد من كون
الجوهر جوهرا هو المعنى الاول والدليل عليه انا نقطع بان الانسان جوهر مع
انا قد نشك في انه هل هو موجود في الحال ام لا فثبت بهذا ان كونه جوهرا حاصلا حال
ما يكون موجودا هل هو شيء آخر وذلك يدل على انه ليس جوهرا لاجل انه موجود بالفعل
ولقائل ان يقول السؤال على هذا الكلام من وجوه السؤال الاول ان دعوى
ان اي شيء وجوده الا في موضوع يمنع ان يكون جوهرا ممنوعة
فان كان المراد من الاول فهو باطل لانه لو كان جوهرا قبل دخوله في الوجود
لزم كون المعدوم جوهرا وهذا هو القول بان المعدوم شيء والشيخ لما ذكر هذا المذهب
المذهب في اول المقالة الاولى استبعده جدا وحكم على اصحاب هذا المذهب بالجهل
وقلة العقل فكيف يليق به في هذا المقام وان كان المراد من الثاني فذلك لا يدل
على ان الوجود غير معتبر في الجوهرية لانه يرجع حاصله الى ان الذي اشك في وجوده
في الحال اعلم انه اذا وجد فانه عالم وجوهر فكان جوهرا وهذا القول لا يقبح في قول
من يقول ان الله تعالى جوهر مع انه غير معتبر في كونه جوهرا لان الله تعالى موجود وكونه جوهرا
امران مختلفان في الذهن الثاني وعند حصول احدهما يكون الآخر
اما حاصلا وذلك لا يقتضي كون احدهما حاصلا عند ماهية الآخر او لازما
السؤال الثاني على الوجه الذي ذكرته ان دل على ان الموجود في موضوع
بالتفسير الاول لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته فههنا ايضا دليل يدل على ان
الموجود في موضوع بالتفسير الثاني لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته
الحجة الاولى ان الجوهر لما لم يكن جنسا لما تحته لكان امتناع
من ارتفاعه عن الاخص يفصل وذلك الفصل يمتنع ان يكون عرضا لامتناع كون
العرض مقوما للجوهر فيجب ان يكون جوهرا فحينئذ يجب ان يكون الجنس
جزءا من ماهية الفصل فحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع في طبيعة الجنس فوجب
ان يكون امتناع انفصال الفصل عن النوع يفصل اخر ولزم التسلسل وهو محال
والحجة الثانية انه اذا وجد ماهية من الماهيات كانت في موضوع بعينه اما ان تكون
احد حاصلي تلك الماهية في الموضوع وثانيهما كون تلك الماهية مقومة لذلك المحل
وثالثهما تلك الماهية الثالثة عرض لما في ذلك المحل فنقول ولا جرم ان يكون الطبيعة الجنسية
في ذلك المحل اما ان تكون الجنس جزءا من ماهية النوع واما ان لا تكون

ماهيته النوع وانما كان يكون الطبيعة الجنسية من ذلك الاقتضاء ما قد دللنا على
انه ليقتضي العلة لها لجواز ان يكون امرا شريفا واذا لم يكن امرا شريفا امتنع
كونه داخلا في ماهية النوع فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع وايضا فيتقدير ان يكون
هذا الاقتضاء امرا ثابتا اما انه نسبة بين ذات الكون والاثر فيكون خارجة عن
الماهية فلا يكون جنسا ولما بطل هذان الشقان تعين الثالث الذي جعلوه
جنسا لماهيته من تلك الماهية التي عرضنا هذا الاعتراض الا ان هذا ايضا باطل لان
اقل مراتب الجنس ان يكون مقولا على ما تحته من الانواع وهذا المعنى غير
معلوم لان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم فلا يبعد ان
يقال الجوهر المجرد ماهية والجسم له ماهية اخرى وهما اثنان الماهيتان يشتركان
في سلب الكون في الموضوع لشرط الوجود مع انه لا يكون بينهما مشاركة في
شيء من الذاتيات اصلا واذا كان الامر كذلك ثبت ان المعقول في موضوع
بهذا المعنى لا يمكن جعله مقولا على ما تحته قول الجنس على الانواع وتحته
انا قد ذكرنا في باب كيفية العلم ان حقيقة انه غير موجود واذا كان
الامر كذلك فقولك ماهية ميت كائن في الاعيان كائن في موضوع يصدق
عليه الله ولو كان هذا المعنى جنسا لزم كونه تتابعي منتجا من الجنس والفصل
وذلك محال لما ثبت في الصادر الاول ان الله اكثر من واحد وذلك عندهم محال لحجة
البراهمة كل ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطا في ماهيته او يكون
مركبا في ماهيته فان كان بسيطا في ماهيته فذلك البسيط صدق عليه انه
جوهر ويمتنع ان يصدق عليه انه داخل تحت شيء من اقسامها لان الداخل
تحت الشيء يكون مغايرا له والبسيط لا يكون مغايرا لشيء من الجواهر لان الجوهر ليس بجنس
واما ان كان مركبا وجب ان يكون له بسايط وكل واحد من تلك البسايط
يكون جوهرا ويمتنع ان يكون العرض جزءا مقوما لماهية الجوهر وحينئذ يعود
الكلام الاول في كل واحد من تلك البسايط فثبت بهذا البرهان الاربعة ان
الجوهر بالتفسير الذي ذكروه يمتنع ان يكون جنسا لما تحته واما الفاظ الكتاب
ففيها طول وتكرير والمعنى ظاهر المسئلة الثالثة في تحقيق الكلام في قولنا
العرض من المجرد في موضوع هو قولنا [illegible] يمتنع ولما الموجود الذي
يكون لا في موضوع فيفهم منه ايضا معنيان وجاز ان يخيل من احد المعنيين
انه ليس جسما وانما يتشكل في المعنى الثاني الذي يدل المفهوم للمعنى الاخر

من الموجود لا في موضوع نقول ان هذا المعنى ليس جسما للعوارض
انه ليس داخلا في ماهيتها والا لكان تصور البياض بياضا يلزم ان يتصور
تصور البياض في موضوع وكذلك الكلام في الكم والشكل قال رضي الله عنه
قول المصنف من المجرد في موضوع يحتمل ايضا وجهين احدهما انه الذي
يكون موجودا مع انه في موضوع والثاني انه ماهيته اذا وجدت في الاعيان
كانت في موضوع فاما ان المفهوم الاول لا يصلح للجسمية فقد تقدم القول
فيه في تفسير قولنا الجوهر من المجرد لا في موضوع وان المفهوم الثاني في قولنا
لا يمتنع انه ايضا يكون جسما لما تحته واستدل عليه بان قال لو كان هذا
المعنى جسما لما تحته من الكم والكيف لكان بنفسه لما تحته بدليا عن المحل
لما ثبت ان احوال الماهية يجب ان يكون معلوم الثبوت لمتعلق الماهية
حتى يتبين ان الجسم ليس الا متحيزا فاذا كان كذلك فاذا عدمت ماهية الكم والكيف
يتبين لك انه قد حصل من هذا الوجه ما يدل على ان العرض لا يجوز
ان يكون جسما لما تحته والجواب ان يقال لم قلت ان ماهية جسما لما تحته
عند عدم الكم والكيف يجب ان يكون متحيزا وبيانه ان الجوهر انما يكون
متحيزا لان التحيز صفة وجودية والصفة الوجودية عندكم ما دامت عقلنا حقيقة الصورة
قال ما يكون من ساكن في انها جوهرا ام لا فان دل كلامك هناك على ان العرض
ليس بجسم وجب ان يدل ههنا ايضا على ان الجوهر ليس بجسم ولجيب ان
يجيب وقول انا لا نعقل من الصورة ما هيتها المخصوصة بل نعقل منها انها
امر ما مجهول لنا من شانه ايجاب هذا الاثر والماهية المجهولة لا تعقل على
هذا الوجه لا يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها اما لجواز ان تعقل الاثار والاحكام
لحقايقها المخصوصة فاذا كانت العرض معقولة لنا لزم ما ذكرناه فظهر الفرق بينهما
ان الكلام في موضوع ومفهوم شيء وقولنا ليس في موضوع اشارة الى سلبه فاذا
كان اقتضاء الكون في المتحيز ليس بجنس فبان لم لا يجوز ان يقال هذا المعنى
لم يكن جسما لما تحته اولى واعلم ان ههنا وجها اخر يدل على ان العرض ليس
جسما لما تحته فالجواب اولى انا اذا قلنا العرض ماهيته ميت وكانت في الموضوع
فههنا امور ثلثة الحصول في الموضوع واقتضاء هذا المعنى والماهية التي هي المقتضية

فهذا [illegible] واحد من هذا الثلثة لا يصلح للجنسية بما قررناه في الجوهر
الحجة الثالثة العرض اما ان يكون ماهيته بسيطة او مركبة فان كان بسيطة يصدق
عليه انه عرض او لا يصدق عليه الجنس البتة فالعرض ليس بجنس وقد بينا ان
كل مركب فانه يجب ان يكون اجزاء ضرورة ان الجوهر يشتمل ان
يكون جزءا من ماهية العرض فيكون كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة بعضا و
جزءا منه بعد الكلام المذكور فان قال المراد بهذا ان يكون اجزاء العرض جزءا منه
قلنا فهذا ان كانت باسرها جزءا كان المجموع الحاصل منها جوهرا فيلزم ان
يكون العرض بعضا من الجوهر خارجا عنه وان كان بعضها جوهرا والبعض عرضا فذلك الجوهر
البسيط بعضه وجزء داخل في العرض فبعود الكلام المذكور في الحجة الثالثة
في اعراض الاضافة لخرج الى الكلام في العرض من الاعراض القارة الوجود مثل
الكميات والكيفيات وكذلك اولى بالعرضية فيكون العرض مشتملا على ماهيته بالتشكيك
فلا يكون جنسا له المسئلة الرابعة في ان الوجود ليس جنسا لماهيته قال
الشيخ وان الوجود لما كان في موضوع اما ان يكون مع وجود موضوعه
او بالطبع لمتقدم وجود ما في موضوع فيلزم ان يكون مع وجود الشيء الذي
حقيقة الوجود هو هذا المعنى اشار اليه بان فيه معنى شركة كثيرة الاشياء في
الثلثة فانه ذلك ليس من حيث الماهية بل من حيث الوجود فيكون مشتملا في
الوقت فلا يكون الوجود مختلفا بالنوعية ويكون العدد مختلفا بالنوعية والتشكيك
قال رضي الله عنه بما ثبت في الفصل السابق ان العرض ليس جنسا لما تحته
بين في هذا الفصل ان الوجود ليس جنسا لما تحته واستدل عليه بان الموجود
واقع على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر وكل ما
كان واقعا على ما تحته على هذا الوجه لم يكن جنسا لما تحته اما بيان الصغرى فلان
الوجود للشيء الذي يكون في موضوع اما ان يكون مع موضوعه بالطبع او بعده
واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع وجود الشيء الذي في الموضوع
ولا بعده وهذا يدل على ان الوجود لما ليس في موضوع متقدم على الوجود لما هو
في موضوع فثبت ان الوجود متقدم على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل
بسبب التقدم والتاخر وامّا بيان الكبرى وهو ان كل ما كان كذلك فانه لا يكون
جنسا وذلك لان الجنس جزء الماهية وحصول التفاوت في جزء الماهية محال

فان قال قايل السبب ان العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزايد فيصدق عليه
على الكل فيلزم ان يكون العدد الناقص متقدما بالطبيعة على العدد الزايد فيكون قول
العدد عليها بالتشكيك فوجب ان لا يكون العدد متقدما على ماهيته فقول الجنس قلنا
العدد الناقص متقدم على العدد متقدما على ماهيته فقد تلك الزايد في كونه
عددا فمقوم العدد مقدم على ماهيته بالطبيعة والتشكيك انما وقع في الوجود وهو
خارج عن الماهية قال رضي الله عنه وهذا دليل آخر يدل على ان الوجود
ليس جنسا لماهيته فالحجة الاولى لو كان الموجود جنسا لكان واجب الوجود
لذاته فاما ان يكون داخلا في الجنس كما كانت حقيقته مشتركة فان
كان الموجود جنسا لكانت حقيقته واجب الوجود لذاته مشتركة وذلك محال و
الحجة الثانية لو كان الموجود جنسا لما تحته لكان امتناع كل واحد من تلك الانواع
ممنوعا بفصل وذلك الفصل يكون موجودا ان الفصل جزء من ماهية الفصل و
هو تحت الحجة الثالثة المفهوم من الموجودية ان كان مفتقرا في تحققه الى
فصل فعند امتناع ذلك الفصل هذا النوع الى فصل آخر ولزم التسلسل وهو محال
الحجة الثالثة المفهوم من الموجودية ان كان مفتقرا الى الموضوع فيكون عرضا
فاما جنسا لما تحته يلزم ان يكون العرض متقدما بالجوهر وهو محال وان كان
غنيا عن الموضوع فكان جنسا لما تحته فيلزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض
وذلك محال لان المجموع الحاصل منا الجوهر والعرض يحصل في الموضوع بل
الحاصل في الموضوع هو احد جزيه فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون
موجودا في الموضوع فيكون العرض موصوفا بذلك الجزء المفارق وامّا هذا الجوهر فهو خارج
عن ماهيته ذلك الجزء الآخر الحجة الرابعة لو كان الوجود جنسا لما تحته لوجب ان
لا يخلو الماهية مع التشكيك في وجودها وحيث لا يخلو الامر كذلك وجب ان لا يكون
الوجود جنسا لما تحته المقدمة الاولى لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان الممكن
ولكان جنسا للممكن لكان واجب البثوت له ممتنع الزوال عنه وكل ما كان
كذلك كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته واعلم انه
لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان جنسا للواجب لذاته وللممكن لذاته ثم انا لما كان
الوجود جنسا للواجب لذاته مركبا وكل مركب ممكن لذاته فلو كان الوجود جنسا
لما تحته لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف ايضا فلما كان جنسا للممكن لذاته
ولكنها كان جنسا لشيء كان واجب البثوت له فيلزم ان يقال كل ممكن فان الوجود

واجب الثبوت له وكل ما كان الوجود واجب الثبوت له كان وجوبا لذاته فينتج ان
يكون الممكن لذاته وجبا لذاته وهذه دليل لطيفه حسنة جراه المسئلة الخامسة
في تقسيم H عراضه [illegible] الموجودات التي في موضوع منها
ما لها قرار في الموضوع ومنها ما وجودها لا في موضوع بل من وجه
آخر بعض الموجودات في موضوع لموضوع في نفسه فقط وبعضها لموضوع لمعين
وجود غيره فقط وبعضها لموضوع في نفسه بالنسبة الى غيره انه نفس وجود غيره
فقط بانا به قاوما بالوجود المقترنين فاقلها استقرارا للوجود هذا لان
الحال وجود غيره والثالث متوسط مثال H ول البياض مثال الثاني
H خوة مثال الثالث H بن وايضا اضعف المقترن في نفسه ما هو لسبب اضافه
نفسه كالوضع واضعف ما هو لسبب قياس الى غيره ما هو الى غيره اضافه مثل
فوق كل H صغر واكبر واضعف الثالث ما كان الى غيره فان تمت ه
[illegible] قال رضي الله عنه اما H جناس العالية H عراض فقد
اشرنا اليه في كتاب قاطيغورياس وقد شرحناه على H ستقصاء فلا فائدة في الاعادة
واما ههنا فقد ذكر الشيخ ثلاثة اجناس من التقسيم ما ذكرها في كتبه المطولة
والمختصرة فكان ذلك من خواص هذا الكتاب التقسيم H ول ان يقال
العرض اما ان يكون قارا لذاته واما ان لا يكون قارا لذاته اما الذي
يكون قارا لذاته فجميع H قسام الكمية H لا الزمان عند من يقول الزمان
مقدار الحركة وجميع H قسام الكيفية H لا الصورت وجميع الاضافات لا H مور الباقية
واما العرض الذي لا يكون قارا لذاته فالزمان عند من يقول ان مقدار
الحركة والصورت والحركة ومقوله ان ينفعل H مور الجسمانية
متى تقطيع H جسام وتقطعها وههنا اشكال وهو ان العرض الذي لا يكون
قار الذات ابدا وان يكون عبارة عن امر مشابه لحيث يقال كل
واحد منها لا يوجد الا في ان واحد على ما بيناه في كتاب الخرعة واذا ثبت هذا فنقول
ذلك الذي وجد في ذلك الان الواحد اما ان يكون ممكن الوجود في الان الثاني
او لا يكون كذلك فان كان الاول كان ممكن البقاء والاستمرار فيلزم ان يكون
ذلك العرض ممكن البقاء والاستمرار وان كان الثاني لزم ان نقول ان الشيء
انتقل من H مكان الذاتي اي H متناع الذات وانه محال التقسيم الثاني العارض
وهو ان العرض اما ان يكون صفة حقيقيه عارية عن الاضافات واما ان يكون

ء ه H ضافة واما ان يكون صفة حقيقيه يتبعها اضافة مثال H ول السواد والبياض
مثال الثاني H بوة والبنوة مثال الثالث H بن وهو معنى يقتضي نسبة الشيء
الى مكانه وههنا ابحاث البحث H ول التقسيم الداخل في مكانه فان حصوله
في مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان فهذه النسبة لا بد من H عتراف بها
ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم انه حاصل ذلك الجسم معنى حقيقي يوجب تلك
الحالة H ضافة ومنهم من انكر وجود هذا المعنى الا عرفت هذا فالوجه ان يمكن
جعله من القسم الثالث الذي قلنا بالقول H ول اذ قلنا بالقول الثاني
فانه يكون H ن من باب النسبة المجردة والبحث الثاني ان مراد الشيخ
من قوله بعض الموجودات في موضوع يكون للموضوع في نفسه هذا الذي سميناه
بالصفة الحقيقية ان المراد من قوله بعض الموجودات في موضوع اي بعض المعرض
والمراد من قوله للموضوع في نفسه وما تعلق له بشيء سوى ذلك الموضوع
وهذا هو الصفة الحقيقية فانها كيفيات حاصلة في الموضوع وما تعلق لها بشيء آخر
اما الصفة H ضافية فانها كانت حاصلة في الموضوع وكان لها تعلق بشيء آخر
خارج عن الموضوع فان H ضافة H بن لكن حقيقة H بن الصفتين فاما
قوله وبعضها للموضوع لمعنى وجود غيره فقط فالمراد منه ما سميناه بالاضافات
الخالصة والنسب الصرفة فانها حقيقته لها سوى كون كل واحد من الشيئين
الموصوفين بانا H خر وفي مقابلته وما قاله وبعضها للموضوع في نفسه بالنسبة
الى غيره فهذا هو الذي سميناه بالصفة الحقيقية التي يتبعها صفة اضافية اما انها
للموضوع في نفسه فهو اشارة الى ما مر الى آخره من الصفة واما كونها بالنسبة الى
غيره فهو اشارة الى النسبة الثابتة لحصول تلك الصفة الحقيقية واضافة في الوجود
الاضافة المحضة والثالث وهو الصفة الحقيقية التي يتبعها اضافة فهو مركب من
القوة والضعف وH مر فيه ظاهر البحث الرابع اضعف H عراض الحقيقية مثل
معلولا H عمال نسبية اضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة
للجسم بسبب ما بين اجزاء ذلك الجسم من النسب وبسبب ما بين تلك H جزاء بين
H مور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقي ليس من باب النسب و
الاضافات وكونها في وجودها معلولة للنسب المذكورة فلهذا كان اضعف العوارض
الحقيقية من هذا الوجه ثم تقابل واضعف H عراض H ضافية من الاضافات
الخارجة مثل H صغر والاكبر فانها اضافتان عارضتان للصغير والكبير وهما ايضا

اضافات ثم يقول اضعف انواع النسم الثالث اعني العرض الذي يكون
ضد حقيقته ينتهي اضافة ما كانت اضافته الى شيء غير قار فان الاين عبارة عن
صفة حقيقية تقتضي نسبة الى مكان والمتى عبارة عن صفة حقيقية تقتضي نسبة
الى الزمان لكن المكان عرض قار والزمان عرض غير قار فلجرم كان
الاين اقرب والمتى اضعف [illegible]
وفيه مسائل المسئلة الاولى في تعريف الواجب [illegible]
قال رضي الله عنه انه متى
لواجب هنا لذاته فان كان دايما لذاته كان واجبا بذاته وان كان دايما
غير كان واجبا واعلم ان المعتاد المتعارف في الكتب تسمية الواجب بما يكون
ضروري الوجود ثم الضروري قد يكون ضروريا دايما وقد يكون ضروريا لا دايما
فلا ادري ما الفايدة في تغيير هذا الاصطلاح [illegible] المسئلة الثانية في ان الشيء
الواجب لذاته يكون واجبا لذاته ولغيره [illegible]
قال
رضي الله عنه الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا بغيره وايضا الواجب بغيره يمتنع
ان يكون واجبا بذاته وتقريره ان الواجب بذاته هو الذي يكون ذاته كافية
في حصول الوجود والواجب بغيره هو الذي لا يكون ذاته كافية في حصول
الوجود بل لا بد من شيء آخر فمن جعلنا الشيء الواحد واجبا بذاته وبغيره حاصلين
معا قال ان ذاته كافية في وجوده وغير كافية فيه فيلزم اجتماع النقيضين
وهو محال [illegible] المسئلة الثالثة في تفسير الممكن وقال [illegible] الشيخ كل ما
يجب وجوده لا عن ذاته فاذا اعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب وجودها والا
لكان لذاته لم يمتنع وجودها والا كان ممتنع الوجود لذاته فلم يوجد وايضا
غير فاذن وجوده بذاته ممكن ويشترط لا علته ممتنع ويشترط علته واجب ووجوده
لا لشرط علته غير وجوده لشرط لا علته فباعتبار ما ممكن وبالاخر ممتنع [illegible] التفسير
قال رضي الله عنه لا ادري ما الذي حمل الشيخ على اشغال هذا الخطوطات
الغاريات عن الفايدة في مثل الكتاب الصغير ثم الواجب ان يقال انا اذا
اعتبرنا ماهية الشيء مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجوده الوجود في
حد ذاته فاما ان يكون تلك الماهية لما يأبى موجبة لاوجوده فيكون من الواجب

لذاته او للعدم فتكون ممتنع لذاته او يوجب له الوجود وله العدم فيكون ممكن
لذاته وهذا كلام مضبوط معقول فان قيل القول بالامكان باطل وبيانه
ممية وجوده فانا نقول اما ان يكون ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا
فهو محال وجوده فانا نقول اما ان لا يقبل العدم وانه لا يقبل العدم لم يحصل امكان الوجود والعدم
وان كان معدوما فهو محال لما سنبين الوجه فيجب انه لا يحصل امكان
العدم والوجود فاذا امتنع خلو الماهية عن الوجود والعدم وثبت ان كل واحد
منهما ممتنع عند الامكان ثبت ان القول بالامكان محال الثاني وهو
ان سبب الوجود اما ان يكون موجودا او غير موجود فان لم يكن سبب الوجود
موجودا كان وجود المسبب واجبا وكل شيء من الواجب بحكم ان سبب
الوجود معدوما كان وجود المسبب ممتنعا ومن الممتنع لم يكن واجبا
الحال عن وجود سبب الوجود وعدمه وكان كذلك الوجود منهما لما ثبت الامكان
لزم ان يكون القول بالامكان محالا الثالث ان الشيء الذي يحتاج اليه
ممكن الوجود والعدم لو لم يمتنع بقاؤه مع العدم لا ان يعرف هذا يتوقف على معرفة
الماهية منفكة مع العدم وذلك يوجب القول بان المعدوم شيء وهو محال
الرابع ان وجود السواد اما ان يكون نفس كونه سوادا واما ان يكون
مغايرا له فان كان الحق هو الاول كان قولنا السواد يمكن ان يكون
موجودا ويمكن ان لا يكون موجودا جاريا مجرى قولنا السواد يمكن ان يكون
سوادا ويمكن ان لا يكون سوادا وهو معلوم ان ذلك فاسد وان كان الحق
هو الثاني كان الحكم عليه بالامكان لما الماهية او وجودا وهو ثالث
فان كان الاول عاد الكلام المذكور فيه بتقدير ان الماهية يمكن
ان تصير لا ماهية وان كان الثاني عاد الكلام المذكور فيه بتقدير
ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وان كان الثالث عاد الكلام
المذكور في الشيء اما ان يكون في وجوده نفس ماهيته او مغايرا لها فيعود
السؤال الى القسمين وهو ان الشيء لو كان ممكنا لكان ذلك
الامكان اما ان يكون عدميا محضا وبقاصرا واما ان يكون امرا
موجودا والاول باطل لما ذكرنا ولقائل ان يقول لا نسلم ان الامكان
الذي علم بحصول ذلك في حقه هو الذي نازعت انت فيه بل نقول
هذا الامكان مفتقر اليه وكل ما كان كذلك فهو ممكن فيكون

الذي يمكن بين وجوده من ذاته اما ان يكون وجوده من ذاته او من غيره ومعلوم
ان هذا الكلام سفسطة باطل بل الواجب ان نقال ممكن الوجود هو الذي لا يكون
وجوده من ذاته بل يكون وجوده من ذاته فاما ان يكون وجوده
من غيره او لا يكون من غيره فان كان وجوده من عنده فهو المطلوب
وان لم يكن من ذاته ولا من غيره فليس له وجود ومعلوم ان هذا
ليس دليلا على ابطال هذا القسم بل هذا اعادة لعين الدعوى فلا يكون
ذكره فائدة البتة فظهر انه لم يذكر في هذا الفصل الا مجرد التشهي بان
الممكن لا بد له من مؤثر فلما كان حاصل الكلام هذا القدر فما الفائدة
في ترتيك التقسيمات الكثيرة والترديدات الطويلة وامثاله فضل هذا
الكتاب الصغير قال رضي الله عنه جمهور العقلاء اتفقوا على ان الممكن لا بد
له من مرجح ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن الى المرجح علم
بديهي ومنهم من قال انه علم استدلالي اما الاولون فقالوا انا متى استخبرنا
عقولنا ان الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية سيان فقضى العقل بانه
يمتنع ان احدهما على الآخر الا لسبب منفصل واما الثانيون بانه استدل على
هذا الحكم بقضية عقلية بان قال الممكن هو الذي يتساوى طرفاه فلو كان
احدهما راجحا على الآخر لكان حصول هذا الرجحان منافيا لذلك الاستواء وانه
محال لاجتماع النقيضين وهذا الكلام ضعيف لان المراد من قولنا الممكن
هو الذي يتساوى طرفاه هو ان ماهيته لا تقتضي الوجود ولا العدم
وهذا الذي ذكرناه نفسه لو تأملنا ان ماهيته يقتضي احد النقيضين فاما ان يقال
بان احد هذين الطرفين يترجح لا لمرجح وهذا باطل لما مر اصلا
فهذا ينافض الكلام الاول قال رضي الله عنه والذي عندي ان يقال
الممكن ما لم يكمل احد طرفيه رجحان على الآخر فانه واجب الوجود فحينئذ ذلك
الرجحان اما ان يكون من ذلك الممكن او غيره والاول باطل لان هذا
الرجحان لما حدث بعد ان لم يكن كان صفة موجودة قائمة بذلك الممكن فهذا
الممكن مع انا فرضنا ان حصول هذا الرجحان سابق على حصول الوجود
فحينئذ يلزم ان يكون حلول الصفة الموجودة سابقا على محلها موجودا
في نفسه وذلك محال وما يؤدي الى المحال محال فثبت ان هذا الوجه باطل

هو غيره فيجب ان يكون ذلك الغير شيئا متى حصل في ذلك الزمان حصل
هذا الممكن وما معنى للمؤثر الا ذلك ولنا في هذا المقام ابحاث دقيقة غامضة
ذكرناها في كتابنا المسمى بالخلق والبعث المسئلة الثالثة في بيان ان
الممكن ما لم يجب صدوره عن سيد خانه لا يوجد قال الشيخ وجوده
عن غيره معنى غير وجوده في نفسه لانه وجوده في نفسه عبارة عن
عدم مضاف وانه ثابت وكل ما كان وجوده عن غيره ممكنا ايضا ولم يجب احتاج وجوده من
غيره الى غيره فتسلسل الى غير النهاية وسنوضح بطلان هذا في العلل فاذن
يجب ان يجب وجوده من غيره فاذن الممكن بذاته ما لم يجب وجوده من
غيره لم يوجد فاذا وجب عن غيره كان وجوده من غيره واجبا فيكون بالنسبة
الى نفسه ممكنا وبالاعتبار غيره واجبا هذا كلامه قال رضي الله عنه اعلم ان
وجوده في نفسه غير امتناع صدوره عن غيره والدليل عليه ان وجوده في نفسه
غير متوقف بالقياس الى غيره وايضا ممكنا ان يعقل وجوده في نفسه حال
العقلة عن صدوره عن غيره وايضا فانا لما علمنا ان الموجود بانه صدر عن
غيره وان صدوره عن غيره امر معلوم فثبت بهذا الوجه الثلثة ان وجوده في نفسه
غير صدوره عن غيره شم انا في المسئلة المتقدمة بينا انه اذا كان وجوده في نفسه
ممكنا فلا بد له من سبب فاذن الممكن ما لم يجب صدوره عن السبب
واجبا لم يجب البتة فالدليل على صحة هذا ان صدوره عن غيره ان كان ممكنا
وجب افتقاره الى سبب اخر لما بينا ان كل ممكن فلا بد له من سبب فان
تسلسل لا يجوز ان يقال الشيء الذي استوى طرفاه بالنسبة اليه فانه لا
يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح اما الى واجب لذاته فانه لو حصل ذلك
السبب يترجح وجوده على عدمه الا ينتفي ذلك الرجحان الى الوجوب
المانع من النقيض فلما حل انه لم ينته الى الوجوب نقول انه ممكن وعلى
انه حصل اصل الرجحان نقول انه ينتفي عن السبب قلنا انه متى حصل
الرجحان وجب ان لا يحصل الوجوب انه حال حصول الاستواء كان
الرجحان محالا فاذا صار احد الطرفين راجحا حال الطرف الآخر مرجوحا
ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا كان عند حصول المرجوحية
اولى ان يكون محالا واذا كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا انه اخروج

عن التقبض وانما هذا الموضع وجوه دقيقة غامضة ذكرنا جانبا في كتاب الحدود
[illegible] وعبارة الكتاب عنه عن الشرح ٥ [illegible]

وفي مسائل المسألة الاولى في ان الكلي الموجود له في الاعيان ٥
[illegible] الكلي الموجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في
الاعيان والا لكانت الاشياء الواحدة بعينها مقارنة للاضداد والاضداد
لا يمتنع اقترانها بالواحد وحدة الاعتبار بل بالواحد وحدة الموضوع فانه لو كانت
الاضداد مجتمعة لكان اعتبار الشيء مع احدها غير اعتباره مع الثاني فكان
يكون من حيث هو اسود لم يجتمع معه من حيث هو ابيض بل افترقا ومع
ذلك فاجتماعهما مستحيل لانه ليس يجوز ان يكون الواحد ساكنا متحركا
في وقت واحد وكيف ينتصب حيوان بعينه من رجلين وعند رجلين وهذان
امر واحد وحدة واحدة في العدد فلا يكون واحدا بالذات ٥ المنتصر قال
الشيخ رضي الله عنه الاثبات المشترك فيه بيّن انه ليس لمعنى ان
يكون انسانا واحدا بالعدد من جهة ما في الذبح والدليل عليه ان زيدا من حيث
هو هو وعمرا من حيث هو هو فان كل واحد منهما انسان واحد بالعدد موجود في الاعيان
لم يكن شخصا واحدا بالعدد موجودا في الاعيان لم يكن الشخص الواحد موصوفا بالصفات
المتضادة وانه محال فان قيل الانسان المشترك وان كان شخصا واحدا ٥
في الاعيان الا انه متى اخذ ذلك الشخص مع اعراض اخر شخصية ولواحق اخر كان ذلك
كان عمارة عن زيد ومتى اخذ مع اعراض اخر شخصية ولواحق اخر كان ذلك عمارة
عن عمرو وهذان المجموعان مغايران للمجموع الثاني فلا يلزم من قيام العلم بهما المجموعين
وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع العلم والجهل انا نقول ان ما ذكرتم يوجب
ان الذات الواحدة اذا اخذت مع صفة شائعة بعينها توصف مع صفة اخرى فان اخذ
هذين المجموعين مغايرا للمجموع الثاني الا انا نقول ان هذا القدر منا لا يمنع
من كون الاضداد متقارنة بعضها الى بعض بل الذي ان الذات الواحدة اذا قامت
بها السواد والبياض فان تلك الذات مع السواد مغايرة لتلك الذات
مع البياض ولو كان هذا القدر من المغايرة مانعا من حصول التقابل
بين الاضداد لوجب ان لا يحصل التقابل بين الاضداد اصلا وحيث حصل علمنا ان
هذا القدر من المغايرة لا يمنع من تقابل الاضداد وانه متى كان المحل واحدا كانت
الاشياء المتقابلة بينها متضادة وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال ولا يلزم

اي نفس الخاط الكتاب ولا حاجة الكلي الموجود له في الاعيان
فيه في الاعيان فهذا من الدعوى واما قوله والا لكانت الاشياء الواحدة بعينها
مقارنة للاضداد فهذا من الدليل الذي ذكرناه واما قوله والاضداد انما يمتنع
اقترانها بالواحد وحدة الاعتبار بل بالواحد وحدة الموضوع فالمراد منه الجواب
عن السؤال المذكور فان السائل اذا قال ان تلك الذات الشائعة مع
خاص واعراض مغايرة لتلك الذات الشائعة مع خواص واعراض
اخر في نفسها وان حصلت الوحدة بحسب الذات لكنه حصل التغاير بحسب
الاعتبار فاما بالجواب ان يكفي هذا القدر من التغاير في امتناع اجتماع الاضداد
فاجاب بقوله قال الاضداد انما يمتنع اقترانها بالواحد بل بالواحد وحدة الاعتبار
بل بالواحد وحدة الذات والموضوع فهذا اجتماع على ان المانع من اقترانه
الاضداد وحدة الاعتبار بل قال فانه لو كان الاضداد مجتمعة لكان
اعتبار الشيء مع احدها غير اعتباره مع الثاني وهذا ايضا لا يقدح في امتناع اجتماع
السواد والبياض لان الذات الشائعة مع السواد لما كانت مغايرة للذات الشائعة
مع البياض وكان هذا القدر من التغاير مانعا من اجتماع السواد والبياض فكذلك الذات
الشائعة مع السواد مغايرة للذات الشائعة مع البياض وكان هذا القدر من التغاير مانعا من
اجتماع السواد والبياض فكذلك الذات الشائعة مع السواد مغايرة للذات الشائعة
مع البياض وكان هذا القدر من التغاير مانعا من اجتماع السواد والبياض
لطابق بعضها دون بعض ومعنى المطابقة ان يكون لكل موجود ماهية اي
حقيقة ثبت لكل ذلك الجزئي وأي واحد منها سبق الى الذهن قيل الجزئي
اشار هذا الى التقسيم ٥ [illegible] قال رضي الله عنه لما بين الشيخ
ان الكلي لا يجوز ان يكون موجودا في الاعيان اشتغل ببيان ان الموجود

في الاذهان كيف يكون كليا فان قيل ان يقبل الصورة الموجودة في
الاذهان عرض شخصي قائم بمعنية والشخص لا يكون كليا وبالجملة
الذي ذكرتموه في الاعيان غايلة عليكم في الاذهان بل يقول ان من الناس
من قال النقل باثبات الكلي باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان
هذا الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما والقسمان باطلان فبطل القول
بالكلي انما قلنا انه يمتنع ان يكون موجودا لان كل ما كان موجودا فانه يكون
كل ما كان كذلك امتنع ان يكون كليا لما قلنا ان الموجود في الاذهان
لا يكون كليا والمقدمة الاولى ظاهرة لان الموجود في الاذهان
ان الموجود في الذهن صورة جزئية شخصية قائمة بشخص جزئي بشخصه فيكون
من جملة الموجودات في الاعيان فلا يختلف الكلام الذي ذكرناه سواء يقول
انه موجود في الاذهان او في الاعيان وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معدوما
لان المعدوم لا يخصص ولا يتعين صرف فيمتنع كونه جزءا من اجزاء الماهية الموجودة
او يكون صفة من صفاتها الحجة الثانية الكلي اما ان يكون موجودا في الاعيان
او في الاذهان والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم تقريره في الفصل المتقدم
واما الثاني فلان الموجود في الاذهان صورة شخصية قائمة بنفس شخصية و
الموجودات في الاعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة في هذا النفس
وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذا النفس وما كان كذلك فانه يمتنع
كونها مقومة لماهية هذه الاشخاص الموجودة في الخارج والعلم بذلك ضروري
الحجة الثالثة لو كانت الانسانية كلية لكان التعين زائدا على الماهية وذلك محال
بيان الملازمة ان التعين من حيث انه تعين يكون امرا ماهية كلية فلو كان تعين
الكلي تعين لكان التعين متعينا وهلم جرا وهذا يوجب التسلسل وهذا
الكتاب الكبير المبني بالمطالب العالية اذا عرفت هذا نقول الذي شرح في
هذا الموضع في بيان ان الصورة الذهنية كيف يكون كلية هذه كرتين وجهين
الاول ان المراد من كون تلك الصورة كلية كونها مطابقة لجميع الاشخاص
ومعنى هذه المطابقة ان هذه الصورة لو كانت هي بعينها في ان مادة كانت
لكانت كل الجزئي ولقائل ان يقول بين بعينها الاشكال عليه من وجهين
هذه الصورة اخانة في هذا النفس الحوية عرض معين قائم في نفس
معينة وحصول هذا العرض بعينه في الخارج متقارنا للمادة الجزئية محال لان

لان الانتقال على الاعراض محال فثبت ان هذه الصورة النفسانية موجودة في الخارج
محال في العقل فهذه الصورة المعينة لا يمتنع كونها كلية مشتركة فيما بين الاشخاص
واذا ثبت هذا عاد السؤال الذي كررته وهو ان هذا الذي حكمتم بكونه كليا ان
كان موجودا في الاعيان فهو شخص معين فلا يكون كليا وان كان موجودا في الاذهان
فهو ايضا شخص معين فلا يكون كليا وان كان موجودا في الاذهان فهو ايضا
شخص معين من الاعراض فلا يكون كليا فاذن هذا الكلي هو ب ان هذه
الاشخاص كانت موجودة في الاعيان قبل حدوث هذه الصورة وستبقى موجودة
في الاعيان بعد زوالها وما كان كذلك كيف يمكن ان يقال انه جزء من ماهية
هذه الموجودات العينية لا يقال انا لا نقول ان تلك الصورة بعينها يوجد
في الاعيان بل يقول ان تلك الصورة الشخصية اذا خلعنا عنها عوارضها
مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هي هي فتلك الماهية هي الكلية فانا
نقول اذا فتحتم بهذا القدر فاسرا يقولون بان الشخص الموجود في الاعيان
كلي نعني انه لو حذف عنه اعراضه ومشخصاته لكان اسما كليا الوجه الثاني
في بيان كون تلك الصورة كليا هو ان اي واحد من الاشخاص الموجودة في
الاعيان لو سبق الي العقل وقبل الذهن منه معنى الانسانية لكان الحاصل
من هذا القدر الحاصل في النفس ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو
صح ان الحاصل في النفس من ماهية الانسان فقط وهذا محال لان الحاصل في
النفس عرض شخصي حال في نفس شخصية وذلك العرض لا محالة كثيرة
فان هذا القدر من حيث انه معلوم لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص الخارجية
وان احد هذا العرض بشرط ان يحذف عنه عوارضه ومشخصاته فلما لم يقبل مثله
في الشخص الخارجي حتى يقال بان الكلي هو الموجود الخارجي ثبت ان الذهن
قاله مشكل المسئلة الثالثة في بيان ان تعين الماهية عن لوازمها قال
الشيخ وهذه الطبيعة اذا وجدت في الخارج وجدت معينة فهذه الكثرة اما ان يكون
لكل واحد من تلك الطبيعة فان كان لكل واحد تلك الطبيعة وجب ان يكون
كل واحد غير نفسه ولزم ان يحصل الكثرة في كل شخص اذ كان انما هو كثيرا بانه ان
فاذن الكثرة بعض له لا يتم ولا كان في كل واحد منها انه تلك الطبيعة وهو انه
هو معين واحدا ويلزم احدهما الاخر لما كانت الطبيعة الا هو بعينه
قال رضي الله عنه اعلم ان معنى الانية حاصل في الاشخاص الكثيرة ومعنى

[illegible] هذا [illegible] هذا الشخص الواحد واعلم انه حصل بسبب الانسانية في الكثرة
منفكة عن الوحدة وفي الوحدة منفكة عن الكثرة علمنا ان معنى الانسانية مغاير لمعنى
الوحدة والكثرة وغير منفك عنه من حيث انه مع الوحدة يفيدها والكثرة يفيدها فالانسانية
من حيث انها انسانية ليست الا انسانية فاذا قيل الانسانية من حيث هي هي واحدة
او كثيرة قلنا ان اردت به ان مفهوم كونها انسانية اعني نفس مفهوم الكثرة او
الوحدة نقول ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين فيكون ذلك المفهوم من
حيث انه مفهوم واحد وكذلك ان اردت به ان ذلك المفهوم قد ينفك عن الوحدة
والكثرة فنقول ذلك محال بل لا بد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة
ويكون اتصاف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى معنى الانسانية ليس
منفصلا قال الشيخ وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان
نجعل المعنى الحسي بالفعل الا وتخصص نفسه بزيادة افترنت به ليس لذاته وتلك
الزيادة شرط زايد وذلك ادعى قال رضي الله عنه ما بين
ان الانسان من حيث انه انسان مفهوم مغاير للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك
صار حاصل هذا الكلام ان تعين الشخص المعين امر زايد على ماهيته وان ذلك
الزايد انما يضاف الى تلك الماهية لسبب منفصل فقال ههنا وهذا المعنى في الجنس
اظهر وذلك لانا قلنا الطبيعة النوعية امر مشترك فيما بين الاشخاص المختلفة فيلزم
ان يكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص فكذا ههنا الطبيعة الجنسية مغايرة
لذلك الامر الذي به يمتاز كل نوع عن الاخر فاذا حكمنا بان هذا المعنى في الجنس اظهر
وذلك لان القائل بان تعين كل متعين زايد على ماهيته فيه مسلمات صعبة فاما
القائل بان الفصل الذي به يمتاز احد النوعين عن الاخر لا بد وان يكون
زايدا على الطبيعة الجنسية التي تشاركت الانواع فيها امر معدوم بالبديهة وليس فيما
شيء من تلك المسلمات الصعبة فلهذا السبب قال وهذا المعنى في الجنس اظهر
اقول عرفت فيما تقدم ههنا بحثان البحث الاول ان المعنى الذي به يمتاز احد
النوعين عن الاخر يحتمل في اول العقل ان يكون امرا وجوديا وان يكون عدميا لا
ان البحث المستقصى دل على انه يمتنع كونه عدميا لان الفصل جزء من ماهية
النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود البحث الثاني وهو ان الطبيعة الجنسية
اذا كانت لذاتها او لشيء من لوازم ذاتها يقتضي ذلك الفصل المعين لزم ان يمتنع
تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين فحينئذ لا يحصل ذلك الجنس الا في ذلك

النوع وذلك يقتضي ان يكون ذلك الجنس واجبا وان لم يكن الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين
لذاتها ولا لشيء من لوازم ذاتها فحينئذ يلزم ان يكون تلك الطبيعة عند عن الفصل
فيكون اتصاف هذا الفصل اليها اضافيا الى سبب منفصل وجب بذلك يكون جايز الزوال
وذلك يقتضي جواز ان ينقلب ذلك الجنس حمارا وبالعكس وانه فاسد -
والجواب ان المقول المقولة على انواع المختلفة ماهيات مختلفة والماهيات المختلفة
لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد فالناطقة يوجب الحيوانية والصهالية يوجب حيوانية اخرى
وعلى هذا التقدير فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية وانفكاك حيوانية
الفرس عن الصهالية ه المسئلة الرابعة في الاشارة الى شيء من احكام الفصل ه -
قال الشيخ ومن شرايط هذه الزيادة ان لا يكون داخلا في ماهية
العام الحسي والا كان مشتركا فيها فكيف ان يكون زايدا عليها فصل يحصل
ويخصص اذ تعلم ان الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس ويدخل في اية انواع
انتهى قال رضي الله عنه المراد من هذا الكلام ذكر بعض احكام
الفصل فالحكم الاول ان الفصل لا يجوز ان يكون داخلا في ماهية الجنس والدليل
عليه ان الجنس تمام ماهية المشاركة بين الانواع والفصل تمام ماهية المباينة بين تلك الانواع
وماهية المشاركة مغايرة لتمام ماهية المباينة فكان كل واحد منهما خارجا عن ماهية الاخر
وبعبارة اخرى كل ماهية يشترك فيها كثيرون وكل واحد من اجزاء تمام تلك الماهية
يكون مشتركا فيه بين تلك الكثرة فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس لزم ان
يكون الجنس مشتركا فيه بين تلك الانواع كان ذلك الفصل مشتركا فيه بينها ولو كان كذلك
لما كان الفصل فصلا هذا خلف الحكم الثاني ان الفصل قد يدخل في اسم الجنس
وتقريره انا بينا ان الفصل لا بد وان يكون موجبا لحصول صحة النوع من ذلك الجنس
ومعناه ان الناطق لا بد وان يكون علة للحيوانية التي بها صحة النوع وارادا
كان كذلك كان شيئا لوجود تلك الصحة وهذا هو المراد من قولهم ان الفصل قد يدخل
في اسم الجنس الحكم الثالث ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس وله نسبة الى
الحصة التي تحصل منها النوع وله نسبة الى النوع اما نسبته الى طبيعة الجنس المطلقة
فليست الا التقسيم فان الناطق تقسم الحيوان الى الانسان والى غيره واما نسبته الى
طبيعة الجنس المخصوصة وهي الحصة المعينة فقد يكون الفصل نفسا لوجود تلك الحصة
ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الحصة واما نسبته الى النوع فهو انه جزء من ماهية
ماهية الانسان المعين له او مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية فيكون الناطق

يكون ثم تحيثما اما ان او بغير الفصول فان صارت اعتبارا بالفصول لم يخل
اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود واجبة الوجود بذاتها مغايرة تلك الفصول
او لا يكون فان صارت واجبة الوجود بالفصول فالفصول داخلة في ماهيته المعنى
الجنسي وقد بينا استحالة هذا وان لم يكن داخلة في تلك الماهية فيكون وجوب
الوجود وجوب لشيء من غير هذه الفصول والنفسير قال رضي الله عنه
لا يكون واجب الوجود متقدما على كثيرين لكان اما ان يكون متقدما عليها قول
الجنس على انواعه او قول النوع على اشخاصه وبيان هذا الحصر ان الاشياء التي يكون
واجب الوجود متقدما عليها اما ان يخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة او ليس
كذلك بل المخالفة بعضها لبعض بالعدد فالاول هو قول الجنس على انواعه والثاني
هو قول النوع على اشخاصه ولقائل ان يقول هذا الكلام ضعيف لان شرط
كون المعنى المشترك فيه جنسا لماهيته او نوعا لماهيته ان يكون امرا ثبوتيا وما
يكون عبارة عن مجرد السلب فليس كذلك ان وجوب الوجود معنى ثبوتي ولم
يجز ان يكون معنى سلبيا والذي يدل على صحة قولنا وجوب ان وجوب
الوجود لو كان معنى سلبيا لكان اما ان يكون تمام الماهية او جزء الماهية او
خارجا عنها والكل باطل فيجب ان لا يكون معنى سلبيا انما قلنا انه لا يجوز ان
يكون تمام الماهية وذلك لانا نعقل معنى كونه واجب الوجود لذاته ونعقل
حقيقته المخصوصة وذلك يدل على التغاير والتغاير وجوب الوجود كيفية النسبة
الحاصلة بين الوجوب وبين الماهية الحاصلة للوجود والدليل عليه اتفاق المحققين
على ان الوجوب والامتناع والامكان صفات اي على ليقينا ارتباط المحمول
بالموضوع واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال الوجوب نفس الذات واما
انه يمتنع ان يكون جزءا من اجزاء الذات فلان على هذا التقدير يكون الوجوب
لذاته ممكنا وذلك محال واما انه يمتنع ان يكون خارجا عن الماهية فان
الخارج عن الماهية اللازم لها يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب غيره فقبل
هذا الوجوب وجوب آخر فذاهلت ان الوجوب محمول على العدم
بدليل انه ايما صدق قولنا ممتنع ان يكون فانه يصدق فيه واجب ان لا يكون
فيكون الوجوب محمولا على اللاكون والمحمول على العدم عدم فلو كان الوجوب
امرا موجودا لكان ذلك الموجود مساويا لثبات الموجودات في الموجودية فما
كان لها في الماهية فيكون وجوده زايدا على ماهيته فالكلام في وجوده

يكون بالوجوب فيلزم ان يكون للوجود وجوب آخر الى غير النهاية
محال ولو كان الوجوب امرا ثبوتيا لكان قدرا مشتركا بين الوجوب
بالذات والوجوب بالغير فاما ان يكون الوجوب بالذات عين الوجوب
بالغير ان كان كذلك فقد بينا ان الوجوب بالذات ممكن وكل ممكن فالوجوب
ممكن بالذات هذا خلف وان كان بينهما مغايرة لزم ان يكون العدم جزءا من الوجود
لانا فرضنا ان الوجوب بالذات امر موجود وفرضنا ان امتيازه عن الوجوب
بالغير ليس عدميا وذلك ان ماهية الماهية في نفسها عن غيرها يكون داخلا في
قوامها فيلزم ان يكون العدم جزءا من الموجود وهو محال فثبت بهذا الوجوه ان
المفهوم من قولنا وجب الوجود يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا بقي ان يكون مفهوما سلبيا وعلى
هذا التقدير يكون قولنا على ما حققناه على سبيل قول الجنس على الانواع وعلى سبيل
قول النوع على الاشخاص ولنا في هذا الموضع اشكالان ذكرناهما في سائر الكتب
لا سيما في كتاب الاربعين ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله
واجب الوجود متقدم عليها كتقدم لكان تلك الاشياء اما ان يصير اعتبارا بالفصول
او بغير الفصول فلما ذكرنا ان امتياز كل واحد من تلك الاشياء عن الاخر اما ان
يكون بالفصل او لا بالفصل وهذا التقسيم صحيح الا ان في اصل الكلام يظهر ان
مراده من قوله انه يمتنع ان يكون كل واحد منها عن الاخر بالفصل بمعنى ان يكون واجب
الوجود متقدما على تلك الاشياء قول النوع على ما تحته من الاشخاص وعلى هذا التقدير
فالتقسيم غير صحيح لاحتمال ان يكون كل واحد من تلك الاشياء الواجبة لذاتها
يكون فردا في ماهيته ويكون امتيازه عن الاخر تمام الماهية ويكون اشتراكها في
الوجوب اشتراكا في مفهوم سلبي والدليل على صحة ما ذكرناه انه لو كان امتياز
كل شيء عن غيره بفصل لزم التسلسل بدليل وان ينتهي الى امر يكون امتيازها
عن غيرها بانفسها وحقايقها ويدل على ما ذكرناها ايضا انه اشترك في وجود ماهيات
بسيطة وكل بسيط يعرف فلا بد وان يشترك في سلب ما عداه عنها ثم ان
ذلك البسيطين بعد اشتراكهما في ذلك السلب يتباين كل واحد منهما عن الثاني
وذلك الامتياز لا يكون بالفصل والا لزم كون البسيط مركبا هذا خلف واما
قوله فان صارت اعتبارا بالفصول لم لا جاز ان يكون حقيقة وجوب الوجود
يكون ماهية الوجود مغايرة لها من غير تلك الفصول او لا يكون فان صارت واجبة
الوجود بالفصول فالفصول داخلة في ماهية الجنس وقد بينا استحالة هذا

الموجود حيا عالما [illegible] فنقول رضي الله عنه ظاهر هذا الكلام
يدل على انه لا معنى لكونه سبحانه عالما بالاشياء الا انه مبدأ لوجودها فاما ان يكون عالما
بكونه عالما بها فلا فائدة له لانه يجتمع الماهيات اشارة الى ما يجري مجرى الاستدلال
على ذلك ونقرره ان يقال الحكم العالم عبارة عن حصول ماهية العالم في العالم فلو
كان سبحانه عالما بالماهيات لاجتمعت ماهيات الاشياء في ذاته وذلك محال لان
لا شك ان الماهيات غير متخالفة بدليل ان احد انواع الماهيات الاعداد
وهي انية لها فلو كان سبحانه عالما لحصلت في ذاته كثرة لانهاية لها وذلك محال
واعلم ان واجب الوجود لذاته واحد فظهر ان صدور الكثرة ممتنعة لذاتها فيكون المؤثر فيها
موجدا واجب الوجود والفاعل ايضا موجد تلك الذات فيلزم كون الذات الواحدة
فاعلة وقابلة معا وهو محال واعلم ان هذا ضعيف جدا وهو مخالف لاعظم
ومذهبه مشاركة فان هذا المذهب وان كان مستدلا عن قدماء الفلاسفة الا ان الذي
اتفق عليه المحققون منهم انه تعالى عالم بذاته وعالم بجميع الكليات وكان هذا
القول الذي ذكره ههنا راجع الى تلك الفائدة المنكرة واما قوله يلزم وقوع الكثرة
في ذاته فقد اجاب الشيخ عن هذا السؤال في كتاب الاشارات بان قال هذه
الكثرة غير واقعة في ذات بل هي توابع الذات ولوازم مهاوذلك لا يقتضي وقوع
الذات ونحن قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب الاشارات بان قلنا الوحدة اذا
اضيف عليها اثنان صار الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى ما لا
نهاية له ولم يكن حصول الكثرة في هذا الموضع الا لاجل الاضافة فكذلك
ههنا وان لزم من كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال نقول لا نسلم
انه محال ومدار كلامكم على امتناع هذا فلم لا يجوز ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك
قد ابطلناه في كتبنا واما قوله وليس انه مقتضى وجود الذات غير
ذاته مجردة عن الموارد ولواحقها فاعلم ان هذا الكلام كثيرا الدوران في كتب
الفلاسفة وهو عجيب فان معنى قولك انه مجرد عن الموارد هو انه ذات قائمة بنفسها
غنية عن محل يحل فيها وان عاقلا لا يقول المفهوم من كون الشيء عالما بالشيء انه
غني عن المحل اترى ان الهيولي لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الاشياء
اترى ان الحجر والمدر والسرقين لما كان كل واحد منها ما قائما بنفسه كان عالما
بالاشياء ثبت ان هذا الكلام محال من كل الوجوه المسئلة العاشرة في انه سبحانه
وتعالى قادر [illegible] ومن قادر الذات لهذا بعينه لانه مبدأ عالم

يوجد الكل عنه وتصور حقيقة الشيء اذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة الى شيء
التصور يكون العلم نفسه وجوده واما اذا كان نفس التصور غير موجب لم يكن العلم
قدره وهناك فلا كثرة بل انما يوجد الاشياء عنه منبعثة واحدة فاذا كان كذلك
نكون نحن عالما بنظام الكل احسن المحتمل مع كونه قادرا بالاختيار وهو غاية
الشرف قال رضي الله عنه لا شك ان الفاعل هي الصفة المؤثرة بتصور
الاشياء اذا عرفت هذا مقول نعم الشيخ ان المؤثر في دخول الممكنات في الوجود
هو علم الله بها اذ لو كان المؤثر فيها امرا خارجا لتوقفت الكثرة وذلك محال ولقائل
ان يقول بتقدير ان يكون المؤثر في دخول الممكنات في الوجود صفة اخرى
غير العلم لزم وقوع الكثرة في الصفات لا في الذات وقد دللنا على ان ذلك ايضا
محال ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ومن قادر الذات لهذا بعينه
فمعناه انه قادر الذات لاجل انه عالم الذات فانه ان ثبت ان المؤثر في وجود
الممكنات علم الله سبحانه كان علمه تعالى بها موجبا قدرته عليها واما قوله لانه
مبدأ عالم بوجود الكل عنه وتصور حقيقة الشيء اذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة الى شيء
غير نفس التصور يكون العالم بذاته قادرا على ان قدرته الله تعالى مما يعين
علمه وذلك لانه لا يحتاج في دخول الممكنات في الوجود الى شيء ازيد من كونه
سبحانه عالما بها فوجب ان يكون قدرته عليها عين علمه بالاشياء ولقائل ان يقول
انكم ادعيتم ان قدرته على الاشياء عين علمه بالاشياء ودللتم على ذلك بان دخول
الاشياء في الوجود يكفي فيه علمه تعالى بها وهذا اعادة الدعوى فاين الدليل فان
اثبات الشيء بنفسه باطل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ان قوله انه مبدأ عالم بوجود الكل
عنه تصريح بان كونه تعالى عالما بتلك الاشياء غير كونه مبدأ لها وقد [illegible]
ان كونه عالما بالاشياء من حيث كونه مبدأ لها ولا ادري كيف اتفق لهذا الرجل في
هذا الكتاب الصغير الجم من هذه المتناقضات ه المسئلة الحادية عشرة في بيان
ان صفاته محصورة في ثلثة السلوب والاضافات واعلم ان اللفظ المتواطئ
مشعر به مال سبحانه تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام والجلال اشارة الى
السلوب والاكرام اشارة الى الاضافات وانما قدم السلوب على الاضافة لانه يحتاج في
تلك السلوب ذاته من حيث هو هو واما الاضافات فلا يمكن تحققها من غير ان
الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين ومتى يحتاج في ذات الشيء [illegible]

[illegible] الى هو ذات الشيء من ذات غيره فلهذا السبب تقدم ذكر الجلال على ذكر
الاكرام ولنرجع الى ترتيب الكتاب قال [illegible] وهذه الصفات له راجعة الى اقسام
ذاته ماخوذا مع اضافة او سلب [illegible] فلا يتكثر كما علمت بالاحوال والصفات ولا يمتنع ان
يحصل له كثرة اضافات وكثرة سلوب التفسير قال رضي الله عنه
واجب الوجود لا بد وان يكون موصوفا باضافات لانه مبدأ لغيره وكونه مبدأ لغيره
اضافة بينه وبين غيره ولقائل ان يقول الاضافة عند الحكماء موجودة في الاعيان فكونه
مبدأ لغيره وكونه مصاحبا مع غيره وكونه متقدما على غيره ولكونه باقيا بعد فناء غيره اضافات
فعلى هذا القول يحدث هذه الاعراض في ذاته سبحانه وذلك يقدح في قولكم انه يمتنع
التغير في صفاته ثم نقول وايضا موصوف بالسلوب وذلك لان كل حقيقة فانه يجب
سلب كل ما عداها عنها فثبت انه سبحانه موصوف بالاضافات والسلوب واما انه
موصوف بسائر الصفات فقد زعموا انهم اقاموا الدلالة على نفيها واذا ظهرت هذه
المقدمات فحينئذ ثبت ان صفات الله سبحانه محصورة في الاضافات والسلوب
المسألة الثانية عشر في القانون الكلي في اسمائه سبحانه قال الشيخ
[illegible] اضافة [illegible] التفسير
اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يكون المفهوم منه ذات ذلك الشيء
او جزءا من اجزاء تلك الذات او صفة خارجة عن تلك الذات لاحقة لها اما القسم
الاول فقد قيل انه ممتنع الثبوت في حق واجب الوجود لان حقيقته المخصوصة
غير معلومة للخلق وما لا يكون معلوما امتنع وضع الاسم له ولقائل ان يقول لا
نسلم ان البشر لا يعلمون تلك الحقيقة المخصوصة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان احدا
من خلقه لا يعلم تلك الحقيقة المخصوصة فكيف يعرف ذلك فلعله سبحانه شرف بعض
عباده بذلك او نقول هب ان واحدا من الخلق لا يعلمها لكن كل ما كان ممكنا
فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال [illegible] وقوع هذا الممكن لا يبعد ان يكون
له اسم مخصوص ويكون ذلك الاسم من الاسماء العظيمة واما القسم الثاني وهو الاسم الدال
على جزء من اجزاء الماهية فهذا في حق واجب الوجود محال لانه سبحانه منزه عن جميع
جهات التركيب واما القسم الثالث وهو الاسم الدال على الصفة فتلك الصفة اما
ان يكون صفة حقيقية او لا يكون كذلك فان كان صفة حقيقية فاما ان يكون صفة
حقيقية فقط او صفة حقيقية مع اضافة او صفة حقيقية مع سلب او صفة حقيقية مع اضافة
ومع سلب ولما كان مذهب الفلاسفة انه يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة

كان كل هذه الاقسام ممتنع الثبوت في حقه سبحانه على قولهم بقي ان يكون الاسم الدال
عليه سبحانه اما ان يدل على سلب او على اضافة او على ما يتركب منهما [illegible]
يحصل بحسب كل اضافة اسم محصل وبحسب كل سلب اسم محصل ويتركب ذكر [illegible]
وهو ما يتركب من الاضافة والسلب تركيبا على نحو المتعلق ومثال الاسم الدال على
ما يتركب من الاضافة والسلب قولك انه سبحانه اول فان معناه انه سابق على كل ما
سواه وان غيره بعده المسألة الثالثة عشر في تفصيل القول في
كل واحد من اسمائه اعلم انه ذكر من صفاته سبحانه في هذا الموضع ثمانية انواع ونحن
نوردها [illegible] قال الشيخ اذا قيل له قادر فهو تلك الذات [illegible] بعض
صفة وجود الكل عنه [illegible] الان بالامكان العام لا بالامكان الخاص وكل
ما يكون عنه كان لزوم عنه لان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع
جهاته التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان كونه قادرا معناه كونه
سبحانه مصدرا للممكنات ومؤثرا فيها ولا امكان هنا المصدرية والمبدئية معنى [illegible]
ثم انه ادرج ههنا مسألة عظيمة وهي انه زعم انه يجب وجود الكل عنه لكن بالامكان
العام لا بالامكان الخاص والمراد منه ان المؤثر في الشيء اما ان يؤثر مع وجوب
ان يؤثر واما ان يؤثر فيه لا مع وجوب ان يؤثر بل مع جواز ان لا يؤثر
القسم الاول فهو الموجب بالذات والقسم الثاني فهو الفاعل المختار اما الموجب
بالذات فكالشمس الموجبة للتسخين والماء الموجب للتبريد واما الفاعل بالاختيار
فمثل كون الواحد منا فاعلا لافعاله الاختيارية اذا عرفت هذا فنقول جمهور ارباب
الملل والديانات اتفقوا على انه سبحانه فاعل مختار والفلاسفة اتفقوا على انه سبحانه موجب
بالذات وهم وان كانوا لا يصرحون بهذه اللفظة الا ان حقيقة مذهبهم ذلك
والشيخ صرح به في هذا الموضع فانه قال يجب وجود الاشياء عنه سبحانه ليس بالامكان
الخاص بل بالامكان العام وذلك لان الامكان الخاص [illegible]
ان لا يؤثر فصرح ههنا بان ذلك باطل واما الامكان العام فانه [illegible]
الواجب اذا عرفت هذا فاعلم انه احتج على قوله بانه سبحانه واجب الوجود من جميع
جهاته فيجب ان يكون تاثيره فيما يؤثر فيه على سبيل الوجوب لا على سبيل الامكان
الخاص واعلم ان هذا الكلام هو الذي يعولون عليه في اثبات كونه تعالى موجبا
بالذات وفي قدم العالم وقد [illegible] ما حكايته [illegible] في تقرير المقام الاول فهي انهم
قالوا كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثرا في وجود العالم اما ان يقال انه كان حاصلا في الازل

[illegible] امزجة الآلات الجسمانية [illegible] الحقيقية ما [illegible] جسمانية لم يعرض لها

الاعتراض لهذا السبب فهذا البيان إن إدراك النفس الناطقة أكمل وأشرف من إدراكات القوى الحسية وأما أن مدركات النفس الناطقة أشرف من مدركات القوى الحسية فلأن مدركات النفس الناطقة هي ذات واجب الوجود وصفات جلاله وإكرامه وكيفية نشوه في تكوين أنواعها الروحانية وأنفاسها الجسمانية ومدركات النفس الناطقة الملائكة المقربون واختلافات درجاتهم ومراتبهم وأما مدركات القوى الحساسة فهي الكيفيات المحسوسة المتعلقة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية ومعلوم أن المناسبة في الشرف بين هاتين المدركتين إذا عرفت هذا فنقول لما ثبت أن اللذة عبارة عن إدراك الملايم وجب القطع بأنه كلما كان الإدراك أكمل وكان المدرك أشرف أن يكون اللذة القوي وأعلى ولما ثبت أن إدراك النفس الناطقة لحضرة جلال الله القوي الإدراكات وثبت أن الحق سبحانه أشرف الموجودات لزم أن يقال اللذة الحاصلة بإدراك جلال الله يكون أقوى اللذات وأعلاها وهو قال ــــــــ الشيخ وإذا لم يلتذ الناس بذلك أو التذات لذة يسيرة فذلك لأن الشواغل البدنية التي هي كالمرض وبعد المناسبة تعرف النفس في الطبيعة مثل المرضى الذين لا يشتهون بالخلو أو يشتهون فإذا زال العائق لمت اللذة بالحلو فهكذا القائم بالمرور هذا أيضا كالمثل الذي ذكرناه ولا لذة وكالذي به يرقان فإنه يجد المرارة في جميع الجوع فإذا زال العائق استلذ به الشبع فقال رضي الله عنه لسائل أن يقول فعلى هذا إن كنت معرفة الله يقتضي هذه اللذة العظيمة فلم تجد في هذه الحياة الجسمانية لذة هذه المعرفة لأن الطاقة البشرية قاصرة فلا تحصل هذه اللذة فأجاب عنه بأن المقتضي للذة قائم إلا أن اللذة لم تحصل لأن اشتغال النفس بتدبير البدن عائق عن [illegible] الله والمقتضي [illegible] زوال العائق عنه مثل رجل قيام المانع شرب لبن امرأة ثلثة أولها المريض الذي يشتاق إليه لضعف المعدة فإن إدراك الحلاوة موجب للذة إلا أنه لم تحصل اللذة هناك لأن الخلط المحيل أفسد تلك المرض عائق عن حصول هذا الإدراك وثانيها أن عضوا إذا احترق بالنار فإنه لا يحس بالألم مع أن المقتضي للألم قائم إلا أنه لم يحصل الإحساس لأن كونه محترقا عائق عن حصول الإحساس فإذا زال هذا العائق حصل الإحساس بالشدة وهو الإنسان الذي يجد منا جع فيه معدته فلا يحس بالجوع البتة فإن المقتضي للجوع قائم وبطلان الجزء البدنية إلا أن سوء مزاج فم المعدة منع من حصول هذا الإحساس فإذا زال هذا العائق حصل الإحساس فكذلك هاهنا ولقائل أن يقول إن السؤالات على

هذه الحجة كثيرة وذكرناها في كتاب [illegible] مكتوم

الإدراك عين هذه اللذة أو يقتضي حصول [illegible] وجب [illegible]

الإدراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت وجب أن لا يكون [illegible]

اللذة هو العدم الذي ذكرتموه وعدم قيام المانع فهو أمر وجودي وهذا القائم باطل لما ثبت

أن المقتضي قائما والمانع لم يمنع من الجاب الأثر فهذا معقول فما قالت

أن الشيء يكون حاصلا شرط أن المانع يمنع من حصوله قال كونه حاصلا أو هذا المعقول

ما قال فنحن نسلم أن هذه الصورة إذا اعترضتها بأن هذا الإدراك أليس [illegible]

بل من أين يوجب اللذة إلا أن يجيء هذا المقام ليتم هذا الدليل وبيانه من وجهين

الأول أن القائلين المدرك مختلفة بالماهيات والإدراكات أيضا مختلفة بالماهيات فالمدرك

المختلفة بالماهية يوجب اختلافها في الأحكام فلم يلزم من كون الإدراكات الحسية

اللذة كون الإدراكات العقلية موجبة للذة لكن كون المقتضي موجبا لها [illegible]

موقوفا على شرط فلم يجز أن يقال كون الإدراكات العقلية موجبة للذة

موقوفا على [illegible] فعند فقدان هذه الآلات يبطل الشرط فلا

جرم لا يحصل المشروط والأقرب عندي في تقرير هذا الباب أن نقول الاستقراء دل

على أن الأكمل أصعب لذاته وأبطأ إن كان كذلك لزم أن يقال الشيء كلما كان أشد

كمالا كان أولى بالمحبوبية وأكمل للأشياء وهو الحق سبحانه فكان هو أولى بالمحبوبية

وإدراك المحبوب من حيث هو محبوب يوجب اللذة فلما كان إدراك النفس

الناطقة للحق سبحانه أكمل من إدراك القوى الجسمانية بدركاتها وكان الحق

سبحانه أكمل المعشوقات وجب أن يكون اللذة الحاصلة من إدراكه أكمل من سائر

اللذات وأما السؤالات التي ذكرناها [illegible] على هذه الطريقة

[illegible] الجواب

[illegible] المسئلة الثانية

قال [illegible]

[illegible] قال النفس [illegible]

[illegible] كل [illegible]

[illegible] النفس [illegible]

[illegible] الموضع [illegible]

[illegible] الجزء [illegible]

[illegible] الاستقراء [illegible]