بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة ام القرى

مكتبة الملك عبدالله بن عبدالعزيز الجامعية

قسم المخطوطات

بداية المخطوطة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال القوم في الالهيات **اقول** اما قسم العلم الالهي الى فنون بلا به لانه اما معرفه الامور العامه او معرفه المخلوقات والاول هو الفن
الاول والثاني اما معرفه الواجب تعالى وصفاته وهو الفن الثاني او معرفه باقي المخلوقات واحوالهم وهو الفن الثالث وللعلم الالهي
خمس فوائد احدها معرفه مبادي العلوم الجزئيه كالمنطقي والطبيعي والرياضي وابطال الآراء الفاسده فيها والاخر معرفه فخر الحق على الخلق
والارضيه للجواهر الروحانيه التي بعضها عامله محركه وبعضها امن موده عرفت العالمين وجهه وامن والدلاله على ارتباط الارضيات
بالسمويات والسمويات بالملائكه العامله والملائكه العامله بالملائكه المقربه المخلص وارتباط الكل بالامر الذي ماهو الاواجب الوجود
لذاته المتعالي عن النقائص فيه والاطور لا في ابداعه والا في اختراعه ولا في مجراه الحقيقي على مقتضى الحكم المحض وامر الشر فيه ليس بمحض بل هو بالحكمه
ومصلحه فهو من جهه خير لكل المصنف لم يذكر فيما قلد لكل الحصر ماذكر في الفنون الثلثه المذكوره **قال** الفن الاول **اقول** يذكر تقسيم الموجود
الى الكلي والجزئي باعتبار والى الواحد والكثير باعتبار ثان والى المقدم والمتاخر باعتبار ثالث والى القديم والحادث باعتبار رابع
والى القوه والفعل باعتبار خامس والى العلة والمعلول باعتبار سادس والى الجوهر والعرض باعتبار سابع فالمصنف قسم الموجود
من هذه التقاسيم السبعه في فصول سبعه على الترتيب المذكور واعاد ذكر التقاسيم مرعيا ان التقسيم لتداهه تصور الوجود **فصل** في الكلي والجزئي
الشئ اما ان يكون كليا بان يكون منه شي واحد بعينه يكثر اكله بالنسبه الى نفس تصورين من كثرين متباينه وذلك الشئ الواحد المشترك بعينه
بين تلك الكثرين يسمى لان يكون موجودا في الخارج كما ذهب اليه القائلون بالمثل والا كان الشئ الواحد بعينه في الخارج موصوفا بالاعراض المتضاده
وهي خصوصيات الاشخاص اعني مشخصاتها بل هو موجود في العقل ومطابقه للاول مع كون وجوده عقليا ووجودها
خارجيا واحد معبر اما بمعنى انه لو وجد في الخارج لكان نفس الاشخاص صورة ان اتصافه بمشخصاتها في الخارج على تقدير وجوده هم
او بمعنى ان الاشخاص لو وجدت في الخارج لكان نفس تلك الصوره المعقوله لا بحاج يكون
تلك الماهيه المجرده عن المشخصات في العقل والماهيه المجرده في العقل عين المشخصات ليست الا الصوره المعقوله من الاشخاص مثلا الانسان
المشترك بين زيد وعمرو يكون في العقل دون الخارج اذ لو كان في الخارج لكان شيا واحد بعينه وهو الانسان المشترك موصوفا بالاعراض
المتضاده وهي الزيديه والعمريه والبكريه فهو موجود في العقل فقط ومطابقه لزيد وعمرو وبكر مع تباين وجوديهما في الخارج
انه لو وجد في الخارج لكان زيدا او عمرا او بكرا ضروره اتصافه بالزيديه والعمريه والبكريه او بمعنى ان زيدا وعمرا
وبكرا لو وحدت في العقل لكانت نفس الانسان المشترك فيه ضروره كون الانسان المجرد عن المشخصات وذلك ليس
الا الانسان المشترك في العقل والخارجي الذي اه ماهيته امتناعه عن الاشتراك انما يكون بانضمام اعراض مشخصه اليه فان الانسان
غير ممتنع عن الاشتراك في حد نفسه وممتنع منه في ضمن زيد وعمرو مما امتنع من القول على الكثرين بانضمام الاعراض المشخصه
للانسان في ضمن زيد وهي الاعراض الزيديه التي حصلت الانسان زيدا فزيد يفضل على الانسان باعراضه المشخصه له الحاصله
الانسان زيدا واما الخارجي الذي لا يكون له ماهيه بل يكون حقيقته نفس تشخصه فالاشخاص الى اعراض تشخصه تنصم الى ماهيته
فيحصلها اياه لعدم الماهيه وهذا الخارجي الحقيقي هو الله تعالى واما كان الكلي والخارجي من الامور الاهيه دون التعليميه
والطبيعيه
ان الشئ او الموجود الاشاره في ان يصير كليا او حريا الى ان يكون تعليميا او طبيعيا بل الشئ قد يكون كليا او جزئيا من غير
ان يكون تعليميا او طبيعيا البته فالكليه والجزئيه من الاعراض الذاتيه للمطلق الموجود دون ماهو اخص منه من مرتبي
مراقسامه وما تصعد الى ماده لا بعيدا او عنها **فصل** **اقول** الموجود غير المنقسم في الواحد والكثير
واحد من تلك الجهه وعدم انقسامه منها يسمى وحده من تلك الجهه والموجود المنقسم من جهه ما يسمى كثيرا من تلك الجهه وانقسامه
منها يسمى كثره من تلك الجهه وهذه الكثره هي الكثره الحقيقيه واما الكثره الاضافيه فما يكون بالقياس الى قله ما ككثره قله كثره
اضافيه كثره حقيقيه والعكس وانما كان الواحد والكثير من الاعراض الذاتيه للمطلق الموجود لان الموجود لا يحتاج في اتصافه بهما
الى امر اعم او اخص منه بل الموجود مطلقا مع قطع النظر عن افراده الى ماده بعينها حتى يكون طبيعيا او لا بعينها حتى
يكون تعليميا بنصف ما جزيئا اخص من المنقسم فان قلت الواحد يلزم الموجود والوحده يلزم الوجود فيمتنع انقسام

الى الواحد والكثير لوجوب كون كل قسم اخص من المقسم في كل قسمه قلت الواحد انما يلزم الموجود من جهه
ما لا من جميع الجهات فيمكن ان يكون كل موجود واحدا باعتبار ما مع كون بعض الموجود كثيرا
بعض الاعتبارات فيصح تقسيم الموجود مطلقا مع قطع النظر عن الوحده والكثره الى ما يكون
موجودا واحدا والى ما يكون موجودا كثيرا والواحد ينقسم الى الواحد بالجنس والى الواحد بالنوع
والى الواحد بالجموع والى الواحد بالموضوع والى الواحد بالعدد والى الواحد بالاتصال والى الواحد
بالاجتماع والى الواحد بالخفيفه فان جهه وحدته قد يكون جنسه او نوعه او محموله او موضوعه او عدده
وقد يكون اتصال اجزائه واجتماعها وقد يكون كل جهه من جهاته فيكون الواحد مشتركا بالاشتراك المعنوي في
من الاحاد التمامية لكن قوله عليها بالسلك فان قوله على الواحد الحقيقي اولى من قوله على غيره وقوله على الواحد
بالعدد اولى من قوله على الواحد بالنوع وقوله على الواحد بالنوع اولى من قوله على الواحد بالجنس والواحد بالجنس
كثير جنسه واحد كالانسان والفرس فانهما موجود ولو فسر الواحد بالجنس جنسه واحد وهو الحيوان فهما واحد
بالجنس كثير محمول ما يكون جنسه واحدا كالانسان واحدا بالجنس مع قطع النظر عن انضمامه الى الفرس والواحد
بالنوع كثير نوعه واحد كزيد وعمرو فانهما كثير غير منقسم من جهه ما وسمي نوعهما اعني الانسان فهما واحد بالنوع
ولو فسر الواحد بالنوع بما يكون نوعه كان زيد واحدا بالنوع مع قطع النظر عن انضمامه الى عمرو والواحد بالجموع
كثير محموله واحد كالقطن والثلج فانهما واحد بما يحمل عليهما وهو الابيض اذ كل منهما ابيض والواحد بالموضوع كثير
موضوعه واحد كالكاتب والضاحك فانهما كثير موضوعهما واحد وهو الانسان اذ الانسان يوضع لهما فيقال
الانسان كاتب وضاحك والواحد بالعدد ما يكون عدده واحدا وهذا هو الجزئي الحقيقي كزيد وبوادره الواحد
بالشخص والتلثه متساويه عند نفاة المثل والواحد بالاتصال ما يكون له اجزاء بالقوه فاذا انقسم انها كانت
متشابهه وصادق بالفعل كالماء الواحد والواحد بالاجتماع ما يكون له اجزاء بالفعل مخالفه بالحقيقه صادق
واحدا بالتاليف الذي هو جعل الاشياء الكثيره بحيث ينطبق عليها الواحد بوجه ما والمراد بالاجزاء في الواحد
بالاتصال في الواحد بالاجتماع هو الاجزاء المقداريه ونعني بالجزء المقداري ما يكون له في الكل الى القدر
نسبه من الخفيفه والثلثه وغيرهما فالجزء المقداري ان كان في الكل بالقوه فذلك الكل هو الواحد بالاتصال وان
كان فيه بالفعل فذلك الكل هو الواحد بالاجتماع وهذا يستلزم ان يكون الواحد المنقسم باختلاف عوضين
قادرين مثلا واحدا بالاجتماع دون الاتصال والامر بالعكس فالاولى لزيد ان يقال ان اطراف الاجزاء المقداريه
ان كانت ممتنعه في الواقع كاتحادها في الوضع فهذا الواحد هو الواحد بالاتصال وان كانت ممتنعه في الوضع
فقط فهذا الواحد هو الواحد بالاجتماع وعلى هذا لا يكون الجسم باعتبار تراكم الهيولى والصور واحدا
بالاتصال او بالاجتماع البته والواحد الحقيقي هو الغير المنقسم الى اجزاء والى جوانب بوجه من الوجوه اصلا
وقد يطلق الواحد على المتسانخين لمعنى جامع كما ذكرنا وهو ان يكون الانسان واحدا في الاخوه كما يقال
نسبه النفس الى البدن ونسبه الملك الى المدينه واحد بمعنى ان المسببين في النسبتين واحد في التدبير
العارض لهما **قال** هدايه الاثنان **اقول** الغرض من هذه الهدايه ذكر بعض اقسام الكثير وهو المتغايران
باقسامها الاربعه ومن الناس ان الموجود الخارج في اتصافه بالمعاني الى ان يصير طبيعيا او تعليميا و
المتغايران مما الموجود ان اللذان لا يجتمعان في شئ واحد مرجهه واحده فان قلت لم حذف المصنف قيد التعريف
المتغايرين قولنا في زمان قلت لانه اراد بالاجتماع المعيه الزمانيه فان قلت هذا التعريف يلزم منه ان يكون
كل جسمين متغايرين او كل جسمين يمتنع اجتماعهما في شئ واحد وهو المكان مرجهه واحده وان اريد بالشئ

الشئ الواحد فى التعريف الموجود خرج كل متقابلين لاجتماع كل متقابلين فى الوجود مطلقا فلت المراد بالشئ فى التعريف
ليس اى شئ اتفق بل هو الموضوع المقابل الى المحمولى لتعريفهم المتقابلين بالشيئين اللذين لا يجتمعان فى موضوع واحد
فى زمان ومن جهة واحدة وبصريحهم فى تحقيق هذا التعريف بان المراد فيه بالموضوع هو المحل المقوم للحال وتعريف
المتقابلين المذكورين يسمح بوجود اجتماع المتقابلين فى موضوع واحد لكن فى زمانين او جهتين والجسم ممتنع الوجود فيه
فى الموضوع والعدد فى التعريف وقد يكون الاول خال كما قد يكون للاجزاء وقولنا من جهة واحدة فى تعريف المتقابلين دفعا
للمتضايفين لانه لولاه لخرج المتضايفان عن تعريف المتقابلين فلم تكن التعريف جامعا وقولنا ان تعلقا يلزم مما ذكروا
فى تعريف المتقابلين بكل واحد من التعريفين ان يكون كل نوعين متباينين كالانسان والفرس والواحد والمكن
متقابلين وهم لا يطلقون المتقابلين على امثال هذه المتباينات فان المتقابلين عندهم اخص من المتباينين وايضا ذكروا
ان المتقابلين منحصران فى اربعة اقسام الضدان والمتضايفان والسلب والايجاب والعدم والملكة وما ذكروا
فى تعريف المتقابلين تناول ما يكون خارجا عن الانواع الاربع كالسواد والحمرة والملزوم وبعض اللازم وبعضى
المتباينين السالبين لجميع الموجودات المحققة والمقدرة كالممكن العام والشئ فلا يكون ما ذكروه من الانحصار
صحيحا وايضا الامر الشامل لجميع الموجودات المحققة والمقدرة كالممكن العام يكون صادقا على بعض صحيح ما فصلهما من تعريف
المتقابل لاجتماعهما فى موضوع واحد وهو عدم الممكن فى زمان واحد من جهة واحدة فلا يكون التعريف جامعا والجواب
عن الاول ان ما عدا المتقابلين والمتباينين ليس لهما موضوع والتعريف المذكور يشعر بان المتقابلين لابد لهما من
موضوع واحد كما ذكرنا وعن الثانى ان مثل السواد والحمرة عند بعضهم من قبيل الضدين ومحوجهما عن الصدقين لجعلهما
من المتقابلين اللذين لا اسم لهما خاص بهما واما الملزوم ونقيض اللازم معه متقابلين لانهما تمانعا لا لامكان تعاقبهما باعتبار
وجود الملزوم وعدم اللازم هو موضوعهما مختلف وهو جهتين الملزوم وصفة اللازم والابد من موضوع موضوع المتقابلين
كما عرفت واما اللاممكن واللاشئ فلهما موضوع بارآء العرض ومما والحق الاجتماع فيه وعن الثالث ان الممكن وعدم الوجود ان
فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة قد خلا فى تعريف المتقابلين واذا عرفت هذا فمقول المتقابلان لا
يكونان عدميين والا كانا عدمى موجودين فيجتمعان فى كل موجود تان الموجودين فى زمان واحد من جهة واحدة فلا يكونان
متقابلين وقد فرضا متقابلين هذا خلف فلابد من كونهما وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا والعدمى
لابد ان يكون عدما للوجودى منهما اذ لو كان عدما لموجود اخر لاجتمع الوجودى والعدمى فى افراد الوجودى كالانسان
واللافرس المجتمعين فى افراد الانسان او اختلف موضوعهما وقيل انه يجوز ان يكون المتقابلان عدميين ويكون احدهما
عدم الاخر والا يلزم ان يكون عدم العدمى وجودا كالعمى واللاعمى فان اللاعمى لا يلزم ان يكون هو البصر لجواز ان لا يتسع القابل
باسماء استعداد موضوعه للبصر اما سماء اصل عدم البصر فان العمى مركب من عدم البصر وعدم الاستعداد
المذكور وقد يعدم المركب بعدم احد جزءيه دون الاخر وقد يتصور له مثال اخر كالاسماع والاسماع فان
الاسماع عدمى وكذا اعدم عدمى اضعاف لا هوية للمعدوم فى الاعيان سواء كان العدم عدما وجوديا او عدما
والمامسور وهذا مفهوم المتقابلان اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا فان كانا
وجوديين فان كان تعقلهما معا فهما المتضايفان كالابوة والبنوة او كالاب والابن والا فهما المتضادان
كالبياض والسواد او كالابيض والاسود وعلى هذا ندخل مثل البياض وان كان احدهما وجوديا
والحمرة فى تعريف الضدين ومنهم من شرط ان يكون بينهما غاية الخلاف وح لا يكون مثل البياض
والحمرة من قبيل المتضادين ولئن كانا لهما وجوديا والاخر عدميا ولابد من كون العدمى عدما للوجودى
فاما ان يشترط ان يكون موضوع العدمى مستعدا للوجودى بحسب الشخص او النوع او الجنس القريب
او البعيد او بحسب الوقت او لا يشترط ذلك فان لم يشترط فهما العدمان كالانسان واللاانسان وان
اشترط فيهما العدم والملكة اما الحقيقان ان كان الاشتراط باحد الاعتبارات الثلثة المتقدم واما
المشهوران

ان كان الاشتراط بالاعتبار الرابع ولزم مما ذكرنا من تعريف الضدين لئلا يكون كل صورتين موجودتين
من الصور الجوهرية متضادتين واما على تقدير ان يشترط من المتضادين غاية البعد او يراد بالموضوع قسم
الهيولى فلا يكون بين الصور الجوهرية تضاد اصلا واذا عرفت ذلك فالاولى تعريف المتقابلين بالقدر
المشترك بين الانواع الاربعة فقط هكذا المتقابلان هما اللذان يكونان وجوديين منهما غاية الخلاف او
تعقلهما معا او يكون احدهما عدما عما الآخر مطلقا او مقيدا باحد الاعتبارات الاربع مع كون الحصار هما
فى الاقسام الاربعة ضروريا واما قوله وذلك فى الصغرى فى الوجود فاشارة الى التقابل بالايجاب والسلب
فان السلب انما يكون فى التصور دون الوجود والتناقض بالجملة وهو امتناع اجتماع الشيئين
لذاتهما وامتناع ارتفاعهما كذلك يكون بين القضايا دون المفردات الا لرجوع التناقض
الى التناقض بين القضايا فان القضيتين المتناقضتين لا ترتفعان عند عدم الموضوع ولئن اخذ بقيض الشئ
نفسه كان بين المفردين متناقض بالحقيقة وح يكون الانفصال الحقيقى بالذات مرجع القضيتين
المتناقضتين دون المفردين والتضاد بين الابيض والاسود هو فى الحقيقة من البياض والسواد
اذ لا مدخل لما فى مفهومهما وهو قولنا شئ له فى التضاد وكذا مقابل التضايف هو فى الحقيقة بين المضافين
الحقيقيين دون المشهورين والعدم والملكة عرضان واما مثل البصير والاعمى فانما يقال لهما
ملكة وعدم بالمجاز دون الحقيقة والعامل بالحقيقة من القضيتين المتناقضتين هو بين النسبتين الايجابية
والسلبية فيهما وبين المفردين المتناقضين هو بين ذلك وجود المفرد وعدم وبما مر الاعراض
النسبة بوجه واذا كان كذلك فالمراد بالشئ فى تعريف المتقابلين هو موضوع العرض والعرض
منهما هو المتقابلان بالحقيقة **قال وصل** فى المتقدم والمتاخر **اقول** المتقدم مطلق بالاشتراك اللفظى
على خمسة معان الاول المتقدم بالزمان وهو كون المتقدم قبل المتاخر بحيث لا يجتمع معه فى الزمان
الثانى وهذا المعنى يعرض لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها فان العقل متى يعتبر للزمان
جزئين حكم بان احدهما قبل الاخر بحيث يمتنع اجتماعهما معا فى الزمان مرتفعا منه الى امر خارج
عن الزمان واما ما عدا اجزاء الزمان فانما يحكم بتقديم المتقدم على المتاخر بحيث يمتنع اجتماعهما معا فى الزمان
بواسطة وجدانه المتقدم فى زمان يمتنع اجتماعه فى الزمان مع زمان المتاخر كنوح وابرهيم عليهما السلام
فانا نحكم بامتناع اجتماعهما معا فى الزمان لوجدانا زمان نوح متقدما على زمان ابرهيم المتقدم
المذكور المشتمل على امتناع المعتم الزمانية بل كعدم زيد ووجوده فانا انما نحكم بعدم عدم على وجوده
المتقدم المذكور بواسطة تقدم زمان عدم على زمان وجوده ذلك المتقدم فان العقل ينتقض
عن حكمه بوجود زيد موجودا معدوما الا اذا اعتبر وحدة زمان كونه موجودا او كونه معدوما
والثانى التقدم بالطبع وعرف بتعريفين احدهما ما ذكر المصنف وهو لزم لا يوجد المتاخر

الا اذا وجد المتقدم وقد يوجد المتقدم مع غير لم يوجد المتاخر وهذا التعريف يستلزم لئلا يكون المعلول النوعي الواقع بعلل مختلفة اقدم من العلة المعينة بالطبع فان العلة المعينة المستلزمة للمعلول اعايوجد وقد وجد المعلول وقد يوجد المعلول مع غير لم يوجد العلة المعينة فهذا التعريف للتقدم بالطبع تعريف بالاعم وبالقياس الى بعض المباينات دون البعض فلا يصح الاستدلال به على وجود التقدم بالطبع وربما استدل به بعضهم عليه في بعض المواضع وذلك الاستدلال فاسد كما عرفت والثاني لئلا يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر مع غير لم يكون المتقدم موثرا في وجود المتاخر والقيد الاخير لاخراج التقدم بالعلة والثالث التقدم بالشرف وهو لئلا يكون المتقدم اشرف من المتاخر كتقدم المعلم على المتعلم والرابع المتقدم بالرتبة وهو لئلا يكون التقدم بوضعنا لا بفعل الطبيعة سواء كان بين اشياء لها تقدم وتاخر بالطبع او الشرف كتقدم الصف الاول على الثاني من صفوف المصلين في الصلوة بالامام اذا اقتدى من جانب المحراب والخامس التقدم بالعلية وهو لئلا يكون المتقدم علة موجبة للمتاخر وح يمكن لئلا يحصر المتقدم في الاقسام الخمسة هكذا المتقدم اما لئلا يكون ممتنع الاجتماع مع المتاخر في الزمان اولا يكون والاول التقدم بالزمان والثاني اما لئلا يكون تقدمه باعتبار احتياج المتاخر اليه في الوجود اولا يكون فان كان فاما لئلا يكون المتقدم غير موثر في وجود المتاخر والاول التقدم بالطبع والثاني التقدم بالعلية ولئلا يكن فاما لئلا يكون التقدم باعتبار مزية المتقدم على المتقدم في الفضيلة اولا يكون فان كان فهو التقدم بالشرف وان لم يكن فلا بد من كون التقدم بجعلنا واعتبار ما ويسمى بالتقدم بالرتبة وبالتقدم بالمرتبة وبالتقدم بالوضع وبالتقدم بالمكان ولما كان المتاخر بمعنى مجموع المتقدم في وجه الاستعمالات وكان المتقدم يستعمل في خمسة معان كان المتاخر يستعمل في خمسة معان ايضا منه المتاخر بالزمان ومنه المتاخر بالطبع ومنه المتاخر بالعلية ومنه المتاخر بالشرف ومنه المتاخر بالوضع وجريان اللبس مع المتقدم والمتاخر في المعنى الاول والرابع والخامس ظاهر ولا يخفى عدم انفكاك الموجود في اتصافه بالتقدم والتاخر والمعية المطلقة الى صيرورته بجعلنا او طبيعيا في المتقدم والحادث المتقدم يطلق على معنيين احدهما الموجود الذي ليس وجوده من غيره وهو واجب الوجود لذاته وثانيهما ما لابدية لزمان وجوده وهذا المعنى بيننا وبين الباري تعالى والزمان ايضا فان عدم الشئ الموجود بداية زمان وجوده قد يكون للكون وجوده زمانيا واعني بالزماني الزمان او ما يكون موضوعه اثناء او بواسطة او ما يكون مفتقرا في وجوده الى الزمان كالكل واحد من الحوادث لكن لا يكون الزمان وجوده بذاته كالحركة والفلك والزمان وقد يكون لعدم وجوده الزمان اصلا وراسا وهو لئلا يكون موضوع الزمان ولا موضوع موضوعه ولا مفتقرا في وجوده اليه كالباري والعقول

اولا يكون المتقدم موثرا في وجود المتاخر

وهذان المعنيان متساويان عند جمهور المتكلمين واولهما اخص من ثانيهما عند جمهور الحكماء والحادث يجري مجرى القديم في الاستعمال فهو يطلق ايضا على معنيين احدهما ما يكون وجوده من غيره وثانيهما ما يكون وجوده مسبوقا بعدمه سبقا زمانيا والثاني اخص من الاول لتخصيص العام اخص من تخصيص الخاص هذا على راي الحكماء واما على راي المتكلمين فهما متساويان لان نقيض المتساويين متساويان والحادث بالمعنى الثاني وهو الحادث الزماني مسبوق بمادة ومدة اما مسبوقيته بالمدة فظاهرة لما مر من ان القديم الزماني انما يعرض ابتداء لما يكون زمانيا واما ثانيا فانما يعرض لما يكون زمانيا واما مسبوقيته بالمادة فلانه قبل وجوده كان ممكن الوجود اذ لو كان واجب الوجود كان الواجب معدوما في بعض الاوقات وهو باطل كما سياتي في باب تنزيه الواجب ح ولو كان ممتنعا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي في زمان الحدوث وهو باطل بالضرورة واذا كان الحادث الزماني ممكن الوجود قبل حدوثه كان له امكان قبل الحدوث وذلك الامكان غير معدوم اذ لو كان معدوما لبطل الفرق بين قولنا هذا الشئ لا امكان له معدوم لاجل بين الفولين بحوبان ح مجرى قولنا زيد لا دراهم له وقولنا زيد له دراهم معدومة فامكان الحادث الزماني موجود قبل حدوثه وهو ليس جوهرا حتى يقوم بنفسه غير مفتقر الى محل اذ هو عرض نسبي للشئ بقياسه الى وجوده فيكون موجودا او عرضا فيكون له موضوع هو قائم به وذلك الموضوع ليس هيئة الحادث لان الامكان الموجود قبل الحادث لو كان قيامه قبل وجود الحادث بل الحادث لكان الموجود قائما بالمعدوم في زمان وجود الموجود وعدم المعدوم وهو محال بالبديهة فيكون قيامه قبل الحادث بالموضوع للحادث به تعلق كحلوله فيه او تصرف فيه فكل حادث مسبوق بمادة وهو المطلوب فان قلت المراد بالامكان ههنا اما الامكان الذاتي او الامكان الاستعدادي فان اريد به الاول فهو لا يحتاج الى الموضوع لكونه نسبة والنسب من الاعتبارات العقلية التي لا ثبوت لها في الخارج لاختصاص وجودها بالعقل وما ذكرتم من الدليل على الامكان انما يوجب ثبوته ان قولنا هذا الشئ لا امكان له نفي لاصل الامكان سواء كان صفة حقيقة او اعتبارية وقولنا هذا الشئ له امكان معدوم في الخارج اثبات صفة اعتبارية لهذا الشئ ومن البين بذاته وجود الفرق بين العبارتين وان اريد به الثاني فلا نسلم ان الحادث الزماني لو لم يكن ممكن الوجود قبل الحدوث لزم انقلابه من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فلم لا يجوز ان يكون الاول والاستدلال المذكور على وجود الامكان الذاتي قبل وجود الحادث مطلقا اعم من ان يكون عينيا او ذهنيا فلا يكون من المعاطاة في شئ والاستدلال على وجود الهيولى قبل وجود الحادث ليس

وبين قولنا هذا الشئ لا امكان له

ان صح

الى البدن فلغرابتها عن جوهر النفس تزول منها سريعا او بطيا لامتناع معاودة الافعال التي كانت
قد حصلت من مباشرتها وكانت تحفظ وتقوى بالعود اليها والاستكثار منها كما هو الحال
في الشاهد من زوال الخلق بطول زمان ترك الفعل الذي حصل الخلق بكون وكذا الاخلاق
الجيدة تزول منها ايضا وكذا التحصيل العايم مقام التصديق في احراز العوائد النفسانية تزول
في الآخرة واذا زال الظن الصرف زال الوهم المقابل له ولا فرق في هذه الامور الحكمية بين كونها
من قبيل المبادي وبين كونها من قبيل المطالب في الزوال فيحتاج الى معرفة الحكمة العملية لاسيما الى
معرفة الاخلاق المذكورة وقد ذكرنا من معرفتها طرفا صالحا في اول شرح منطق البيان فمن اراد
معرفة هذه الامور فليطالع ما ذكرنا من معرفتها هناك فانه يكفي في هذا الموضع والمفتقر اليه
بعد المفارقة من كمال القوة العملية لبس الاخلاق بل ما يلزمها من التفن في المثل الى الامور الجسمانية واقول
ان كل ما يكون حالا في النفس بعد مفارقتها البدن يمتنع زواله منها بعد المفارقة لان ما يحل النفس
يكون مجردا فيكون صورة عقلية مطابقة او غير مطابقة وهي لازمة البقاء ببقاء النفس وايضا
التغير انما يلحق النفس بتوسط البدن فان المتغيرات اول ما تؤثر في البدن فاثر النفس ساثرة
ويكون ساثر السابق معدا لساثرها وناثرها سببا لساثر اللاحق وهكذا ساثر كل منهما عن صاحبه ما دامت
العلاقة بينهما مستمرة فاذا انقطعت العلاقة لم ساثر احدهما عن الآخر والنفس لا تاثر في المتغيرات
الخارجة ابتداء الا نادرا فيبقى النفس بعد انقطاع العلاقة غير متغير عن شئ اصلا بل ثابتة على ما هي
عليه لافتقارها البته والحق ان الحال في النفس قد لا يكون علما بشئ حتى سفه الابوي فان الانسان قد
يكون كذلك مع عدم علمه بماهية الكلام وقد يكون عالما بشئ مع عدم علمه بماهية علمه بذلك الشئ بل الانسان
عالم بنفسه الجزئية مع عدم علمه بماهية النفس الانسانية لان الحاصل لنا من النفس غير متساوي النسبة
الى جميع افرادها بل هو بعض افرادها دون البعض وبعلم ما ذكرنا ان العلم بماهية النفس الانسانية
يكون بامر زايد على ما تحدد به الانسان نفسه الجزئية فان كان ذلك الامر الزايد قد يكون مثلا للمعلوم به
لم يحصل لنا العلم بماهية النفس الانسانية والا لزم اجتماع المثلين وان كان ذلك الامر الزايد قد
يكون مثالا لا مثلا فقد يحصل لنا العلم بماهية الانسان بذلك المثال هذا ان كان العلم صورة عقلية
وان كان اضافة محضة فالامر ظاهر اذ اضافة الشئ الى نفسه غير اضافته الى ماهيته وادراكها لما يحل فيها
من الادراك ليس كان بنفس الحال وغيره ليس من قبيل التعقل والعلم اعني مجرد ادراك الكليات بل
هو نوع آخر من قبيل الوجدان لكوجدانها لذاتها

هداية النفوس الكاملة

النفس الناطقة اما ان يكون كاملة في القوة النظرية او يكون ناقصة فيها والكاملة فيها اما
ان يكون منزهة عن شعاب البدن واما ان يكون مدنسة بها والناقصة فيها اما ان يكون عالمة

ع الاخرة م
وكذا جميع
ما عدا البقين
والجهل
المركب من
اقسام
التصديق
يتفنى في الاخرة
ايضا

بوجوب كسبها لكمالها او يكون جاهلة به والجاهلة بذلك اما ان يكون صافية عن كدورات البدن
من حبه والميل الى ملاذه وما لوفاته او يكون مكدرة بها والغرض من هذا الفصل بيان حال
القسمين الاولين فحال الآخرة من هذه الاقسام الخمسة فالنفس الكاملة في القوة النظرية التي
تسلو عن حب البدن وتخلو من التاسف على فواته والم وحشة الوحدة بعد وفاته ومن الميل
الى المالوفات الحسية والركون الى العادات الدنيوية تخلص منه الى العالم العقلي المقدس
عن القوة والتغير المشابه الاحوال من الواجب والعقول فتتصل بهم وتنخرط في سلكهم فائزة بالحضور
في حظيرة القدس وشرف القرب في مجلس الانس ذات عبسة كعبستهم الى الابد وبهجة كبهجتهم بلا
امد والنفس الكاملة فيها المايلة الى البدن وملاذه بقي بعد الموت معوقة عن الاتصال بعالم القدس
ممنوعة عن معاينته والسعادة القصوى بدوسته فتوذي تلك الهيات المادية النفس اذى عظيما
لكن هذه الهيات ليست امرا لازما للنفس بل هي امر عارض لها غريب عن جوهرها فلا بد لزوال
هذه الهيات اذا طال زمان ترك الافعال التي كان بقاء تلك الهيات بسبب تكررها فتتصل النفس
بذلك العالم وتحصل لها اللذة العظمى بمشاهدته وتبقى مخلدة بها ابد الآباد ولقايل ان يقول لم يمنع ان يبقى
حب النفس البدن بعد وفاته ضرورة استحالة الشعور بشئ لان بها يدرك الجزئيات بتوسط
الآلات ولا آلة بعد الموت فلا ادراك جزئي مادي بعده فلا ميل الى جزئي مادي بعد اللهم الا ان
يكون لها حال علم بالجزئي المادي على وجه كلي فقد يكون لها شوق عقلي البتة

هداية النفوس
الناطقة اذا ظهرت لها

الغرض من هذا الفصل بيان حال القسم الثالث من الاقسام الخمسة المذكورة
فالنفس الناطقة الانسانية الناقصة في قوتها النظرية المتيقنة بوجوب كسبها لكمالها يدوم تعذبها بعد
المفارقة لدوام شوقها الى الكمال بسبب دوام التيقن بوجوب كسب الكمال والكمال في قول المصنف وليس
معها سبب الكمال هو اللذة اللازمة من العقل المستفاد وسبب الكمال فيه هو العقل المستفاد وما كان هذا
التعذب روحانيا فهو من قبيل نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة كما اشار اليه المصنف

هداية النفوس الناطقة

الغرض من هذا الفصل بيان القسمين الاخيرين من الاقسام
الخمسة المذكورة فالنفس الناطقة الانسانية الناقصة في القوة النظرية العاجزة عن كسبها لكمالها
السالبة عن حب البدن الحالبة من الهيات البدنية الردية اذا فارقت البدن لم يكن لها الم البتة فتكون اخس حالا
من النفس الناقصة في القوة النظرية العالمة بوجوب كسب الكمال وهو المراد بان البلاهة اقرب الى الخلاص
من الفطانة البتراء واليه الاشارة يكون اكثر اهل الجنة البله والنفس الناطقة الانسانية الناقصة في
القوة النظرية المتمكنة فيها الهيات البدنية يكون معذبة بتلك الهيات ما دامت فيها بعد المفارقة
لكن ان كانت جاهلة بالجهل المركب يكون عذابها ابديا وان لم يكن جاهلة به يكون عذابها منقطعا واذا

انقطع

صار حال هذا القسم كحال القسم الرابع في الخلاص من الالم الى الابد فان قلت الجهل المركب لا يفنى بعد المفارقة
لان مبادى الفساد هي الفطرة بالقوة الوهمية وهي لا تبقى في حال الموت لعدم القوى الوهمية
ح قلت القوة الوهمية ولئن عدمت بعد الموت لكن الجزم الذي اضطرت النفس اليه وحصل
لها من قبلها يبقى بعد الموت كما في المقدمات الحسية بعد فناء الحواس والله العالم بالصواب

هذه العاين الجليلة والعاين الجزيلة من خواص ملك الحكماء صفوة العلماء والفضلاء جالينوس الوقت بقراط العصر
مسيح الانفاس مزيل الادواء من الناس حسام الملة والدين احسن الله مثواه قال الشيخ
الرئيس رحمة الله عليه في اول الكتاب الثالث من القانون ورتما ضمدنا الراس بعد الحقن بادوية
مسهلة لجنس الخلط الذي فيه اذ الم نخف من تلك الضمادات افساد مزاج الدماغ وكنا نثق لان المادة
فيه تضيجد سهلة الاستفراغ ليس لقايل ان يقول ان ايراد الادوية على البدن لتبديل مزاج او
لاستفراغ مادة فد يكون من منافذ محسوسة وقد يكون من منافذ غير محسوسة كالمسام بان يستعمل
من خارج البدن وكما ان الادوية المبدلة للمزاج تبدل المزاج بايرادها من داخل وبوضعها من
خارج كذلك الادوية المستفرغة للمادة تستفرغ المادة بايرادها من داخل وبوضعها من خارج
فكما ان الادوية المغيثة تغثي بوضعها على المعدة والادوية المدرة للطمث تدر بوضعها على العانة
كذلك الادوية المسهلة تسهل بوضعها على البطن فقد يسهل ايضا بوضعها على الراس لانا
نعول ان الاستفراغ هو خروج المادة الى خارج البدن والخروج حركة وكل حركة لابد لها من
محرك ومن متحرك ومن محل لها فالمحرك في هذه الحركة هو الدواء الحادث للخلط والمتحرك هو الخلط المجذوب
نحوه والمحل هو الموضع الذي فيه يكون المحرك او عليه والبه تتحرك المتحرك ومنه تدفع الى خارج
فيكون لكل استفراغ حاصل من الجاذب والمجذوب هو محل مخصوص فيه يكون الجاذب او عليه
والبه تجذب المجذوب ومنه تخرج الى خارج كما تخرج من المعدة بالقي ومن الامعاء بالاسهال
ومن المثانة بالبول ومن الرحم بالطمث فالدواء الذي تستفرغ المادة من
خارج بنوع ما من هذه الاستفراغات انما تستفرغها اذا وضع على محل ذلك النوع من الاستفراغ
لا اذا وضع على محل نوع آخر ولذلك لا تغثي الادوية المغيثة اذا وضعت على البطن ولا
تسهل الادوية المسهلة اذا وضعت على العانة بل الادوية المغيثة تغثي اذا وضعت
على فم المعدة لانها تحدث المواد نحو فم المعدة فتورث الغثيان فتدفع منها بالقي والادوية
المسهلة

يسهل اذا وضعت على الامعاء لانها تحدث المواد نحو الامعاء فتدفع منها بالاسهال واما اسهال
الادوية المسهلة اذا وضعت ضمادا على الراس فلم يذكره احد من المتاخرين في تعليله شيئا الا السالح
العلامة علاء الدين علي بن نفيس القرشي في شرح كتاب القانون في اول الكتاب الثالث
منه وكانه تبعد قول الشيخ ولم يوافقه على ما ذكره ولذلك لم يعن العلة في اسهال الضماد
المسهل الذي ذكره بل زعم انه اذا ضمد الراس بالادوية المسهلة لجنس الخلط الذي فيه استفرغ
من مسام الراس بالعرق وهذا الكلام مشكل من وجهين احدهما ان الدواء المسهل هو ما يحرك المواد
من الظاهر الى الباطن نحو المعدة والامعاء فاذا حصلت في الامعاء دفعها الطبيعة الى اسفل فتخرج
بالاسهال والدواء المعرق هو ما يحرك المواد من الباطن الى الظاهر نحو الجلد فتخرج من المسام
بالعرق فكيف يكون الدواء المسهل معرقا وفعل كل واحد منهما مباين للاخر والثاني انه قال السبح وربما ضمدنا
الراس بعد الحقن بادوية مسهلة لجنس الخلط الذي فيه اي بادوية مسهلة مخصوصة باسهال الخلط
الذي فيه فان كل واحد من المسهلات هو مخصوص باسهال خلط معين اما بلغم او صفراء او سوداء
او اشياء منها والمعرقات ليست كذلك فلا يكون مراد الشيخ من الضماد المسهل ان تخرج المادة من الراس بالعرق
بل بالاسهال وربما قال قائل انه كما ان الادوية المسهلة قد تغثي والادوية المغثية قد تسهل لذلك الادوية
المسهلة قد تعرق اذا ضمد بها الراس فيستفرغ المواد منه بالعرق وهو باطل من وجوه ثلثة احدها
ان افعال فعل المسهل والمغثي لمغثي المسهل ويسهل المغثي انما يكون لسبب في داخل البدن لا في
خارجه لان ورود هما بالتناول يكون الى محل واحد وهو المعدة فقد يختلف فعل كل واحد منهما اجانا
اما لسبب فيه او في المعدة او لسبب آخر داخل فمغثي الدواء المسهل اما لكراهيته او لضعف المعدة
او لكون صاحبه فالجا او لشرب بيوسة الثقل ويسهل الدواء المغثي اما لثقل جوهره وسرعة نزوله
او لقوة المعدة او لان شاربه يكون ذا بلين الطبيعة او لانه شربه على شبع جوع او لانه غير معتاد للمغثي
ولما لم يسهل الدواء المغثي اذا ضمد به من خارج ولم يغثي الدواء المسهل اذا ضمد به من خارج فلم يعرق
الدواء المسهل اذا ضمد به من خارج فلا يصح ما قاله والثاني لو كان ذلك لكان ذلك لان الدواء المسهل قد
يغثي والدواء المغثي قد يسهل مطلقا سواء كانا مشروبا او ضمادا فليس كذلك ومع تقدير تسليمنا
انه يكون كذلك لا يصح ما قاله على زعمه ايضا لان كل واحد من الدواء المسهل والمغثي يفعل فعله المخصوص
به دايما ويفعل فعل غير ما نادرا فكما ان الدواء المسهل يسهل دايما ويغثي نادرا والدواء المغثي
يغثي دايما ويسهل نادرا كذلك الضماد المسهل الذي يوضع على الراس يكون اسهاله دايما
ويغثي نادرا والدواء المغثي ~~يغثي دايما ويسهل نادرا~~ وتعريفه نادرا او النادر لا حكم له والثالث
ان كون الدواء المسهل قد يغثي والدواء المغثي قد يسهل امور مشهورات لانه سبق الناس

كثيرا اذا كانا مشروبا بالاضماد واما تعرق الدواء المسهل اذا ضمد به فهو من الغرائب التي لم نشاهدها
احد ولم يسمع به لان فعل المسهل هو مباين لفعل المعرق على ما ذكرناه اولا فلا يمكن ان يعرق الضماد المسهل
ولا ان يسهل الضماد المعرق فلا يكون مواد الشحم من الضماد المسهل الذي يضمد به الراس ان يخرج
المادة منه بالعرق بل بالاسهال وعسى ان الشارح المشار اليه انما اضطر الى هذا التعليل لكون
اخراج المادة من الراس مضمدين بالادوية المسهلة فكان عنده ممتنعا واذا لم يصح تعليل كلام الشيخ
بما ذكره اضطررت ان اذكر العلة فيه مما تسنى لي بالفكر القاصر والنظر الفاتر فاقول اولا
بالقصد الثاني وثانيا بالقصد الاول والقول الاول عرضنا منه ذكر اقسام ما يخرج المواد من الراس
بالاسهال وهو المسهل والمراد بالمسهل ها هنا هو ما يحرك المواد من الراس نحو الامعاء فيدفع منها
بالاسهال وهو على وجوه خمسة احدها المسهلات المتناولة والثاني الحقن المسهلة والثالث الضماد
المسهل الذي يوضع على الراس على ما ذكره الشيخ والرابع الكيحل المسهل الذي ذكره محمد بن زكريا
والخامس النخور المسهل على ما سمعناه من اطباء مصر ولم نشاهدها اذ لم تدعونا الحاجة الى معرفتها بسبب
مع ضنتهم بتعليمها اما العلة في اسهال المسهلات المتناولة والحقن المسهلة فهو ظاهر والفرق بين
هذين القسمين وبين الاقسام الثلثة الاخرى ان الاسهال في هذين يكون بجذب الفاعل للمنفعل نحو ما من
فوق الى اسفل مع الملاقاة بينهما وليس كذلك الاقسام الثلثة الاخرى واما الاكحال والنخورات
المسهلة فهما خارجان عما نحن فيه لان غرضنا ههنا هو تتبع كلام الشيخ فنركبا ذكر العلة في اسهالها
ورجعنا الى ما كنا فيه وهو القول الثاني وعرضنا منه بيان العلة في اسهال الضماد المسهل الذي يوضع
على الراس وهو مبني على قاعدتين احديهما ان استعمال هذا الضماد على الراس لخروج المادة منه
بالاسهال يكون بمراعاة شروط خمسة احدها ان يستعمل ذلك فيمن يحتمله والا خاف من وضعه على راسه افساده لمزاج
الدماغ والثاني ان يضمد به الراس بعد نضج الخلط الذي فيه ليسهل استفراغه والثالث ان يضمد به
الراس بعد الحلق ليسقط مسامات فينفذ فيه قوى الادوية المسهلة والرابع ان يكون الادوية المسهلة التي يعمل
بها الراس مخصوصة باسهال الخلط الذي فيه والخامس ان يضمد به الراس كله مع جميع الجوانب فاذا كان
الراس مخلوطا والخلط الذي فيه نضيجا وضمد بادوية مسهلة مخصوصة باسهاله من جميع جوانب الراس
اوجب الاسهال لان المعلوم ان كل دواء يكون كحال حجر المغناطيس بالنسبة الى الحديد فالجاذب هو الدواء المسهل الذي
يضمد به الراس والمجذوب هو الخلط المخصوص به الذي يكون فيه واذا كان الضماد المسهل المحيط بالراس
يجذب الخلط المحتقن فيه نحو من الجوانب كلها من قدام الراس ومن خلف ومن يمينه ومن يساره ومن تحته
كانت جذباته له متساوية لان ما يكون من الدواء المسهل على قدام الراس يجذب من خلفه ومامنه على خلفه
يجذب من قدامه ومامنه على يمينه يجذب من يساره ومامنه على يساره يجذب من يمينه ومامنه فوقه يجذب

مسهل فانه يحرك الخلط الذي يضمد به الراس كله من جميع جوانب الراس موضعه نحو ان

من تحته وح يلزم من تساوي جذبات الجواذب ان يحصل المجذوب في الموضع الوسط وهو البطن
الاوسط من الدماغ فاذا حصل هناك نزل الى المجرى المخصوص به لميل الرطوبات بالطبع الى اسفل
فالخارج من مجرى الخيشوم الى المري ومن المري الى المعدة ومن المعدة الى الامعاء فتدفعه الطبيعة الى
اسفل فيخرج بالاسهال والثاني ان يدفع المواد الفضلية بالاسهال يكون بجاذب ودافع والجاذب
هو الدواء المسهل والدافع هو الطبيعة وقد يكون بالدافع وحده كما في الاسهال البحراني الواقع
بدفع الطبيعة والا لما كان ان يكون بالجاذب وحده لانه لا يحصل اسهال بجذب الدواء المسهل وحده
ومن غير معونة من الطبيعة على الدفع واذا كان الدافع للمواد الفضلية من الاعضاء هو الطبيعة
فربما كان وضع الضماد المسهل على الراس مما ينهض الطبيعة على دفع الخلط من الراس بالاسهال
لان هذا الضماد هو مما يحمل الطبيعة مئونة ان الخلط المحتقن في الدماغ من وجوه ثلثة احدها
من حركته فان الضماد المسهل الذي يوضع على الراس ان يحرك الخلط المخصوص به المحتقن فيه فيجربه
له عن مواضعه نحوه من جوانب الراس واذا تحرك الخلط الساكن بسبب محرك ازداد شرابا بالحركة
فكان تأذي الطبيعة به اكثر والثاني من كمثته فان الضماد المسهل يجذب الخلط من جوانب الراس
يجمع الخلط المنتشر في اجزاء الدماغ الى موضع واحد وهو الوسط فيكون تأذي الطبيعة به اكثر
والثالث من كيفيته وهو انه ربما يعرض للخلط من شدة حران الضماد المسهل غليان ورقة
فيكون تأذي الطبيعة به اكثر واذا اشتد تأذي الطبيعة بهذه الاسباب من الخلط المحتقن في
الدماغ ومن كيفية الدواء المسهل الذي يضمد به الراس انهضت لدفع الخلط المحتقن في
الدماغ من الجهات التي ذكرناها فاندفع بالاسهال وقد يكون هذا الاسهال من جميع الاسباب التي
ذكرناها وهو جذب الدواء ودفع الطبيعة والرقة الحادثة بسبب حرارة الدواء المسهل الذي يوضع
على الراس كما تدفق فضول الدماغ من وضع الادهان الحارة على الراس فيحدث النزلة بان
ينحدر تلك الفضول من البطن الاوسط من الدماغ الى مجوى الحنك ومن مجوى الحنك الى المري ومن
المري الى المعدة ومن المعدة الى الامعاء فاذن اسهال الضماد المسهل الذي يوضع على الراس
يكون مناسبا للاسهال الدماغي الحادث من النوازل تم الفايق

نهاية المخطوطة