UNIVERSAL
LIBRARY

OU_236069

UNIVERSAL
LIBRARY

نعم المولی ونعم النصیر

حسب الحکم مهر ذیل مطبع کثیر المنافع العلمی بسلطان المطابع

حاشیه مبسوط تصنیف ۱۲۶۸ مولانا صفهانی

باهتمام کمترین منجول الدوله مهادر مرزا محمد مهدی علیخان خجسته گلگونی

در کارخانه شاه علی جایخمن پوشید

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الهداية امر من لديه **اقول** هي الدلالة الموصلة الى المطلوب او ارادة الطريق الموصل الى المطلوب وقيل هي الدلالة الموصلة او الايصال الى المطلوب ونقض الاول بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء لان الرسول صلى الله عليه وسلم شاء ارادة الطريق فكيف يجوز نفيها عنه والثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه اذا كانت الهداية بمعنى الايصال الى المطلوب يصير معنى الكلام هكذا فاما ثمود فاوصلناهم الى المطلوب فلم يصلوا وهو تناقض في الكلام اقول ان الهداية حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب والدلالة الموصلة مشترك على ما قال المحقق الدواني في حاشية التهذيب واحتمال التجوز مشترك والحاصل ان الجواب باركتاب كون الهداية حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب ومجاز في الدلالة الموصلة بان يكون الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت مستعملة في معناها المجازي غير صحيح لان هذا الجواب باشتراك لانه لقائل ان يقول ان الهداية مستعملة في الدلالة الموصلة ومجاز في الدلالة على ما يوصل ويكون قوله تعالى واما ثمود فهديناهم مستعملة في المعنى المجازي بمعنى ان ثمود اريناهم الطريق فلم يسلكوا الطريق واستحبوا العمى على الهدى فهذا من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان العمى سبب لعدم السلوك على الطريق فاندفع بما ذكرنا ما يتوهم ان الهداية في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لا يصح حملها على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب او ارادة الطريق الموصل الى المطلوب لانه يكون معنى الكلام هكذا واما ثمود فاريناهم الطريق الموصل الى المطلوب فلم يسلكوا الطريق فاستحبوا العمى على الهدى معناه انهم كانوا عميا من حيث عدم رويتهم الطريق فيلزم الكذب على ما هو المفروض وهو التناقض في الكلام ووجه الدفع ما ذكرناه ان المراد من استحباب العمى على الهدى هو عدم السلوك على الطريق من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب لان المراد منه عدم رويتهم الطريق حتى يلزم التناقض في الكلام والجواب

الصحيح من النقض بالآيتين المذكورتين هو ان يقال ان الهداية مشترك لفظي بين الايصال الى المطلوب وارادة الطريق على ما يفهم من كلام شريف المحققين السيد الشريف والعلامة التفتازاني في حواشيهما على الكشاف ولا باس علينا بان ننقل كلاميهما واعلم ان صاحب الكشاف قدس سره في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدى يتعدى باللام او الى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم فجعل معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى قومه وقوم السيد السند في حاشيته على ذلك الموضع فيه اشعار بالفرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي بالحرف لكنه نقل ان هداه لكذا او الى كذا انما يقال اذا لم يكن في ذلك فيصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد ويثبت او لمن لا يكون له فيصل بالهداية ولا نزاع في الاستعمال الثالث الا ان منهم من فرق بان معنى المتعدي بنفسه هو الايصال الى المطلوب فلا يكون الا فعل الله فلا يسند الا اليه كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدي بحرف الجر هو ارادة الطريق فيسند تارة الى القرآن واخرى الى النبي صلعم كما في الآيتين انتهى وهذا ظاهر في ان الهداية مشترك لفظي بين المعنيين قال العلامة التفتازاني ايضا في حاشيته على ذلك الموضع من الكشاف سيجيء في كلامه ما يدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدي بنفسه وبين المتعدي بالحرف وبالجملة فلا كلام في مجيء هديته الطريق وهديته الى الطريق وقد يفرق بينهما بان معنى الاول الايصال الى المقصود ولذا يسند الى الله تعالى خاصة ومعنى الثاني ارادة الطريق فيسند الى النبي صلعم كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم والى القرآن كقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم اشعر هذا ايضا ظني ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين المعنيين بقي في هذا المقام شيء هو ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال الى جنابه تعالى ويجعل الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى الايصال اي لا توصل الى المطلوب من احببت فح لا حاجة الى التخصيص بمن احببت لانه اذا كانت الهداية بمعنى الايصال مختصة بجنابه تعالى منفية عنه صلعم سواء كانت بالنسبة الى من احببت او غيره ويمكن ان يقال وجه التخصيص بمن احببت هو اهتمامه صلعم بشانهم يعني انك مع اهتمامك بشانهم لا تهدي بالمعنى المذكور وهو الايصال الى المطلوب فما الطريق الاولى ان لا تهدي غيرهم فيكون الهداية منفية عنه صلعم على هذا الطريق وما يتعلق بهذا البحث هو ان المحقق الدواني قال في حاشية التهذيب يمكن ان يكون الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب يعني انك لا تتمكن من ارادة الطريق لكل من احببت بل تتمكن من ارادة الطريق لمن اردنا انتهى ولا يخفى ان المنفي حينئذ التمكن من الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل لا ان المنفي هو الهداية بالمعنى المذكور والناقض انما اجرى نقضه على تقدير كون المنع هو الهداية بمعنى ارادة الطريق لا على تقدير كون المنع هو التمكن منها ايضا فالنقض على ذلك التقدير وارد غير مندفع الا ان يقال ان حاصل التوجيه هو انه ليس المراد ما هو ظاهر الآية حتى يتوجه النقض بل المراد غير الظاهر وهو نفي التمكن فلا يرد النقض حينئذ وايضا

على هذا الوجه يكون في الكلام اضمار ومثل هذا الاضمار يجوز ارتكابه في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى بان يقال ان المعنى انا ظاهرنا على ثمود مقدمات الايصال الى الحق من ارسال الرسول ع وانهار المعجزات على يده فاستحبوا العمى فيكون احتمال الاضمار كاحتمال التجوز مشتركا وايضا لا اختصاص لنفي التمكن بالهداية بالمعنى المذكور لان شيأ من افعال العباد لا يكون بحيث لا يحتاج الى تمكين الله تعالى واقداره لان جميع افعالهم بقدرة الله تعالى وتمكينه وايضا لا تخصيص لنفي التمكن المذكور بمن اجيب بل هو عام شامل له ولغيره الا ان يتوجه ما ذكرنا سابقا فتذكر

قوله وكل شيء يعود اليه آه يمكن ان يكون هذا تعليلا لقوله الهداية امر من لدنه يعني ان الهداية امر من لدنه تعالى لان كل شيء يعود اليه ويستند اليه تعالى واعلم ان المشهور فيما بين جمهور الحكماء هو ان الحكماء يقولون ان العقل الاول صدر عن الواجب تعالى ومن العقل الاول صدر العقل الثاني والعقل الثالث صدر عن الثاني وهكذا الى العقل الفعال الذي يستند اليه جميع ما بعده من الموجودات على ما صرح به الفاضل الرومي في حاشيته على حاشية المطالع حيث قال في تحقيق مذهب الحكماء واثر الخالق الاول قد انقطع في المعلول الاول فلا اثر له في المعلول الثاني اما اذ هو ليس بصادر عن الحق الاول بواسطة المعلول الاول وهو صادر من ابتداء ما هو صادر عنه انتهى وهذا اقرار على الحكماء فان مذهبهم ان الموثر في الوجود ليس الا واجب تعالى وليس في قدرة ممكن ما من الممكنات افاضة وجود ما من الموجودات وقد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بذلك بعد ما نقل الاعتراض الذي اورده ابو البركات البغدادي على الحكماء وحاصل ذلك الاعتراض هو ان الحكماء نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والحال ان الواجب عليهم ان ينسبوا جميع المعلولات الى الواجب تعالى لان مفيض الوجود عندهم ليس الا الواجب ففي كلام الحكماء تناقض لانهم يقولون تارة ان علة الوجود مطلقا لا يكون الا الواجب تعالى ثم قال بعد نقل ذلك الاعتراض هذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه تعالى وان الوجود منه تعالى بالاطلاق فان تساهلوا في تعابيرهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل والشروط وغير ذلك لا يكون ذلك منافيا لما اشتهروا ونبوا مسايلهم عليه انتهى بلفظه وهذا دليل على ما ذكرناه من مذهب الحكماء واعلم ان اسلوب المصنف انهم بعد التسمية يبتدؤن بالحمد والشارح لم يسلك هذا المسلك بل بعد التسمية توجه الى الهداية فقال له الحمد يمكن ان يقال ان وجه العدول عن اسلوبهم هو ان دأب المصنف في كتاب الهداية [illegible] ان بحث شكل قيد ذكر في اوله اولا هداية للاشارة الى ان تحقيق هذا البحث لا يمكن الا بهداية الله تعالى وارادته ما هو الصواب والحق ثم يشرع في ذلك البحث والشارح ذكر الهداية قبل الحمد للاشارة الى ان الحمد لله تعالى كما يليق بجنابه المقدس لا يتيسر الا بارادته ما هو اللايق والمناسب بجنابه تعالى من الحمد فقيد ذلك صدر الحمد بالهداية **قوله** له الحمد فيه تقديم المجرور لافادة الحصر لان تقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص يعني ان الحمد مختص بجنابه تعالى حقيقة ليس الا الواجب تعالى وكذا الكمالات الحقيقية لا توجد الا بالنسبة الى ساحة عزه جل سلطانه والحمد لا يكون الا بمقابلة

ا. عالم وغيره من الصفات الكمالية وهما مختصان به تعم كما ذكرنا فيكون الحمد مختصا بجنابه تعم **قوله** على انعم هذا اشارة
الى ان حمد العباد بالنسبة اليه تعم لا يكون الا شكرا لان العباد في كل آن مستغرق في بحار النعم الالهية ونعم ما قال العارف ٥
شكر تو چون كنم كه ہمہ نعمت توام ٭ نعمت چگونہ شكر كند بر زبان خويش وفي الادوية المأثورة ومع التشبيه ايضا الدلالة على
ان حمد العباد لا يكون الا شكرا مثل الحمد سمة الشاكرين ويكون ما انعم ما ولا بالانعام فيكون الحمد بازاء الانعام ويحتمل ان يكون
موصولة وح يجب ان يكون في الصلة ضمير عايد الى الموصول ولما لم يكن العايد مذكورا يلزم ان يكون مقدرا في الكلام تقديرا
الكلام هكذا على ما انعم علينا فلا بد من ارتكاب الحذف بخلاف الاحتمال الاول اعني كون ما مصدرية فانه لا يحتاج الى ارتكاب
الحذف فهو اولى من الوجه الثاني اعني كون ما موصولة وايضا على تقدير كون ما مصدرية يكون الحمد بازاء الصفة التي هي
الانعام بخلاف ما اذا كانت موصولة فان الحمد يكون ح في مقابلة النعمة والحال ان المشهور ان الحمد يكون بازاء الصفة
الكمالية دون النعمة الا ان يقال ان هذا يكون بالقياس الى الحمد الذي لا يكون الا شكرا على الاطلاق فتدبر **قوله**
سوابق النعم ولواحقها اه يحتمل ان يكون المراد بسوابق النعم الموجودات ولواحقها الكمالات التابعة اللاحقة للوجود
ويحتمل ان يكون المراد بسوابق النعم النعم التي انعمها الله تعم علينا في الدنيا ولواحقها النعم التي ينعمها الله تعم علينا في الآخرة
من نعم الجنة من الحور والقصور وغيرهما ويحتمل ان يكون المراد بسوابق النعم الانبياء الذين بعثوا تمهيدا ولواحقها نبينا
مع الاية الطاهرين ٤ **قوله** فشمرت عن ساق الجد اه استعارة بالكناية وتخييل وترشيح اعلم ان اللفظ اذا
اما ان يكون مستعملا في معناه الموضوع له ام لا فان كان مستعملا فيه فهو حقيقة وان لم يكن مستعملا فيه بل مستعملا في المعنى
الذي يكون موضوعا بالنسبة اليه فالخ اما ان يكون في الكلام قرينة صارفة عن الموضوع له ام لا فان لم يكن القرينة موجودة
فهو الكناية مثل ما اذا فرض ان شخصا من الانسان يؤذي المسلمين فيقول في حضوره ان المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه
فانه كناية عن نفي صفة الاسلام من المؤذي مثل ما اذا فرض ان شخصا يشرب الخمر ويعتقده حلالا وانت تريد تكفيره
فتقول انا لا اعتقد حل الخمر فهذا كناية عن اثبات صفة الكفر له وان كان القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي موجودة في الكلام
فهو المجاز ولا بد في المجاز ان يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي علاقة ومناسبة فتلك العلاقة لاستعمال اللفظ في
غير المعنى الموضوع له الخ اما ان تكون تشبيها او غيره فان كان تلك العلاقة تشبيها فهو الاستعارة وان كانت تلك
العلاقة غير التشبيه كالسببية والمسببية والجزئية والكلية والموصوفية وغيرها من المناسبات والعلاقات فهو المجاز
المرسل اما الاستعارة التي تكون العلاقة المصححة فيها التشبيه فلا يخ اما ان يكون المذكور في الكلام من اركان التشبيه
الا المشبه به فهو الاستعارة التحقيقية والاستعارة المصرحة نحو رايت اسدا في الحمام وانما لم يكن المشبه به مذكورا في الكلام بل
يكون المذكور في الكلام من اركان التشبيه المشبه فقط فهو الاستعارة بالكناية والاستعارة المكنية بالتبع وهذا التشبيه
مضمر في النفس ثم اثبت ما هو من لوازم المشبه به وهو الاظفار للمنية فاثبات ما هو لازم المشبه به للمشبه استعارة تخييلية

الشاشية الاولى
الشاشية الاخرى

ثبت ايضا ما هو من لوازم الايات المشبه وهو انشاب الاظفار للمشبه به وهو استعارة ترشيحية والاستعارة بالكناية لا يمكن ذكرها
مع ذكر الاستعارة التخييلية معها واما ذكر الاستعارة الترشيحية معها فلا يجب تارة تذكر وتارة لا تذكر فقصر
على ما ذكر في المثال ما ذكره الله تعالى فغشيت عن ساق الحديث فانه استعارة بالكناية وتخييل وترشيح على
ما ذكرنا في المثال **قوله** محمد وجهات العدالة فيه استعارة مصرحة مع مراعاة الاستهلال **قوله** خاتم فصل
الرسالة فيه استعارة مصرحة ايضا **قوله** اعلم ان الحكمة آه ابتدء بتعريف الحكمة اولا ليكون الشارع فيه على بصيرة
في المشروع فيه ولانه اذا علم الحكمة بانها علم يحصل منه الوقوف على حقايق الاشياء يتشوق اليه ويكمل رغبته و
يجتهد في تحصيله لانكان ممن يحب العلم وغلب لذته على سائر اللذات ومن لطائف هذا التعريف انه يمكن ان يستفاد منه
الاشياء الثلثة التي يجعلها المصنفون مقدمة في الكتاب وهي ماهية العلم وبيان موضوعه وبيان غايته اما بيان
ماهية العلم فلان حقيقة كل علم اما التصديقات بمسائله ونفس مسائله على ما تذكره مفصلا ولا شك ان التعريف
المذكور افاد من التفسير واما بيان الموضوع فلانه يفهم من هذا التعريف ان علم الحكمة يبحث فيها عن احوال اعيان
الموجودات وهي موضوعات لعلم الحكمة لان موضوع كل ما يبحث عن احواله فيه فاذا كان علم الحكمة باحثا عن احوال
اعيان الموجودات يكون اعيان الموجودات موضوعات لعلم الحكمة يصدق تعريف الموضوع عليها واما بيان
الغاية فلانه يفهم من هذا التعريف ان فايدة هذا العلم هو تحصيل الاعتقادات بحقائق الاشياء والوقوف
عليها والتشرف والتحلي بالصور العلمية وغير ذلك من الغايات لانه يمكن ان يكون للشيء الواحد غايات كثيرة فان قلت
بيان الموضوع والغاية امر تصديقي والتعريف امر تصوري وقد تقرر في مقامه ان التصديق لا يكتسب من التصور و
بالعكس ولهذا وضع مسلكان الاول القول الشارح لاكتساب التصور والثاني الحجة لاكتساب التصديق فكيف يمكن
ان يفهم من التعريف بيان الموضوع وبيان الغاية قلت ليس المراد ان التعريف المذكور كاسب لبيان الموضوع
وبيان الغاية حتى يتوجه الايراد المذكور بل المراد في التعريف اشارة الى بيان الموضوع وبيان الغاية من هذا
التعريف على الوجه الذي ذكرنا مستروحا اذا عرفت ذلك فنتوجه الى تحقيق التعريف والاعتراضات التي يتوجه
عليه مع دفعها وبعض اشياء آخر مناسب المقام فنقول العلم يطلق على معان الاول الادراك مطلقا سواء
كان تصورا او تصديقا والثاني التصديق بالمسائل اذا اريد من المسائل الرابع الملكة الحاصلة من تكرار
الادراكات المعنى الاول للعلم لا مناسب المقام لانه لو حمل العلم المذكور في التعريف على الادراك مطلقا يلزم
ان يكون من حصل له الادراك التصوري باحوال اعيان الموجودات حكيما ولم يقل به احد والحمل على المعنى
الثاني للعلم صحيح لكن يلزم ح حمل الباء في قوله باحوال على الملابسة فيكون المعنى علم الحكمة تصديق متلبس باحوال
اعيان الموجودات ولا يجوز ان يكون الباء صلة التصديق لان التصديق لا يتعلق بالاحوال بل التصديق

اي تعلق بالنسبة التي بين الموضوعات وتلك الاحوال كما يقال ان العقل بسيط فالتصديق تعلق بالنسبة التي بين البسيط والعقل لا يتعلق بنفس العقل بل بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول ويصح الحمل على المعنى الثالث للعلم ويكون المعنى ح الحكمة هي المسائل المتلبسة باحوال اعيان الموجودات فيكون الباء للملابسة لان المسائل متلبسة بالموضوع والمحمول لان كل كل متلبس بجزئيه ولا يصح ان يكون الباء للصلة على هذا التقدير لان المسئلة ليست امرا تعلق بالمحمول والموضوع تتعلق الضرب بالمضروب ولا يصح الحمل على المعنى الرابع للعلم وهو الملكة الحاصلة من تكرر الادراكات سواء كانت تصورية او تصديقية لانه لو حمل على هذا لزم ان يكون من تحصيل الملكة من تكرر الادراكات التصورية باحوال اعيان الموجودات حكيما ولم يقل به احد مع ان موضوع الملكة الحاصلة من تكرر الادراكات التصديقية باحوال اعيان الموجودات يصح الحمل عليه والمراد بالاحوال الاعراض الذاتية التي تلحق لاعيان الموجودات والمراد باعيان الموجودات الموجودات العينية اي الموجودات الخارجية اعم من ان يكون بذاتها موجودة في الخارج او يكون منشأ لانتزاعها موجودا فيها وانما اختار لفظ الجمع في التعريف حيث قال اعيان الموجودات ولم يقل الموجود للاشارة الى ان الحكمة المعرفة لها اقسام وكل قسم موضوعه موجود عيني على ما ستقف عليه فيكون للحكمة موضوعات متعددة ولاجل ذلك اتى بصيغة الجمع وقوله على ما هي عليه في نفس الامر يكمن تعلقه بالاعيان والاحوال وبالعلم وعلى التقادير يكون كلمة على بمعنى النهج والطريقة وحاصل المعنى على التقدير الاول ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النهج الذي يكون الاعيان على هذا النهج في نفس الامر اي يكون الاعيان واقعة على هذا النهج وعلى التقدير الثاني يكون حاصل المعنى ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النهج الذي يكون الاحوال على هذا النهج في نفس الامر اي يكون الاحوال واقعة على هذا النهج وعلى التقدير الثالث يكون حاصل المعنى ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على النهج الذي يكون العلم على هذا النهج في نفس الامر اي يكون العلم باحوال اعيان الموجودات واقعا وثابتا على هذا النهج في نفس الامر فيكون العلم ثابتا واقعا بقدر الطاقة البشرية اه الظاهر انه متعلق بالعلم يعني ان العلم المذكور انما هو بقدر الطاقة البشرية لا فوق الطاقة البشرية والا يلزم ان لا يتحقق من البشر حكيم والاحسن ان يتعلق قوله بقدر الطاقة البشرية بالاحوال وبالاعيان على ما ينبغي بالتأمل وعلى هذا التعريف اعتراضات لا باس بان نشير اليها مع جوابها الاول انه لا يخلو اما ان يكون المراد بالاحوال الجميعها او بعضها او في الجملة اي في ضمن اي فرد من الشقين اتفق وكذا المراد بالاعيان اما جميعها او بعضها او في الجملة اي في ضمن اي فرد من الشقين اتفق فعلى الاول اي على تقدير ان يكون المراد جميع الاحوال او جميع الاعيان يلزم ان لا يكون الحكيم الا الواجب لانه هو العالم بجميع احوال جميع الموجودات ليس الا هو فلا يكون الحكيم غيره مع ان الحكماء اكثر من ان تحصى وعلى الثاني الثالث يلزم ان يكون كل

من حصول العلم ببعض احوال بعض الموجودات ولو كان واحدا حكيما ولم يقبل به احد اجيب عنه انا نختار ان المراد
ببعض الاحوال لكن تخصيص ذلك البعض بالبعض الذى يكون بقدر طاقة او ساط الناس وح لا يلزم شئ من المفسدتين
الثانى ان المراد اما طاقة اكمل افراد البشر واما طاقة مجموع الافراد واما طاقة فرد ما فعلى الاول يلزم ان لا يوجد
الخ لعلو استبعاد وقوع الاحتمال الاول وامتناعه العادى ولو فرض انه يقع فلا يوجد الا فى ضمن فرد فيلزم
ان يكون الحكيم من جنس البشر منحصرا فى فرد ولم يقل به احد وعلى الاحتمال يلزم ما يلزم على الاحتمال الاول لان الاحتمال
الثانى يعتبر فيه صرف طاقة جميع افراد البشر فيلزم صرف طاقة اكمل افراد البشر ايضا فيلزم ما يلزم على الاحتمال الاول وعلى
الاحتمال الثالث يلزم ان يكون البليد حكيما اذا صرف طاقة ولم يقل به احد ويلزم ايضا ان يكون الذكى اذا صرف مقدار طاقة
البليد حكيما لانه يصدق عليه انه صرف مقدار طاقة فرد ما من البشر على ما هو المفروض فى الاحتمال الثالث والحال ان
البليد لا يكون بسبب صرف طاقته حكيما اتفاقا والجواب ان المراد فرد ما من طاقة البشرية لكن تخصص ذلك الفرد
بفرد طاقة او ساط الناس فيكون المراد فردا ما لكن يعتبر تحققه فى ضمن طاقة او ساط الناس الثالث ان التعريف المذكور
للحكمة لا يصدق على الحكمة الالهية هى اشرف اقسام الحكمة واعلاها لان موضوع الحكمة الالهية هو الموجود المطلق
على ما ذكره الشيخ فى مباحث الشفاء فالحكمة الالهية باحثة عن احوال الموجود مطلقا عن احوال الموجود الخارجى فيلزم
خروجها عن تعريف الحكمة الالهية والجواب ان مراد الشيخ من الموجود المطلق ليس ما هو الاعم من الموجود الخارجى
والذهنى بل مراده من الموجود المطلق هو الموجود الخارجى الذى لا يكون مختصا بقسم من اقسام الموجود الخارجى
كالواجب والجوهر والعرض فاطلاق الموجود المطلق انما يكون باعتبار شموله لجميع اقسام الموجود الخارجى لا باعتبار
شموله للذهنى والخارجى لان جميع انواع الموجود الخارجى اذا اخذ باعتبار انه موجود يثبت احواله فى الحكمة الالهية
كالجسم المطلق فان تركبه من الهيولى والصورة حال يعرضه باعتبار انه موجود فى الخارج واثبات هذا الحال له انما هو من الحكمة
الالهية فاثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة من مسائل الالهى وذكر تركبه فى الحكمة الطبيعية انما هو استعارة من
الالهى ليكون المشارع على بصيرة واثبات المكان الطبيعى والشكل الطبيعى للجسم انما هو من وظيفة الحكيم الطبيعى فان موضوع
الحكمة الطبيعية ليس الجسم بما هو موجود فى الخارج من دون ملاحظة التخصيص معه بل بعرض له التخصص او الا بما هو موجود
نوعه مقتضيه بخصوصيات عارضة له وبهذا الاعتبار يكون موضوعا للحكمة الطبيعية فموضوع الطبيعى هو الموجود
الخارجى الخاص بخلاف موضوع الالهى فان موضوعه وان كان موجودا خارجيا لكن لا يكون مختصا بقسم
من اقسام الموجود الخارجى بناء على ان موضوعه الموجود الخارجى بما هو موجود خارجى من دون ملاحظة
تخصيص معه كما يعتبر ملاحظة التخصيص فى موضوع الطبيعى والرياضى وغيرهما من اقسام الحكمة العلية والتعريف
على ان مراد الشيخ ذلك هو انه ذكر فى منطق الشفاء ان الحكمة بحث فيها عن احوال الموجودات الخارجة

ذكرنا التوفيق بين كلامي الشيخ من غير لزوم فساد الرابع ان التعريف صادق على العلوم العربية كالنحو والبيان والمعاني والبيان ما فيه بحث فيها عن احوال اللفظ ولا شك ان للفظ صوت خاص معتمد على مخارج الحروف والحروف موجود في الخارج فيصدق ان تلك العلوم باحثة عن احوال الموجود الخارجي فيصدق تعريف الحكمة بها والجواب ان اللفظ يؤخذ باعتبارين احدهما باعتبار انه صوت خاص معتمد على مخارج الحروف وهو بهذا الاعتبار موجود في الخارج وقايم بالهواء وهذا الاعتبار تلك العلوم داخلة في الحكمة سواء كان موضوعا ولا ولهذا البحث عنه في مبحث الظاهر وثانيهما لا باعتبار انه صوت خاص موجود في الخارج بل باعتبار انه تعلق به وضع الواضع وباعتبار المعتبر فالبحث عن اللفظ في تلك العلوم انما هو باعتبار ما وقع عليه الوضع والاصطلاح فيلزم خروجه عن تعريف الحكمة تبعيد على ما هي عليه في نفس الامر لان المستفاد من هذا القيد هو ان اثبات الاحوال لاعيان الموجودات انما هو باعتبار على ما هي عليه في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح وقد عرفت ان اثبات الاحوال للفظ في العلوم العربية ليس باعتبار على ما هي عليه في نفس الامر من دون اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح لان الاحوال التي تكون ..... ثابتة للفظ في تلك العلوم انما يكون بمدخلية الوضع والاصطلاح فلو قطع النظر من الوضع والاصطلاح ولوحظ اللفظ من حيث انه صوت خاص لا يثبت له تلك الاحوال كما لا يخفى على من له ادنى دراية في تلك العلوم وقد يقال ان الفقه خارج عن الحكمة بقيد على ما هي عليه في نفس الامر كما اخرج بهذا القيد العلوم العربية وفيه نظر لان الفقه حقيقة الحكمة العلمية ومشتمل على جميع الاقسام العلمية ولا معنى لاخراج الفقه عن الحكمة العلمية ولو قيل ان موافقة قانون الاسلام معتبر في الفقه ولا يعتبر في الحكمة موافقة قانون الاسلام فلا يكون الفقه داخلا في الحكمة فيقال ان عدم موافقة قانون الاسلام لا يكون معتبرا في الحكمة حتى يلزم عدم دخول الفقه في الحكمة ولا منافاة بين موافقة قانون الاسلام والحكمة وعلى ما ذكرنا اندفع ما يقال ان علم الكلام داخل في الحكمة لان علم الكلام تعتبر فيه موافقة قانون الاسلام والحكمة لا يعتبر فيها موافقة قانون الاسلام مع ان تعريف الحكمة يصدق عليه وجه الاندفاع انه لا منافاة بين موافقة قانون الاسلام والحكمة لان الحكمة لا يعتبر فيها عدم موافقة قانون الاسلام حتى يلزم المنافاة بين الكلام والحكمة فالحكمة تكون شاملة للكلام ايضا والمحققون على ان بعض المسايل من علم الكلام كاثبات الواجب تعالى واثبات صفاته الكمالية وعينيتها وغيرها من المسائل الحقة داخلة في الحكمة لانها من حكماء الالهيين والاشراقيين دفع التنازع والتخالف بينهما في مسائل عديدة فان كان ما ذكره الحكماء المشاؤون من المسائل الخلافية على ما هو عليه في نفس الامر يلزم ان يكون ما ذكره الاشراقيون خلاف ما هو عليه في نفس الامر وان كان بالعكس فبالعكس ويمكن الجواب عنه بعد تمهيد مقدمة هي ان احتمال الخطاء قايم عن غير المعصومين من الانبياء والفكر امر يقع به الخطاء فاحتمال الخطاء قايم في العلوم التي تحصل بالافكار ولهذا تنازع بعض الحكماء بعضا بل

من حصل له العلم ببعض احوال بعض الموجودات ولو كان واحدا حكيما ولم يقبل به احد اجيب عنه انا نختار ان المراد
ببعض الاحوال لكن تخصيص ذلك البعض بالبعض الذى يكون بقدر طاقة او ساط الناس وح لا يلزم شئ من المفسدتين
الثانى فان المراد اما طاقة اكمل افراد البشر واما طاقة مجموع الافراد واما طاقة فرد ما فعلى الاول يلزم ان لا يوجد
الحكيم على استبعاد وقوع الاحتمال الاول وامتناعه العادى ولو فرض انه يقع فلا يوجد الا فى ضمن فرد فيلزم
ان يكون الحكيم من جنس البشر منحصرا فى فرد ولم يقبل به احد وعلى الاحتمال يلزم ما يلزم على الاحتمال الاول لان الاحتمال
الثانى يستبعد فيه صرف طاقة جميع افراد البشر فيلزم صرف طاقة اكمل افراد البشر ايضا فيلزم ما يلزم على الاحتمال الاول وعلى
الاحتمال الثالث يلزم ان يكون البليد حكيما اذا صرف طاقة ولم يقبل به احد ويلزم ايضا ان يكون الذكى اذا صرف مقدار طاقة
البليد حكيما لانه يصدق عليه انه صرف مقدار طاقة فرد ما من البشر على ما هو المفروض فى الاحتمال الثالث والحال ان
البليد لا يكون بسبب صرف طاقته حكيما اتفاقا والجواب ان المراد فرد ما من طاقة البشرية لكن تخصص ذلك الفرد
بفرد طاقة او ساط الناس فيكون المراد فردا ما لكن يعتبر تحققه فى ضمن طاقة او ساط الناس الثالث ان التعريف المذكور
للحكمة لا يصدق على الحكمة الالهية هى اشرف اقسام الحكمة واعلاها لان موضوع الحكمة الالهية هو الموجود المطلق
على ما ذكره الشيخ فى الهيات الشفاء فالحكمة الالهية باحثة عن احوال الموجود مطلقا عن احوال الموجود الخارجى فيلزم
خروجها عن تعريف الحكمة الالهية والجواب ان مراد الشيخ من الموجود المطلق ليس ما هو الاعم من الموجود الخارجى
والذهنى بل مراده من الموجود المطلق هو الموجود الخارجى الذى لا يكون مختصا بقسم من اقسام الموجود الخارجى
كالواجب والجوهر والعرض فاطلاق الموجود المطلق انما يكون باعتبار شموله لجميع اقسام الموجود الخارجى لا باعتبار
شموله للذهنى والخارجى لان جميع انواع الموجود الخارجى اذا اخذ باعتبار انه موجود ثبت احواله فى الحكمة الالهية
كالجسم المطلق فان تركبه من الهيولى والصورة حال يعرضه باعتبار انه موجود فى الخارج واثبات هذا الحال له انما هو من الحكمة
الالهية فاثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة من مسائل الالهى وذكر تركبه فى الحكمة الطبيعية انما هو استعارة من
الالهى ليكون الشارع على بصيرة واثبات المكان الطبيعى والشكل الطبيعى للجسم انما هو من مسائل الحكمة الطبيعية لان موضوع
الحكمة الطبيعية ليس الجسم بما هو موجود فى الخارج من دون ملاحظة التخصيص معه بل يعرض له التخصيص اولا بما هو موجود
نوعية مقتضية لخصوصيات عارضة له وبهذا الاعتبار يكون [illegible] للحكمة الطبيعية فموضوع الطبيعى هو الموجود
الخارجى الخاص بخلاف موضوع الالهى فان موضوعه وان كان موجودا خارجيا لكن لا يكون مختصا بقسم
من اقسام الموجود الخارجى بناء على ان موضوعه الموجود الخارجى بما هو موجود خارجى من دون ملاحظة
تخصيص معه كما يعتبر ملاحظة التخصيص فى موضوع الطبيعى والرياضى وغيرهما من اقسام الحكمة العلية والقرينة
على ان مراد الشيخ ذلك هو انه ذكر فى منطق الشفاء ان الحكمة تبحث فيها عن احوال الموجودات الخارجية

ذكرنا التوفيق بين كلامي الشيخ من غير لزوم فساد الرابع ان التعريف صادق على العلوم العربية كالنحو والمعاني والبيان ما فيه بحث فيها عن احوال اللفظ ولا شك ان للفظ صوت خاص معتمد على مخارج الحروف والحروف موجود في الخارج فيصدق ان تلك العلوم باحثة عن احوال الموجود الخارجي فيصدق تعريف الحكمة بها والجواب ان اللفظ يؤخذ باعتبارين احدهما باعتبار انه صوت خاص معتمد على مخارج الحروف وهو بهذا الاعتبار موجود في الخارج قائم بالهواء وبهذا الاعتبار تلك العلوم داخلة في الحكمة سواء كان موضوعا ولا ولهذا يبحث عن احواله وثانيهما باعتبار انه صوت خاص موجود في الخارج بل باعتبار انه تعلق به وضع الواضع واعتبار المعتبر فالبحث عن اللفظ في تلك العلوم انما هو باعتبار ما وضع عليه الوضع والاصطلاح فيلزم خروجه عن تعريف الحكمة تعيد على ما هي عليه في نفس الامر لان المستفاد من هذا القيد هو ان اثبات الاحوال لاعيان الموجودات انما هو باعتبار على ما هي عليه في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح وقد عرفت ان اثبات الاحوال للفظ في العلوم العربية ليس باعتبار على ما هي عليه في نفس الامر من دون اعتبار المعتبر واصطلاح المصطلح لان الاحوال التي تكون ..... ثابتة للفظ في تلك العلوم انما يكون بمدخلية الوضع والاصطلاح فلو قطع النظر من الوضع والاصطلاح ولوحظ اللفظ من حيث انه شيء خاص لا يثبت له تلك الاحوال كما لا يخفى على من له ادنى دراية في تلك العلوم وقد يقال ان الفقه خارج عن الحكمة بقيد على ما هي عليه في نفس الامر كما اخرج بهذا القيد العلوم العربية وفيه نظر لان الفقه حقيقة الحكمة العلمية ومشتمل على جميع الاقسام العلمية ولا معنى لاخراج الفقه عن الحكمة العلمية ولو قيل ان موافقة قانون الاسلام معتبر في الفقه ولا يعتبر في الحكمة موافقة قانون الاسلام فلا يكون الفقه داخلا في الحكمة فيقال ان عدم موافقة قانون الاسلام لا يكون معتبرا في الحكمة حتى يلزم عدم دخول الفقه في الحكمة ولا منافاة بين موافقة قانون الاسلام والحكمة وعلى ما ذكرنا اندفع ما يقال ان علم الكلام داخل في الحكمة لان علم الكلام لا يعتبر فيه موافقة قانون الاسلام والحكمة لا يعتبر فيها موافقة قانون الاسلام مع ان تعريف الحكمة يصدق عليه وجه الاندفاع انه لا منافاة بين موافقة قانون الاسلام والحكمة لان الحكمة لا يلزم فيها عدم موافقة قانون الاسلام حتى يلزم المنافاة بين الكلام والحكمة فالحكمة تكون شاملة للكلام ايضا والمحققون على ان بعض المسائل من علم الكلام كاثبات الواجب تعالى واثبات صفاته الكمالية وعينيتها وغيرها من المسائل المهمة داخلة في الحكمة الخامس ان حكماء اليونان والاشراقيين دفع التنازع والاختلاف بينهما في مسائل عديدة فان كان ما ذكره الحكماء المشاؤون من المسائل الخلافية على ما هو عليه في نفس الامر يلزم ان يكون ما ذكره الاشراقيون خلاف ما هو عليه في نفس الامر وان كان بالعكس فبالعكس ويمكن الجواب عنه بعد تمهيد مقدمة هي ان احتمال الخطاء قائم عن غير المعصومين من الانبياء والفكر امر يقع بقوة الخطاء لاحتمال الخطاء قائم في العلوم التي تحصل بالافكار ولهذا تنازع بعض الحكماء بعضا بل

يمكن التناقض بين فكر شخص واحد في زمانين كما هو واقع بين العلماء وبالجملة لا يكون شئ من العلوم المدونة الا وقد حصل الخلاف في بعض المسائل وسبب وقوع الاختلاف في العلوم المدونة هو جواز الخطاء في الفكر اذ اعرفت هذا فنقول الحاكم في كل حكم ان يكون معصوما واذا لم يكن معصوما جاز له الخطاء واذا جاز الخطاء في الفكر جاز التنازع والتخالف فيجاز التخالف بين الحكماء كما هذا واقع بين غيرهم من العلماء ايضا فحاصل معنى قول المعرف على ما هي في نفس الامر هو ان الحكيم من كان عالما باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر للاستدلالات التي يعبر بها في كل مسئلة مسئلة فبسبب تلك الاستدلالات يعتقد ان تلك الاحوال المثبتة بالاستدلالات مطابقة لما هي في نفس الامر فالحكم بان تلك الاحوال مطابقة لما هي عليه في نفس الامر انما هو باعتبار افادة البرهان عليه والاستدلالات لا مطمح فيكون كل من الفريقين حكيما لان كلا احد منهما لما قام البرهان على مطالبه فتيقنه ان ما هو ثبت بالاستدلال مطابق لما في نفس الامر ولهذا جاز لكل من كان له اجتهاد في علم الحكمة ان ينظر في دلائل الفريقين ثم يرجح احدهما على الاخرى والحاصل ان المراد من نفس الامر ما هو نفس الامر هو الاستدلال بمقتضى البرهان لا الاستدلال مطلقا فيكون الكاشف عن مطابقة نفس الامر هو الاستدلال الحاصل من النظر والفكر وقد عرفت ان الفكر والنظر امر يتصور الخلاف فيه ولاجل ذلك حصل الاختلاف بين اهل الفكر والنظر ولا يحصل الاختلاف بين اهل العلم كالانبياء

السادس ان علم الحساب معدود من الرياضي وموضوع علم الحساب هو العدد والعدد لا يكون من الموجود الخارجي فلا يكون علم الحساب من الحكمة لان موضوع الحكمة الموجودات الخارجية على ما يدل عليه تعريف الحكمة وموضوع الحساب الاعداد وهي من الامور الانتزاعية وهي ليست من الموجودات الخارجية ويمكن الجواب عنه بان الموجود الخارجي قسمان احدهما ما هو موجود في الخارج بذاته وثانيهما ما يكون منشأ ما تنزاعه موجودا في الخارج والعدد ليس موجودا في الخارج بالمعنى الثاني بلا نزاع وهذا القدر كاف في كونه موجودا في الخارج وموضوع التعليم من الرياضي وما نقل عن بعض الحكماء من عدم كون العدد موجودا في الخارج محمول على عدم كونه موجودا في الخارج بذاته لا بمعنى ان لا يكون منشأ لامر موجود في الخارج

السابع ان العلم بحقائق الاشياء اي العلم التصوري داخل في الحكمة عند البعض والتعريف المذكور لا يصدق عليه لانا قد ذكرنا ان المراد من العلم المأخوذ في التعريف بالمسائل التي في نفس الامر ولا شك ان العلم باحد هذين المعنيين لا يصدق على العلم التصوري والى هذا الاعتراض اشار الشيخ في الاشارات بقوله ثم الا يشتمل العلوم التصورية الخ ويمكن الجواب عنه بان تحديد الاشياء انما يكون بعد التمييز بين الذاتي والعرضي والتمييز الذاتي والعرضي انما يحصل بالاستدلال والاستدلال لا يحصل الا بالعلم التصديقي وبالتحقيق الحد التام بعد حصول العلم التصديقي بين الذاتيات والعرضيات والتمييز بينهما وبعد التمييز المذكور يسهل التحديد فلاجل ذلك لم يكن الحد داخلا في الحكمة اصالة بل هي من فروع التمييز من الذاتي والعرضي

من الحكمة ومن قال بان الحدود داخلة في الحكمة يجوز ان يكون مراده ان الحدود نعلم من الحكمة بمعنى ان الحدود لا يحصل الا بعد التميز بين الذاتي والعرضي والتميز بين الذاتي والعرضي من الحكمة فلما توقف الحدود على العرض ثابت في الحكمة فكانها مستفادة من الحكمة ولهذه المناسبة جعلت من فروع الحكمة بان المسائل المقصودة بالذات انما هي الاحوال لاعيان الموجودات لا تصور تلك الاعيان بحدودها ورسومها لانه لا كمال يعتد به في التصورات فقط من دون تحصيل الاعتقادات التصديقية بقضاياها الافعال والاعمال آه فان قلت لم قدم العمل على النظري في التقسيم مع ان النظري اشرف منه لان شرافة العلوم بحسب شرافة الموضوعات وفي النظري يبحث عن الالهيات والمجردات ولا شك ان الالهيات والمجردات اشرف من الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا قلت الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا وان لم يكن لها شرافة بالنسبة الى الالهيات والمجردات لكن لها قرب بالقياس الينا فلاجل ذلك قدم العملي على النظري في التقسيم كما يقدم الحكمة الطبيعية على الحكمة الالهية لكون حكمة الطبيعة اقرب الينا مع ان الحكمة الالهية اشرف من الحكمة الطبيعية والمستفاد من قول الشارح ان موضوع الحكمة العملية هو الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فيكون موضوع الحكمة العملية امرا موجودا في الخارج ووجوده الخارجي بقدرتنا واختيارنا واعترض عليه بان هذا مخالف لما تقرر من ان موضوع الحكمة العملية الاخلاق والملكات عند بعض والنفس من حيث الاتصاف بتلك الاخلاق والملكات عند بعض آخر وعلى التقديرين لا يتم ما ذكره الشارح اما على التقدير الاول فظاهر لان موضوع الحكمة العملية على هذا التقدير هو الاخلاق والملكات وليس الاخلاق غير موجودة في الخارج ولو سلم انها موجودة في الخارج فنقول انها غير منسوبة الينا فلا يكون وجودها داخلا في قدرتنا واختيارنا وعلى التقدير الثاني اي على تقدير كون موضوع الحكمة العملية النفس الناطقة من حيث الاتصاف بتلك الملكات فنقول لا شك في ان وجود النفس الناطقة ليس بقدرتنا واختيارنا حتى يجوز جعلها موضوعا للحكمة العملية ويمكن الجواب عنه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الاعمال والافعال قد تطلق ويراد منها الآثار الموجودة في الخارج اذا عرفت هذا فنقول مراد الشارح من الافعال والاعمال الآثار الموجودة في الخارج فيجوز ان يكون المراد من الافعال والاعمال الاخلاق والملكات والنفس الناطقة من حيث الاتصاف بتلك الاخلاق والملكات ولا شك ان الافعال والاعمال بالمعنى الذي ذكرنا شاملة للاخلاق والملكات والنفس الناطقة بالمعنى الذي ذكرنا فالشارح ذكر عبارة عامة ليصح انطباقها على كل من المذهبين في موضوع الحكمة العملية ولم يترجح احد المذهبين على الآخر لان لها واحد واما الاخلاق فهي نسبية على ما ذهب اليه المحقق الطوسي وموجودة في الخارج ايضا لانها كيفيات عارضة للنفس الناطقة في الخارج واما النفس الناطقة فلها اعتباران احدهما اخذها باعتبار وجودها في نفسها وبهذا الاعتبار لا دخل لقدرتنا واختيارنا في وجودها وثانيهما باعتبار وجودها الرابطي وبهذا الاعتبار داخلة تحت القدرة والاختيار من حيث ان يؤدي الى

صلاح المعاش والمعاد ويلزم من الخشية المذكورة خروج الافعال والاعمال التي تكون بقدرتنا واختيارنا ولا يكون
لها مدخل في صلاح المعاش والمعاد فهذا القسم من الافعال والاعمال يصدق عليهما انهما موجودات
خارجية والحكيم يلزم ان يبحث عن الموجودات مطلقا لان الحكمة هي العلم باحوال اعيان الموجودات على ما عرفت
سابقا والخشية المذكورة مستلزم لنقيضها والمسطور رد اشارة الى دفع هذا الفساد في الحاشية بقوله كما انهم نصوا
على ان النظر في الجزئيات غير معتبرة اذ ليس كمال يعتد به للنفس فيها فالكل يعرضون عن النظر في الاعمال لامن هذه الخشية انتهى
والحاصل ان الحكيم هو العلم الذي يحصل له الكمال المعتد به لا العلم مطلقا سواء حصل منه الكمال المعتد به اولا فالحكيم
يطلب العلم الذي يحصل به الكمال المعتد به للنفس الناطقة ويعرض عن العلم الذي لا يحصل به الكمال المعتد به لها ولا
ينظر في الافعال والاعمال التي تكون بقدرتنا واختيارنا ولا يكون لتلك الاعمال والافعال صلاح لا في المعاش
ولا في المعاد اذ ليس فيه كمال معتد به لها ولذا يعرضون عن النظر في الافعال واعمال التي يكون بقدرتنا واختيارنا ولا
يكون فيها صلاح المعاش والمعاد لانه ليس في هذا النظر كما يعتد به للنفس والمهم هو الكمال المعتد به وقد تقدم
ان تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية تقسيم الكلي الى الجزئي كما هو الظاهر في التقسيمات وبيان ذلك ان الحكمة النظرية يصدق
عليها انها علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وكذا يصدق على الحكمة
العملية انها علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فيصدق المقسم على كل واحد
من القسمين على ما هو شان تقسيم الكلي الى الجزئي وهذا كلام ظاهر وليس بتحقيق بل التحقيق ان تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية من
قبيل تقسيم الكل الى الاجزاء لا من قبيل تقسيم الكلي الى الجزئيات لان الحكمة هي العلم باحوال اعيان الموجودات سواء كان
وجود الاعيان بقدرتنا واختيارنا اولا فان الاعيان المأخوذة في تعريف الحكمة عامة شاملة للقسمين ولا يبحث في الحكمة
النظرية الا عن قسم واحد من الاعيان وهي الاعيان التي لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا وكذا الحكمة العملية لا يبحث
فيها الا عن قسم واحد من الاعيان وهي الاعيان التي يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا فكل واحد من قسمي الحكمة لا يبحث
فيها الا عن بعض الاعيان فالحكمة التي هي المقسم تكون باحثة عن جميع الاعيان سواء كان وجودها بقدرتنا واختيارنا
او لا فظهر مما ذكرنا ان كل واحد من قسمي الحكمة اعني النظرية والعملية جزء لمطلق الحكمة لا جزئيا لها لان المعتبر في تقسيم الكلي
الى الجزئيات ان يكون كل واحد من اقسامه مشتملا على المقسم مع امر زائد كالانسان بالنسبة الى الحيوان لان الانسان
هو الحيوان المشتمل عليه مع امر زائد على الحيوان وهو الناطق لان تقسيم الكلي الى الجزئيات هو بضم القيود المباينة الى المقسم
ليحصل من انضمام كل قيد قسم وفيما نحن فيه ليس القسم مشتملا على المقسم مع امر زائد بل القسم لا يكون مشتملا على المقسم
بتمامه فضلا عن الزيادة على المقسم على ما اوضحنا فلا يصدق الحكيم الا على من جامع بين النظرية والعملية فان قيل الحكمة
العملية كمالها بالعمل فيكون الحكمة العملية مركبة من العلم والعمل والمركب من العمل والعلم لا يصدق عليه العلم فلا يصح

الحكمة العملية قسما من مطلق الحكمة لان الحكمة علم وقسم العلم لا يكون غير العلم قلنا الحكمة العملية ليست مركبة من العمل والعلم بل علمية
العملية هي الاعتقادات المتعلقة بكيفية العمل فيكون العمل خارجا من الحكمة العملية خان قيل لا يخ من ان يكون الحكمة
هي العلم فقط فيلزم عدم الفرق بين النظرية والعملية او مركبة من العلم والعمل فيلزم عدم صحة كونها من العلم لان المركب
من العلم والعمل غير العلم قلنا الحكمة العملية هي العلم ومع ذلك لا يلزم عدم الفرق المذكور وبيان ذلك ان الحكمة
العملية هي العلم الخاص والعلم الذي يكون غاية الاخيرة العمل بخلاف الحكمة النظرية فانها لا ربط لها بالعمل فلا يكون
العمل غاية لها مطلقا سواء كانت غاية اولى او غاية اخيرة لان غاية النظرية هي تحصيل راي واعتقاد في احوال الاعيان
التي لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا فلا يكون العمل غاية اخيرة لها لانه لا ربط لها بالعمل كما ذكرنا فان قيل العلم
من تعريف الحكمة علم يكون باحثا عن احوال اعيان الموجودات فيكون الاعيان موضوعات لعلم الحكمة وقد
ثبت ان البحث عن ذات الموضوع العلم خارجا عن ذلك العلم اذا عرفت هذا فنقول ان الحكمة الالهية يجب فيها
عن العلم لان الحكيم هو الباحث عن حقايق الاشياء والعلم الالهي من بعض الحقايق فيلزم ان يجب عنه البحث في
الحكمة الالهية باحثا عن احوال العلم فيلزم ان يكون من بعض موضوعات الحكمة مصدق تعريف الموضوع عليه واذا كان
للعلم موضوعا للحكمة يلزم ان يكون العلم خارجا عن الحكمة بناء على ان موضوع الشي خارج عنه واذا كان العلم خارجا
عن الحكمة يلزم ان يكون المقسم خارجا عن قسميه وهو باطل قلنا قد علمناك سابقا ان المراد من العلم في تعريف الحكمة اما
التصديقات او المسائل في العلم الماخوذ احد هذين المعنيين لا يصير موضوعا للحكمة الالهية لان الحكيم الالهي يجعل العلم
في الحكمة الالهية موضوع المسئلة ويبحث عنه واذا وقع العلم موضوعا للمسئلة يكون العلم على هذا الفرض معلوما
بالعلم التصوري كما اذا تصورنا التصور فان التصور ادعان وتصور مقابل للتصور ولا يجتمع مع التصور ما دام كونه ادعانا
وتصديقا ولا يتعلق التصورية بهذا الاعتبار آخر بل باعتبار آخر وهو حقيقة من الحقايق وشي ما من الاشياء اذا تعلق
التصور بالتصور يكون المتعلق معلوما بالعلم التصوري لا علما فضلا عن كونه علما تصديقيا بل كونه علما تصديقيا يكون في حين هذه
الملاحظة كذلك في الحال وفي المآل اذا جعله الحكيم موضوع المسئلة وبحث عنه لان العلم بهذا الاعتبار غير العلم الماخوذ
في تعريف الحكمة فحصل المغايرة واذا حصلت المغايرة لم يلزم كون المقسم خارجا عن قسميه حتى يلزم الفساد وبالجملة
اذا حصل في الذهن شي فله اعتبارات احدها من حيث انه شي مرتسم في الذهن ومتمثل فيه فباعتبار الارتسام الذهني
والتمثل الذهني علم وثانيها من انه شي من الاشياء مع قطع النظر عن الارتسام الذهني والتمثل الذهني وهو بهذا
الاعتبار معلوم وبهذا هو التحقيق في الفرق بين العلم والمعلوم وهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والعلم
الماخوذ في تعريف الحكمة هو العلم بمعنى الصورة العلمية التصديقية مع ملاحظة الارتسام الذهني والتمثل الذهني
فيكون من قبيل العلم الخاص والعلم الذي يجعله الحكيم موضوع المسئلة يكون حينئذ معلوما ومتصورا باعتبار

المعلومیته یکون ملحوظا مع قطع النظر عن الارتسام الذهنی والتمثل الذهنی واذا قطع النظر عن الارتسام الذهنی لا یکون علما بل یکون معلوما فقط فحصل المغایرة بین العلم الذی یکون ماخوذا فی تعریف الحکمة وبین العلم الذی یکون بعینه موضوع الحکمة لان الاول علم والثانی معلوم وقد عرفت الفرق بین العلم والمعلوم فلم یلزم کون الشیء خارجا عن قسمة وبما حققنا یندفع بالکلیة من ان الحکمة منقسمة الی النظریة والعملیة ومنقسمة الی اقسام ثلثة احدها علم الاخلاق وقد ذکروا ان علم الاخلاق مشتمل علی الفضائل الاربع التی احدها الحکمة فیلزم ان یکون الحکمة قسما من علم الاخلاق والحال ان علم الاخلاق قسم من اقسام الحکمة العملیة فیلزم ان یکون المقسم قسما من قسمه وقسم وهو فاسد ایضا یلزم ان یکون الحکمة موضوع مسئلة علم الاخلاق ویحث عنه فی علم الاخلاق فیکون الحکمة من بعض موضوع علم الحکمة وموضوع علم الحکمة مطلق اعیان الموجودات فیلزم ان یکون موضوعا لنفسه وان یکون المقسم خارجا عن قسمه علی ما اوضحنا سابقا ووجه الاندفاع ان المقسم للحکمة النظریة والعملیة انما هو الحکمة بمعنی العلم باحوال اعیان الموجودات وقد عرفت ان العلم الماخوذ فی تعریف الحکمة هو بمعنی الصورة العلمیة التصدیقیة والحکمة التی جعلت قسما من الاخلاق لیست ماخوذة بمعنی الصورة العلمیة التصدیقیة بل الحکمة التی بحث عنها من حیث انها صفة محمودة وملکة جمیلة یحصل للنفس بسبب تهذیب القوة النظریة ویجب علی کل شخص تهذیب القوة النظریة لیحصل الصفة المحمودة التی هی الحکمة ای العلم باحوال الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة فیجب ان یتصف کل شخص من الاشخاص ولیس فی علم الاخلاق تحقیق مسائل النظریة مثل اثبات الواجب وصفاته الثبوتیة واثبات الاصول ونظائرها لان فی علم الاخلاق یحث عن الصفات المحمودة لکل شخص ویحث عن طریق الاکتساب لتلک الصفات المحمودة فالحکیم العلی یجعل الحکمة موضوع المسئلة ویحث عنها من حیث انها صفة محمودة وملکة جمیلة یجب ان یتصف به کل شخص واذا جعلت الحکمة موضوع المسئلة یکون الحکمة ح معلوما بالعلم التصوری لا علما تصدیقیا فیکون من قبیل من یتصور التصدیق ویحکم علیه بانه قسم من العلم المطلق فالحکیم العلی یتصور تلک التصدیقات المتعلقة باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة مجملا ویحکم علیها انها صفة محمودة وملکة جمیلة یجب ان یتصف لها کل شخص وتعیین طریق اکتساب تلک الصفات من بین الصفات المحمودة والملکات الجمیلة کما یتعین طریق اکتساب سایر الصفات المحمودة فی الملکات الجمیلة فظهر مما ذکرنا ان الحکمة التی جعلت موضوع المسئلة ..... فی الحکمة العملیة بمعنی المعلوم الخاص والتصور الخاص وانظار ان الحکمة بمعنی العلم التصدیقی غیر الحکمة بمعنی المعلوم التصوری فلم یلزم کون الشیء تقسیما مقسم قسم کون الشیء خارجا عن قسمته وکون الشیء موضوعا لنفسه **قوله** حکمة عملیة آه انما سمیت بها لانها متعلقة بکیفیة العمل لان الحکمة العملیة تبین طریق العمل فی مصالح شخص بانفراده ومصالح جماعة مشارکة فی المنزل وجماعة مشارکة فی المدینة

قوله بمصالح شخص بانفراده اه اعترض عليه اولا بان هذا مناف لما تقرر من انه لا بحث في الحكمة وكذا في سائر العلوم عن الجزئيات المتغيرة لان قواعد العلم لا بد ان يكون عامة وما ذكره بقوله شخص بانفراده ظاهر انه بحث عن الجزئي المتغير في الحكمة العملية وثانيا بان هذا مخالف لما ذكره من ان موضوع الحكمة العملية هو الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا وافاد ان الشخص وان صدق عليه الفعل والعمل بمعنى الاثر الخارجي لا الفعل والعمل بالمعنى المصدري لكنه ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا فكيف يجوز ان يكون موضوعا للحكمة العملية والجواب عن الاول ان الشخص يؤخذ على وجه كلي ينطبق على كل شخص شخص بانفراده ثم يجعل موضوع الحكمة ويبحث عنه فالمبحوث عنه ح هو الشخص الماخوذ بالوجه الكلي لا الشخص الماخوذ من حيث انه جزئي متغير فلم يلزم المنافاة اصلا وعن الثاني ان الشخص له اعتباران احدهما اخذه باعتبار وجوده في نفسه وثانيهما اخذه باعتبار وجوده الرابطي اي باعتبار الاتصاف بالصفات المحمودة والاخلاق المكتسبة ولا شك ان الشخص بالاعتبار الاول وان لم يكن وجوده بقدرتنا واختيارنا لكن بالاعتبار الثاني يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا وموضوعية للحكمة العملية انما هو بالاعتبار الثاني لا الاول ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر هو ان المراد بالمصالح في قول الشيخ هو الاخلاق والملكات المكتسبة ويكون حاصل الكلام ان موضوع الحكمة الخلقية هو الاخلاق والملكات المكتسبة الثانية للاشخاص والاخلاق والملكات المكتسبة يكون وجودها بقدرة الاشخاص واختيارها فلا يكون الاشخاص موضوعات حتى يتوجه عليه ان الاشخاص ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا والا لجاز ان يكون الشيء حاصلا لنفسه وهو بديهي الاستحالة وعلى هذا القياس المصالح الماخوذة في تدبير المنزل والمصالح الماخوذة في السياسة المدنية **قوله** التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل هذا اشارة الى غاية الحكمة الخلقية والغاية الحكمة الخلقية ليست منحصرة فيهما بل لها غاية اخرى ايضا وهي تحصيل الاعتقادات المتعلقة ببيان طرق اكتساب الاخلاق المحمودة والاوصاف المرضية والتخلية عن الصفات الاضدية واعلم ان المقصد بالذات في الحكمة الخلقية هو الملكات الفاضلة هو الاخلاق المحمودة والبحث عن الصفات الذمية ليس مقصدا بالذات بل هو من قبيل رفع المانع لان الصفات الذمية مانعة من حصول الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة فقول الشيخ يتخلى عن الرذائل من قبيل الاستتباع لذكر التحلي بالفضائل ويؤيد ما ذكرناه قول الشيخ اما بمصالح شخص لانه يشعر بان المبحوث عنه بالذات هو مصالح الشخص بنا على ان المتبادر من المصالح هو الامر الذي يصلح للشخص ان يتصف به والامر الذي يصلح للشخص ان يتصف به هو الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة ويمكن التعميم في المصالح بحيث يكون شاملة للاخلاق المحمودة والذميمة بان يقال ان المراد بالمصالح هو ما يصلح ويصح ان يتصف الشخص به وكل واحد من الاخلاق المحمودة والمذمومة يصح اتصاف الشخص بها فيبحث في الحكمة الخلقية عن كل واحد منهما اصالة فيكون ح ذكر التخلي عن الرذائل ايضا مقصودا اصالة لاستتباعه التحلي بالفضائل لكن في القول بان البحث

عن الاخلاق المذمومة يكون مقصودا بالذات كالبحث عن الاخلاق المحمودة بعده لا يخفى لان ذكر الاخلاق المذمومة من اصل ذكر موانع المطلوب لان المطلوب بالذات هو الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة وليست الاخلاق المذمومة مطلوبة بالذات بل يكون مطلوبة بالعرض **قوله** ويسمى تهذيب الاخلاق المستفاد من كلام الشيخ في اول منطق الشفاء ان اسم هذا القسم هو علم الاخلاق وما ذكره الشارح من ان اسم القسم تهذيب الاخلاق كما ذكره مستفادا ذكره العلامة في شرح حكمة الاشراق حيث اطلق على هذا القسم تهذيب الاخلاق لكن ليس في كلامه تصريح بان هذا الاطلاق بطريق التشبيه بل ما يفهم من كلامه هو اطلاق تهذيب الاخلاق على هذا القسم لا تشبيه هذا القسم تهذيب الاخلاق كما ذكره الشارح والامر في ذلك سهل لانه يرجع الى النزاع اللفظي وقد يطلق على هذا القسم الحكم الخلافية وعلى القسم الثاني الحكمة المنزلية وعلى القسم الثالث الحكمة السياسية **قوله** واما علم مصالح جماعة متشاركة في المنزل لما اشار الى فائدة القسم الاول بقوله لتتجلى بالفضائل وتتخلى عن الرذائل فكان الاولى ان يشير الى فائدة القسم الثاني وهي تحصيل العلم بالمشاركة التي بين اشخاص منزل واحد ليعظم به صلاح المشاركين في المنزل الواحد وفائدة القسم الثالث تحصيل العلم بالمشاركة التي بين اشخاص المدينة لتنظر به صلاح المتشاركين في المدينة ليتعاونوا في صلاح الابدان وبقاء نوع الانسان **قوله** فاما النظرية وانما اطلق على هذا القسم الحكمة النظرية لان تصديقات هذا القسم مسايلة لا يكون لها ربط بكيفية العمل فالنظر والفكر كاف في تحصيل تلك التصديقات والمسائل ولا يكون النظر والفكر محتاجا الى ملاحظة كون تلك التصديقات والمسائل متعلقة بكيفية العمل **قوله** اما باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة آه ههنا شك مشهور هو ان علم الحساب معدود من الرياضي مع الحال انه يبحث في علم الحساب عن العدد المفارق من المادة في الوجود الذهني والخارجي معا الا ترى ان ضرب العشرة في العشرة مائة سواء وقع ذلك الضرب في المجردات او الماديات وكذا الحال في اكثر مسائل العدد فالقياس يقتضي ان يكون علم الحساب معدودا من الالهي للا الرياضي وقد اجاب الشيخ عن هذا الشك بما حاصله ان موضوع علم العدد ليس هو العدد الشامل للمجرد والمادي بل موضوعه هو العدد الخاص وهو العدد الحاصل في الاذهان اي العدد الحاصل في المقادير والشك ان هذا العدد الخاص يحتاج في الوجود الخارجي الى المادة المخصوصة لان المقدار لا يوجد في الخارج الا في ضمن مادة مخصوصة وانما جعلوا موضوع علم الحساب العدد الخاص ذكرنا ولم يجعلوا موضوعه العدد الشامل للمجرد والمادي لان بحث الكثرة من الامور العامة يغني عن البحث من العدد الشامل للمجرد والمادي فلذلك جعل موضوع علم الحساب العدد الذي يكون في الماديات فقط دون المجردات ومسئلة الضرب والقسمة والجمع والتفريق وان كانت شاملة للمجرد والمادي لكن هذا الشمول

والعموم بل المقصد من تلك المسائل هو اختيار على وجه
مخصوص وعلى وجه الاختصاص بالماديات وههنا شك آخر مشهور وهو ان النفس الناطقة يبحث عنها في العلم الالهي والطبيعي والخلقي
فانها من النفس الناطقة محتاجة في الوجود وبين الى المادة فلا يصح ذكر مباحثها في الالهي وان كانت غنية في الوجود عن المادة فلا يصح ذكر مباحثها
في الطبيعي وان كان وجودها بقدرتنا واختيارنا فلا يصح ذكر مباحثها لا في الالهي ولا في الطبيعي وانما يكون موضوعا
بقدرتنا واختيارنا فلا يصح ذكر مباحثها في علم الاخلاق والجواب ان النفس الناطقة باعتبار وجودها في نفسها من حيث
هي انها تبقى بعد خراب البدن وليست النفس الناطقة باعتبار وجودها في نفسها من الماديات بل هي مادية باعتبار الافعال
فباعتبار التجرد يبحث عنها في الالهي وباعتبار المادي يبحث عنها في الطبيعي لان النفس الناطقة باعتبار افاعيلها الجزئية
محتاجة الى الآلات الجسمانية فيكون باعتبار تلك الافاعيل محتاجا حينئذ الى الجسم الطبيعي فتكون مربوطة بالاجسام
الطبيعية فناسب ذكرها في الطبيعي باعتبار انها محتاجة الى الجسم في افاعيلها فيكون النفس الناطقة باعتبار وجودها الرابطي
وهو وجود الافعال الجزئية منها مادية فان قيل ان النفس الناطقة حادثة بحدوث الابدان فيكون اول وجود النفس في
الخارج محتاجة الى المادة وانما يكون بقاؤها مشروطا بالمادة فيلزم ان يكون النفس الناطقة باعتبار وجودها الخارجي محتاجة
الى المادة وما يكون محتاجا في الوجود الخارجي الى المادة لا يصح البحث عنه في الالهي لان الالهي يبحث فيه عن الافعال والاعراض
التي لا تكون محتاجة في الوجود الخارجي والتعقل الى المادة قلت اما اولا فلان المراد من عدم الاحتياج في الوجود الخارجي
الى المادة هو عدم الاحتياج في الوجود الخارجي بالذاتي والبقائي الى المادة ولا شك ان النفس في الوجود الدوامي و
البقائي لا تكون محتاجة الى المادة ولذا تبقى بعد خراب البدن واما ثانيا فلان الموجود الخارجي للنفس له اعتباران احدهما
من حيث انه وجود خارجي للنفس مع قطع النظر عن ذلك الوجود الخارجي في البدن وثانيهما من حيث انه وجود خارجي
للنفس في البدن فباعتبار الثانية وجودها الرابطي للنفس وقد ذكرنا ان النفس باعتبار الوجود الرابطي مادية والحاصل
يعني وجودها في نفسها لا يحتاج الى المادة اما فباعتبار حقيقة المحتاج الى البدن هو الوجود الرابطي لا الوجود في نفسه ولذا
تبقى بعد خراب البدن وفنائه فلم يلزم كون الوجود في نفسه للنفس محتاجا الى المادة حتى يلزم عدم صحة كون مباحثها من
الالهي فيكون النفس باعتبار وجودها في نفسها غنية عن المادة في الخارج والمتعقل جميعا فيصح البحث عنها في الالهي
وانما المحتاج الى البدن انما هو حدوث النفس وليس الحدوث ذاتا للنفس ولا ذاتيا لها فبالحقيقة المحتاج الى البدن
انما هو صفة من صفات النفس ولا فساد في ذلك لان كثيرا من صفات النفس يحدث بعد حدوث البدن لا قبله فان
قيل اذا وقع البحث عن النفس الناطقة في الطبيعي فلا بد ان يكون النفس موضوع علم الطبيعي او نوع موضوعه او عرضا
ذاتيا لموضوعه لان نوع عرضه الى غير ذلك مما يعتبر في مسائل العلوم والحال ان النفس ليست شيئا من ذلك قلت النفس لها
اعتباران احدهما اخذها باعتبار ما في نفسها من دون ملاحظة تعلقها بالبدن وبهذا الاعتبار من الوجودات وثانيهما

من حيث انها متعلقة بالبدن وموجودة فيه وبهذا الاعتبار من عوارض البدن لواحقه لان النفس بهذا الاعتبار اضافة
الى البدن فيكون من لواحق البدن وعوارضه اللتي تلحق البدن لان البدن من الاجسام الطبيعية ومن بعض
ذلك الجسم الطبيعي هو ان له نفسا مجردة يتعلق بها تعلق التدبير والتصرف فيكون النفس الناطقة من احوال ذلك الجسم الطبيعي
بالاعتبار الذي ذكرناه ونظير هذا واقع في الفلكيات لانه يقوم فيها ان الفلك له نفس منطبعة نفس مجردة فالبحث عن
النفس المجردة في الفلكيات انما هو باعتبار بيان حال الجسم الفلكي فيكون النفس حينئذ معدودة من عوارض البدن والبحث
جسم طبيعي موضوع للعلم الطبيعي ويجوز ان يجعل عارض موضوع الفن موضوع مسئلة الفن والبحث عنها كالبحث
الطبيعي والمكان الطبيعي فانه يجعل كلواحد منهما موضوع المسئلة في فن الطبيعي يبحث عنه والنفس الناطقة باعتبار الاوصاف المتوهمة
والاخلاق المرضية يبحث عنها في علم الاخلاق وبهذا الاعتبار يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا على ما ذكرنا سابقا و
بالاعتبار الذي يبحث عنها في الالهي والطبيعي لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا فظهر مما ذكرنا وجه صحة البحث عن النفس
الناطقة في العلم الطبيعي والالهي وعلم الاخلاق بلا لزوم محذور ونظير هذا هو الاعتراض المشهور المذكور في كتب
القوم من ان بعض الاشياء يبحث عنه في الطبيعي والرياضي معا كالافلاك والعناصر مع ان الرياضي والطبيعي نوعان
متباينان من العلم وموضوع كلواحد منهما غير موضوع الآخر فكيف يصح البحث عن موضوع واحد فيهما معا والجواب ان
الافلاك والعناصر وان كانا مذكورتين في الطبيعي والرياضي لكن من جهتين وحيثيتين لا من جهة واحدة وحيثية واحدة
لان الطبيعي يبحث عنهما من حيث كون كلواحدة منهما ذا طبيعة يكون مبدء للحركة والسكون وغيرهما من الصفات بالذات
والرياضي يبحث عنهما من حيث كون كلواحد منهما ذا مقدار فانضمام القيد يميز موضوع الطبيعي عن موضوع الرياضي
على ما قاله الشيخ في منطق الشفاء جسم العالم وجرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا ولكن الجسم الكلي موضوع
العلم الطبيعي بشرط ذلك الشرط هو ان له مبدء حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط وجود ذلك الشرط هو ان له كما انهما
وان اشتركا في البحث عن كونه ذلك الجسم فهذا يجعل نظره من جهة ما هو كم وله احوال وذلك ينظر من جهة ما هو ذو طبيعة
بسيطة هي مبدء الحركة والسكون انتهى **قوله** ويسمى الهيا آه اي مجموع هذا القسم الهيا تسمية الشيء باسم المنسوب الى اشرف
اجزائه لان تسمية الشيء باسم اشرف اجزائه مما يعلل لان اسم اشرف الاجزاء هو الالهي ولم يسم هذا القسم بالالهي بل يسمى بالالهي
فيكون تسمية الشيء باسم منسوب الى اشرف اجزائه وقد يطلق على مجموع هذا القسم علم الاعلى بناء على انه يبحث في هذا القسم عن
الآله تعالى شانه وعن المجردات التي هي المبادي الاول ولا شك ان العلة اعلى من المعلول وموضوع الطبيعي والرياضي
هو الجسم بالاعتبارين اللذين ذكرناهما والجسم متاخر عن المبادي الاول فيكون الطبيعي والرياضي متاخرين عن الالهي
والالهي اعلى منهما **قوله** والفلسفة الاولى الفلسفة في لغة اليونانية التشبه بالباري تعالى علما وعملا على ما فهم عليه اصحاب
المحكمات ولما كان هذا العلم سببا وباعثا لهذا التشبه اطلق عليه الفلسفة من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب ووجه

كون هذا العلم فلسفة الاولى لان هذا العلم يبحث فيه عن الاسباب الاربعة وعن المبادى الاولى فيكون هذا العلم باعتبار موضوعه
اقدم حدات بالنظر الى موضوعه الطبيعى والرياضى لان موضوعه علة لموضوعهما والعلة متقدمة على المعلول فيكون هذا العلم
الالهى والطبيعى والرياضى فلسفة ثانية ووجه كون هذا العلم علما هليا هو انه يبحث فى هذا العلم عن الامور الكلية وهى العلة
للموجودات الثلاثة كما بحث الامور العامة الشاملة للموجود اولا لذاتها وبالحقيقة ثم بحث الامور العامة الداخلة فى الالهى الغير
ما احتياج الى المادة التى هى منشاء الجزئية عند بعضهم وكونها بعد الطبيعية انما هو بالقياس الينا بمعنى اولا كما حوالى
ثم ننتقل الى المبادى العالية فكونه بعد الطبيعية انما هو بالقياس الينا واما بالقياس الى نفس الامر يكون قبل الطبيعية
لما عرفت لك قد عرفت ان موضوع الطبيعى والرياضى متاخر عن موضوع الالهى لان الالهى يبحث فيه عن العلل الاولى
جلل العلل وهو الواجب فيكون الالهى بحسب نفس الامر ما قبل الطبيعية وبالقياس الينا بعد الطبيعية وقد يطلق الطبيعية ويراد بها الصورة
النوعية وقد يطلق ويراد بها مجموع الجسم والصورة النوعية والاعراض اللاحقة للصورة النوعية فقط وقد نص الشيخ على الاطلاق الثانى
فى الهيات الشفاء والمراد من الطبيعية فى قولهم ما قبل الطبيعية وما بعد الطبيعية انما هو مجموع الجسم الطبيعى والصورة النوعية والاعراض
لا الصورة النوعية فقط لانه لا يناسب المقام قوله وهو العلم الاوسط لانه كان موضوعه غنيا من وجه عن المادة ومفتقرا اليها
من وجه آخر كان متوسطا بين الغنى والاحتياج فلذا يسمى بالعلم الاوسط اولانه لما لم يكن موضوع الرياضى غنيا مطلقا عن المادة
كموضوع الالهى ولم يكن محتاجا مطلقا الى المادة كموضوع الطبيعى كان موضوع الرياضى واسطة بين الموضوعين فيكون
علم الرياضى ايضا واسطة بين العلمين واعلم ان ما ذكره الشيخ من ان الكمية لا يحتاج فى تعقلها الى المادة ليس المراد منه ان تعقل
الكمية لا يحتاج الى المادة اصلا كيف بل المراد منه ان تعقل الكمية لا يحتاج الى مادة مخصوصة كالحديد والخشب مثلا بل يكفى
فى تعقلها الاحتياج الى اى مادة اتفقت كما صرح ابن سينا فى اول فن الشفاء والالهيات فيكون موضوع الرياضى محتاجا
الى المادة ما فى الوجود الذهنى الى مادة مخصوصة فى الوجود الخارجى فان تعقل الجسم الطبيعى ايضا لا يحتاج الى مادة مخصوصة لانه يمكن
تعقل الجسم محتاجا الى المادة اتفقت فيكون موضوع الطبيعى محتاجا الى مادة فى الوجود الذهنى والى مادة مخصوصة فى الوجود الخارجى
كالرياضى فيلزم عدم الفرق بين موضوع الرياضى موضوع الطبيعى ومن عدم الفرق بينهما يلزم عدم صحة كون العلم
الطبيعى وعلم الرياضى علمين علحدة قلت موضوع الرياضى حقيقة انما هو المقدار المطلق الغير المقيد بكونه مقدار جسم من
كالفلك والعنصر لانا قد ذكرنا سابقا ان المنجم يبحث عن الفلك والعنصر لكن لا من حيثية انهما جسمان طبيعيان بل انما يبحث
مقدارهما فيكون موضوع الرياضى هو الكم المطلق الغير المقيد بمادة مخصوصة والعنصر مخصوص بل الرياضى يبحث
عن الكم المطلق فى اى مادة اتفقت فيكون موضوع الرياضى محتاجا فى التعقل الى مادة بخلاف الطبيعى فان
موضوعه الجسم الطبيعى والنفس قد تعودت فى تعقل الطبيعى الى الجسم الطبيعى فى ضمن الفلك
بخصوصه او العنصر بخصوصه لان النفس لما لم تثبت عندهم غير

التعليمي والعنصري فصار المايوس عنهما غير مذبين القسمين لا غير بما فتعذر وعادة تعطيها جنسيتها الاكونه
فلكيا وعنصريا قوله وسمي بالرياضي لان الحكماء كانوا يبتدءون في تعاليمهم الرياضة فيكون اسم التعليمي
برياضة نفوسهم على هذا العلم اولا وبستفاد مما ذكرنا وجه كونه تعليميا لان الحكماء لما كانوا يبدءون في
تعليم هذا العلم كان هذا العلم تعليميا باعتبار وقوعه في اول درجات التعليم ويمكن ان يستفاد من هذا وجه تسمية
الجسم التعليمي بذلك لان الجسم التعليمي هو مقدار الجسم الطبيعي [illegible] موضوع الرياضي هو المقدار
ما وقع في اول درجات التعليم هو الرياضي فيكون الجسم التعليمي واقعا في اول درجات التعلم
يبحث عن حاله في اول التعاليم فيكون تعليميا باعتبار كونه واقعا في اول التعليم قوله
كالانسان انما مثل بالانسان لتصور ان ذاته لان المحسوس لا يمكن الانتقال بالهيكل المعين المحسوس وقد ذكرنا ان
الجسم الطبيعي مما يحتاج النفس في تعقله الى مادة مخصوصة لكن لما كان هذا الفرد اظهر احتاره الشيخ للتمثيل قوله كالواحد
والكثرة وسائر الامور العامة الظاهر ان مراد الشيخ ان الوحدة والكثرة في الامور العامة وقد وقع النزاع في ان الامور العامة
هي المبادي او المشتقات فزعم بعضهم ان الامور العامة هي المشتقات فقط لان الحكمة تبحث عن احوال الموجودات
والمراد بالاحوال هي المحمولات والامور العامة من احوال الموجودات فيكون الامور العامة محمولات وهذا بان
الخط والسطح والجسم التعليمي من الاحوال والصفات العارضة للجسم الطبيعي وكذا الحركة والسكون والشكل الطبيعي
من الاحوال والصفات العارضة للجسم الطبيعي ويبحث عن كل واحد منها في الحكمة الطبيعية مع انه لا يكون شيء منها محمولا
على الجسم الطبيعي فالحق ان الحكمة يبحث فيها عن احوال الموجودات سواء كانت تلك الاحوال محمولات كالواحد
والكثير او مبادي للمحمولات كالوحدة والكثرة فانه يحمل كثيرا الوحدة والكثرة عنوان الباب او الفصل في كتب الحكمة
ويبحث عنها فالتخصيص المحمولات ليس له وجه يعتد به النفس فيجوز ان يجعل الوحدة والكثرة عنوان الفصل او الباب وكل
من الطريقين وقع في كتب الحكمة والطريق الثاني اكثر وقوعا بين المتاخرين والمراد بالامور العامة هي التي تلحق الموجودات
بما هي موجودات ولا يحتاج في عروضها الى التخصيص بقسم من اقسام الموجودات كالجوهر والعرض والمجرد والمادي لان الوحدة
والواحد مثلا يعرض كل موجود سواء كانت جوهرا او عرضا او مجردا او ماديا بخلاف الاحوال الخاصة كالحركة فانها لا يعرض
بما هو موجود لما بدان يتخصص اولا بقسم خاص من الموجود بما هو موجود ثم يعرض له الحركة وكذا القياس في سائر الامور العامة
والامور الخاصة لكل قسم من الطبيعي والرياضي فالوحدة والكثرة وسائر الامور العامة يعرض المجردات والماديات جميعا
لكن لا على وجه الافتقار لان الوحدة مثلا لو افتقرت الى المجردات لامتنع وجودها في الماديات لانه يمتنع وجود المحتاج
بدون المحتاج اليه وكذا ليس تفتقر الى الماديات لانها لو افتقرت الى الماديات لما يصح وجودها في المجردات لما ذكرنا
وقس على ذلك حال الكثرة وسائر الامور العامة فان قيد الوحدة عارضة للعقل الاول مثلا لا يوجد في غيره ملا بها

ذلك وكذا الوحدة عارضة للاثنين الاول مثلا لا يوجد في [illegible] ما ذكرنا مشروحا وكذا الباقي [illegible] سائر الامور
العامة فلم يتبين كون امر واحد عارضا للمجردات والماديات خاصة، الوحدة تسمى وجودا [illegible] وكذا جزئية
وسائر الامور العامة تسمى كلية وجزئية فالذي يقارن المجردات والماديات هو [illegible]
جزئية في الوحدة الجزئية التي تعرض المعقول الاول وفي الوحدة الجزئية [illegible]

صق المجرى بدون الكلي وهو مع طبيعة الواحد عارضا للمجردات والماديات لا بها توجد فيها وما تعرض
هذه الوحدة وتلك الوحدة فليست من الامور العامة ولا [illegible] المجردات والماديات وكذا القياس في سائر
الامور العامة قوله في المنتهى ما لا يعقل الا عارضا للمعقول آخر لم يكن في الاعيان ما يطابقه وقيل هي العوارض
المحصورة بالوجود الذهني فيصدق التفسير الاول على الوجود والوجوب دون الثاني انتهى اعلم ان بيان صدق
التفسير الاول على الوجود مبني على مقدمتين احديهما ان الوجود لا يعقل بدون تعقل الغير كما ذهب اليه قوم لم يصلوا
الى درجة التحقيق فانهم يظنون ان الوجود لا يمكن تعقله بدون ان يتعقل موجود اولا لا شك في انه يمكن تعقل الوجود
بدون تعقل الموجود وثانيتهما ان الوجود ليس له مطابق للخارج وزيادته على الماهية ليست الا في التصور والوجود الذي
هذه المقدمة مما قام عليها البرهان وقد اشار اليها المحقق الفريد في التجريد حيث قال وزيادته في التصور يعني ان الوجود ليس امرا يعرض الماهية في
الخارج كالسواد والبياض بالقياس الى الجسم ونقل ان سهلان الساوجي صاحب البصائر ذهب الى ان الوجود من العوارض الخارجية
بالقياس الى الموجود الخارجي كالسواد والبياض الى الجسم وبرهان صدق الصغرى على ما اشار اليه المعلم الثاني هو ان كل عارض خارجي للمعروض خارجي يجب ان يتاخر
وجوده عن وجود ذلك المعروض الخارجي لان العقل يحكم بديهة انما يعرض الجسم بعد ان يتحقق الجسم اولا ثم يعرض له
السواد فاذا فرض ان الوجود يعرض الموجود في الخارج فنقول عليه انه عروض معروضه في الخارج وكل عارض
كذلك يجب تاخره عن وجود معروضه في الخارج فيلزم ان يكون لذلك المعروض وجود في الخارج قبل ذلك الوجود
العارض وبعد ذلك ننقل الكلام الى ذلك الوجود السابق فنقول ذلك الوجود السابق ان كان عين الوجود اللاحق
يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فهو ايضا من العوارض الخارجية بناء على ان المفروض ان الوجود من العوارض
التي يعرض الشيء في الخارج ويكون لها مطابق في الخارج فحينئذ يلزم تاخر ذلك الوجود السابق عن وجود المعروض
فذلك الوجود المتقدم ان كان غير المتاخر يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره فننقل الكلام اليه وهكذا فيلزم اما الدور
او التسلسل وايضا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودات غير متناهية على تقدير القسم الاخير هذا ما خطر ببالي
فاكتفيت به فتقول بعد ثبوت تينك المقدمتين يصدق على الوجود انه لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر بناء على صحة المقدمة
الاولى ويصدق عليه ايضا انه لو لم يكن له وجود في الخارج لم يكن لمطابق بناء على المقدمة الثانية وهو [illegible]

وبين عدم صدق ضد الثاني على الموجود مبني على ان يكون معنى قول المعترض ان العوارض
بالوجود الذهني هي نفس العارض والمعروض والمعروض في الذهن بمعنى ان خصوصية وجود المعروض
هي عارض له وليست العوارض المخصوصة بالوجود الذهني هي العوارض التي تكون في الخارج
الخارج فان كان معنى العارض المخصوص بالوجود الذهني ذلك فلا يصح ان يكون
الوجود الذهني فان الوجود لا يعرض الماهية الموجودة والا يلزم عروض
الوجود للوجود فيكون الوجود عارضا للماهية الموجودة فلا يكون الوجود من العوارض المخصوصة
بالوجود الذهني فلا يصدق النفي الثاني على ... وهكذا على الوجوب ولا يخفى ان البرهان الذي
اقمنا على امتناع كون الوجود من العوارض الخارجية كالسواد والبياض جار على امتناع كون الوجود
من العوارض المخصوصة بالوجود الذهني بالقياس الى معروضه فلزم تأخره عن وجود معروضه في الذهن
فح تنقل الكلام في الوجود السابق فيلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل على ما ذكرنا مشروحا فتذكر
فان قيل ما الفائدة في قوله ولم يكن في الاعيان ما يطابقه قلت فائدته اخراج الاضافات التي يجب
الخارج بناء على قول وجودها فيه لان بعض الحكماء كالشيخ ومن تابعه ذهب الى وجود الاضافات كالابوة
والبنوة في الخارج فلو لم يكن في التعريف القيد المذكور لدخل الاضافات فيه قلت الاضافات من المعقولات
الثانية لانه لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان البنوة مثلا شيء لا تعقل الا عارضا لشيء
آخر وهو الابوة فاذا زيد قيد ولم يكن في الاعيان ما يطابقه في التعريف يخرج عنه الاضافات بقي شيء
وهو انه اذا لم يكن الاضافات موجودة في الخارج على ما ذهب اليه جماعة من الحكماء والمتكلمين يصدق
عليها انها معقولات ثانية لانه يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان
ما يطابقه اللهم لا ان يقال ان التعريف انما هو لمن قال بوجود الاضافات في الخارج فوجود المعقولات الثانية
بناء على مذهبه او يقال المراد بمطابقة الاعيان ان يكون عروض امر لامر آخر يجب الخارج سواء كان الموصوف
والصفة كلاهما موجودين في الخارج او يكون الموصوف فقط موجودا في الخارج فان كون الصفة في
الخارج لا يلزم منه وجود الموصوف في الخارج اذ يكفي للعروض بحسب الخارج كون الخارج ظرفا للاتصاف
سواء كان العارض والمعروض كلاهما موجودين في الخارج كما في قولنا الجسم ابيض او يكون المعروض
فقط موجودا في الخارج دون العارض كما في زيد عمى اذا عرفت هذا فنقول ان الاضافات ان
فرض انها ليست بموجودة في الخارج لكن عروضها بحسب الخارج فان ابوة زيد انما تعرض الاب
بحسب الخارج فلا يصدق على الاضافات انها لم يكن في الاعيان ما يطابقه المعنى الذي ذكرنا

لان لها ما يطابقها ... المعنى الذي ذكره وكذا الوا... المهية فانها وان كانت لا تعقل الا عارضة للمعقول الا...
لكن لها ما يطابقها في الاعيان لان عرض المهية بحسب الخارج ايضا ... ماهية المهية في هذا المقام وتحصيل
باقي فانتظره وما يتعلق بهذا المحث هو ان الوجود الجديد للتجريد ... ما حصلنا ان الحاجة الى قيد
الكون في الاعيان ما يطابقه للاحتراز عن الاضافات لانها وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضة
الطلبة ... من لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة للمعقول آخر ان ... خاصا
... وجود المعروض في العقل والاضافة ليس ... عروض
في العقل كيف وكلما يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل ... يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب
ان يكون في المرتبة الثانية في العقل وهي من المعقولات الثانية ... لخص الكلام وبناء على ما ذكره يرجع
التعريف الاول الى التعريف الثاني وفيه ان من اخذ قيد ... لم يكن في الاعيان ما يطابقه في التعريف
المذكور ترك قوله هي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر من ظاهره وما ذكره الشمني
معنى قوله ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر خلاف الظاهر مما لا يخفى على المنصف
فاذا ترك الظاهر فلا يكون قيدا ولم يكن في الاعيان ما يطابقه لعدم احتياج اليه
قوله ويمكن ان يجاب عنه ان المراد بالموجودات الخارجية ما هو متداول للامور العامة فان
منشأ انتزاعها موجود في الخارج وما هو منشأ انتزاعها موجود في الخارج فهو من الموجودات
الخارجية الا ترى ان اكثر المعقولات الثانية انتزاعية مع كون جميعها من الموجودات
الخارجية عند الحكماء بناء على ان منشأ انتزاعها موجودة في الخارج انتهى واعلم ان هذا مذكور في اكثر نسخ الكتاب
بعنوان الحاشية على الشرح لكن فخر المحققين لم ينقل بعنوان كونه حاشية على الشرح بل نقل هذا عن بعض الافاضل
ولم ينسب الى الشارح وكيف ما كان فحاصل ذلك الجواب هو ان الموجود الخارجي قسمان احدهما ما يكون
موجودا في الخارج وثانيهما ما لا يكون موجودا في الخارج لكن يكون منشأ انتزاعه موجودا في الخارج فمن
جعل الاعيان في تعريف الحكمة جعلها اعم من القسمين المذكورين واعترض على ذلك الجواب بوجهين الاول
ان الوجود المطلق من الامور العامة مع ان منشأ انتزاعه يكون موجودا ذهنيا والجواب ان لنا ان نكون
منشأ الانتزاع موجودا خارجيا هو ان منشأ الانتزاع من حيث انه منشأ لانتزاع لا ينافي عن كونه
موجودا خارجيا كيف لا وجميع الموجودات الخارجية منشأ لانتزاع الوجود المطلق بحسب حال الخارج
لان الوجود المطلق وان كان في الذهن لكنه ينتزع من الموجودات الخارجية بحسب حال الخارج كما
لا يخفى والثاني منه بناء على تعميم الوجود الخارجي على ما ذكر يلزم ان يكون المطلق من الحكمة لان موضوعه

المعقولات الثانية هي المعقول الثاني وان كان موجودا ذهنيا لكن يكون منشاء انتزاعه موجودا في الخارج

الكلية والجنسية والفصلية فان منشاء انتزاعها موجود في الخارج وهو الانسان او الحيوان والناطق بناء على وجود الكلي الطبيعي في الخارج على المذهب المنصور ويمكن الجواب عنه بان المعقولات التي يكون موضوعها المنطق لا يكون منشاء انتزاعها موجودا في الخارج لان تلك المعقولات الثانية تكون من الامور الذهنية بناء على ان الكلية والجنسية والفصلية وغيرها ليست بعرض شيء ولا في موضوع فيثبت منشاء انتزاعها لا يكون الا في الذهن لان الكلية والجنسية والفصلية التي هي اسماء لاشياء بحسب الخارج كالوحدة والكثرة والشيئية والكون في موضوع عروضها للاشياء بحسب الخارج بخلاف الكلية والجنسية والفصلية وغيرها فانه لا يصح عروض شيء من هذه الاشياء بحسب الخارج على ما تقرر في موضعه والكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج لكن الكلية لا يعرض له بحسب الخارج بل بحسب حال الذهن فقط فمنشاء انتزاع الكلية من حيث انه منشاء انتزاع الكلية لا يكون موجودا في الخارج اذا عرفت هذا فاعلم ان المعقولات الثانية لها اصطلاحان احدهما ما هو مصطلح بين الحكماء وهو ان المعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق الاشياء ويكون تلك العوارض مطابق في الخارج لكن منشاء انتزاعها من حيث انه منشاء انتزاعها لا يابى عن كونه موجودا في الخارج كالوجود والوحدة والكثرة والشيئية وغيرها وتسميتها بالمعقولات الثانية ليست باعتبار انها لا تعقلها الا في الدرجة الثانية فان الوجود والوحدة وغيرهما يمكن تعقله في المرتبة الاولى بدون وجوب ان يعقل امرا آخر اولا ثم يعقل الوجود مثلا بل باعتبار ان المعقولات الثانية بهذا الاصطلاح لما كانت صفات واحوالا للاشياء فيكون لها معقولات اول في نفس الامر بحكم العقل بان تلك المعقولات الاول متقدمة في التعقل بالرتبة على تلك المعقولات الثانية وان فرض ان الحال وذي الحال قد عقلا معا وثانيهما ما هو مصطلح بين المنطقيين وهي العوارض لحق الاشياء ولا يكون لتلك العوارض مطابق في الخارج ولا يكون لمنشاء انتزاعها من حيث انه منشاء انتزاعها مطابق في الخارج كالكلية والجنسية وغيرها على ما عرفت وبعد الوقوف على ما حققنا سهل عليك ان تحمل التعريف الاول الذي ذكره الشارح على تعريف المعقولات الثانية بحسب اصطلاح الحكيم وح معنى قوله لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر انه لا يتصور وجوده بنفسه لانه حال شيء آخر ومعقول آخر في نفس الامر فيصدق عليه بالا يعقل الا عارضا لمعقول آخر لا يتصور وجوده بنفسه لانه حال شيء آخر ومعقول آخر فكيف يعقل وجوده بنفسه وان تحمل التعريف الثاني على تعريف المعقولات الثانية بحسب اصطلاح اهل المنطق فما هو التحقيق الموعود فيما سبق فاحفظ فانه تحقيق شريف قد استفدته من كتب الاعاظم ثم انه قيل اعترض على الدرة الربانية للمحقق الدواني الاكثر آه هذا الوجه فاسد على ما ذكره الشارح والحق ان يقال في وجه الاعتراض

اشتغال والممارسة بالرياضي تورث ملكة التخيل والاشتغال والممارسة بالعلوم
والتعقل والتعقل اشرف من التخيل ومع ذلك يكون التخيل مزاحما للتعقل فاقضه على الاشرف
واعرض عما هو مزاحم له قوله كزوجية الخمسة فيكون وجوده في الذهن لا في نفس الامر وهذا شك قوي
ذاهب هو ان زوجية الخمسة اذا حصلت في ذهن سقيم بعنوان القضية يثبت لها في نفس الامر لا شيء حاصل
في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات وهذا لا يصح لانا نقول لها في نفس الامر شيء
بشيء في ظرف فرع لثبوته الثابت له في ذلك الظرف بعينه فيجب ان يكون زوجية الخمسة
الامر فيلزم ان يكون زوجية الخمسة موجودة وغير موجودة فيها وايضا يلزم ان يكون
وكاذبة معا فيلزم ان يكون الخمسة زوجا في نفس الامر وفردا في نفس الامر وهذا الشك علم الورود في
جميع القضايا الكاذبة لا يقال ان ثبوت الزوجية للخمسة شيء حاصل في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من
المفهومات لا يكون بحسب نفس الامر لان الامر الثابت شيء في نفس الامر ما لا يكون لفرض فارض واختراع
مخترع وما لم يخترع المخترع ان الخمسة زوج لا يثبت لها شيء من الوصفين المذكورين فيكون ثبوت الوصفين
المذكورين لزوجية الخمسة بعد خلية فرض الفارض واختراع المخترع وكلما كان باختراع المخترع وفرض
الفارض لا يصدق عليه انه شيء بحسب نفس الامر بل هو اختراعي لانا نقول ههنا امران احدهما حصول زوجية
الخمسة في ذهن سقيم بعنوان التصديق وثانيهما ان بعد حصول تلك القضية الكاذبة في ذهن سقيم يثبت
لها انها شيء حاصل في ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات ولا شك ان الامر الاول بحسب الاختراع
والفرض لكن الامر الثاني لا يكون بعد خلية فرض الفارض والاختراع اصلا لان العقل الصراح يحكم ان
تلك القضية الحاصلة في ذهن سقيم لو كانت صادقة ولم تكن كاذبة يثبت لها ايضا انها شيء حاصل في
ذهن من الاذهان وانها مفهوم من المفهومات وبالجملة لا تفاوت في ثبوت ذلك الوصفين بين كون
القضية صادقة او كاذبة لان ما يترتب عليه الوصفان هو الوجود في ذهن من الاذهان لا كون الذهن سقيما
او غير سقيم فكون القضية صادقة او كاذبة لغو لا دخل له في ثبوت ذينك الوصفين لتلك القضية الكاذبة ولا يكون
بالجملة فرض الفارض واختراع المخترع فيكون للشك المذكور بانيا غير مندفع والجواب عنه على ما هو مزبور في
صحف القوم هو ان ثبوت ذينك الوصفين كزوجية الخمسة في نفس الامر لا يستلزم الا وجودها في نفس
الامر في الجملة سواء كان ذلك الوجود في نفس الامر وجودا بعنوان التصديق وبعنوان التصور بخصوصه
لا بعنوان التصديق بخصوصه او بعنوان التصور بخصوصه اذا عرفت هذا فنقول ان زوجية الخمسة يجوز
وجودها في نفس الامر بعنوان التصور لانه يجوز وجود زوجية الخمسة في المبادي العالية وهي العقول

المجردة بعنوان التصور نعم يمتنع وجود زوجية الخمسة في المبادي العالية بعنوان التصديق لان تصديقها وقضايا تها جميعا
مجردة وليس لها كينونة كاذبة فللجبي ان يختار ان ثبوت ذينك الوصفين كزوجية الخمسة وان استلزم وجودها في نفس الامر
لكن يجوز ان يكون ذلك الوجود بعنوان التصور لا بعنوان التصديق والمفسدة انما يترتب على تقدير وجودها في نفس الامر بعنوان التصديق
لا بعنوان التصور لان التصور امر لا حجر فيه كيف لا وجميع التصورات سواء كانت زوجية الخمسة او غيرها مرتسمة في المبادي
العالية ويمكن الجواب ايضا بانه لما حكم البرهان بامتناع زوجية الخمسة في نفس الامر لانها فرد في الواقع فلو كانت زوجية الخمسة
يلزم ان يكون العدد الواحد زوجا وفردا معا وهو من قبيل اجتماع النقيضين فاذا كان زوجية الخمسة ممتنعا بالضرورة
والبرهان فليس لها حقيقة اصلا لان الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما ليس له حقيقة اصلا وما يتوهم
من انه يجوز ان يكون شيء واحد ممتنعا باعتبار الخارج وممكنا باعتبار الذهن فهو من الفاسدات لان المراد
من الممكن الذاتي الذي هو مقابل الممتنع ما يجوز له نحو من انحاء الوجود لا جميع انحاء الوجود والا يلزم خروج
اكثر الممكنات عن الامكان لان المجرد يمتنع له الوجود المادي والمادي يمتنع له وجود المجرد نعم يجوز ان يكون الوجود
الخارجي لشيء واحد ممتنعا والوجود الذهني ممكنا لانه يجوز ان يكون شيء واحد ممتنعا باعتبار نحو من الوجود وممكنا
باعتبار نحو آخر منه حتى يلزم ان يكون الشيء الواحد ممكنا وممتنعا ويلزم الانقلاب اذا عرفت هذا فنقول حقيقة زوجية
الخمسة اذا كانت ممتنعة فلا وجود لها اصلا لا في الذهن ولا في الخارج نعم وجود الممتنعات في الذهن انما يعقل بان
يحصل في الذهن عنوان تلك الممتنعات ويحكم على تلك العنوانات بحيث يسري الحكم على تلك الممتنعات كشريك
الباري والمعدوم المطلق والمجهول المطلق وغيرها فزوجية الخمسة لا يرتسم في ذهن اصلا بعنوان التصور ولا بعنوان
التصديق لان ارتسام الحقيقة في الذهن انما تعقل بعد ما يكون تلك الحقيقة ممكنة فالذي يرتسم في ذهن من الاذهان
انما هو عنوان زوجية الخمسة لا حقيقتها فالوصفان المذكوران انما يثبتان حقيقة بعنوان زوجية الخمسة لا بحقيقتها
ولا فساد في ثبوت شيء لذلك العنوان لانه امر ممكن حاصل في الذهن والمفسدة انما يترتب على تقدير ارتسام حقيقة زوجية
الخمسة في ذهن من الاذهان وثبوت ذينك الوصفين المذكورين لتلك الحقيقة وليس فليس **قوله قده**
اي في مباحث الاجسام الطبيعية آه يمكن ان يكون هذا اشارة الى ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من
حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مستعد للحركة والسكون لان كثيرا من الاحوال يثبت للجسم الطبيعي بدون اعتبار هيئة
استعداد الحركة والسكون مثل اثبات المكان الطبيعي والشكل الطبيعي لكل جسم فان اثبات مثل هذين المحمولين
له انما يكون من حيث انه ذو طبيعة لا من حيث انه مستعد للحركة والسكون وقد اختار الشيخ هذا المسلك في الشفاء
حيث قال في منطق الشفاء جسم الفلك او جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعا لكن الجسم الكلي
موضوع العلم الطبيعي بشرط وذلك الشرط هو ان له مبدء حركة وسكون بالذات وينظر فيه المنجم بشرط

وذلك الشرط هو ان له كما ذانهما وان اشتركا في البحث عن كون ذلك الجسم فهذا يجعل نظيره من جهة
اهو كم وبهذا احوال يلحق الكم وذلك يجعل من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة هي مبدء الحركة والسكون على ما
انتهى وهذا صريح ان الطبيعيين انما يبحثون عن الجسم الطبيعي من حيث انه ذو طبيعة يكون مبدء للحركة
والسكون ولا خفاء في ان لفظ الطبيعيات الواقعة في المتن يمكن ان يكون اشارة الى حيثية التي دل كلام
الشيخ عليها فتفسير كلام المصنف وهو قوله في الطبيعيات بمباحث الاجسام الطبيعية اولى لامكان الاشارة المذكورة
وما ذكره الشارح من ان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من انه يستعد للحركة والسكون ليس كلاما
تحقيقيا بل التحقيق هو الذي ذكرناه وكل ما ذكره بقوله ليطابق النظيران ليس تبعي لان المتصف هو الاشارة الى ان موضوع العلم
الطبيعي هو الجسم الطبيعي من حيث انه ذو طبيعة واذا روعي جانب تطابق النظيرين يلزم فوات المقصود ورعايته المتصافهم من رعاية تطابق
النظيرين واعلم ان كلمة ما في قوله فما وجه اولوية ما ذكرت ان كانت نافية يكون الكلام ح في قوة دعوى انه لا وجه للاولوية
المذكورة فالمنع الذي ذكره الشارح بقوله فلا نم ان المآل واحد يكون له وجه وان كانت استفهامية يكون
الكلام ح في قوة طلب الوجه والدليل فالمنع الذي ذكره الشارح على ما نقلنا فلا يكون له وجه لانه في قوة المنع
على المنع ويمكن ان يقال ان منع الشارح اضطلاحي على تقدير كون كلمة ما نافية ونحوي على تقدير كونها استفهامية

قوله منحصرة في الجسم التعليمي اعلم ان الانقسام في الجهات الثلث يطلق على معنيين احدهما خاصة للجسم التعليمي
ويكون منحصرا فيه وهو انقسام الجزئي الذي يكون ح مرتبة معينة للجسم الطبيعي وذلك الانقسام الجزئي هو كون
الممتد المتصل الجوهري بحيث يمكن ان يمسح بمقدار معين مرات متناهية او غير متناهية وهذا الانقسام انما هو التكسر
والمساحة وما بينهما خاصة للجسم الطبيعي وهو الانقسام في الجهات الثلث الذي يكون معناه ان يكون الشيء
باعتبار ذاته مصداق حمل متصل يكون طبيعته انبساطية في الجهات الثلث وهذا الانقسام في الجهات الثلث يكون على
الاطلاق بدون تعين امتداداته اي تعين سواء كان تعينا ما او تعينا مخصوصا وانما قلنا ذلك لانه اذا اعتبر الجسم
الطبيعي من حيث انه متعين تبعين ما كانت تلك المرتبة مرتبة تعينية لجسم تعليمي ما واذا اعتبر من حيث انه متعين تعين
مخصوص لان الجسم التعليمي مرتبة تعين الجسم التعليمي وقيل مرتبة التعين لجسم تعليمي مخصوص وجسم تعليمي ما يكون مصداق
حمل المتصل ويكون هذا الانقسام على الاطلاق بدون تعين امتداداته اصلا ومصداق هذا الحمل بالحقيقة هو حقيقة
الصورة الجسمية التي هي الجوهر المتحيز بالذات وكل جوهر متحيز بالذات يجب ان يكون باعتبار ذاته منبسطا في
الجهات لان المالي للمكان بالذات لا يكون الا كذلك وبالجملة لا شك في وجود الجوهر المتحيز بالذات والجسم التعليمي
عرض حال فيه ومقدار له وكل عرض متاخر عن معروضه فلا يكون انقسامه في الجهات الثلث بالذات باعتبار
الجسم التعليمي المتاخر عن ذاته والا يلزم ان لا يكون متحيزا بالذات هذا خلف وايضا العرض لا يصلح ان يكون متحيزا

بالذات انما هو الجوهر واذا عرفت هذا فقد علمت وجه اندفاع ما اورده الشارح
وتجار الشق الاول ونقول ان المراد بالقابل للانقسام فى الجهات الثلث هو القابل بالذات بالمعنى الذى
ذكرنا ان القابل بهذا المعنى لا يوجد الا فى الصورة الجسمية التى هى جوهر ممتد بالذات فلا يصدق التعريف الا
عليها فان قيل الصورة الجسمية جزء للجسم الطبيعى لانها جسم طبيعى والتعريف انما هو للجسم الطبيعى فيلزم ان
يكون تعريف الكل صادقا على جزئه وهو فاسد قلت المراد بالجسم الذى فى تعريفه ههنا هو صورة الجسم الطبيعى
وهى الصورة الجسمية وهذا الاطلاق شايع بناء على انها الجسم فى بادى الراى والى ما ذكرناه مفصلا
اشار اليه الشيخ فى الشفاء فى عدة مواضع منها ما ذكره فى الهيات الشفاء واما الكميات المتصلة فهى مقادير
المتصلات اما الجسم الذى هو الكم مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة ثم قال بعد ذلك وهذا المقدار
هو كون المتصل بحيث يمسح هكذا وكذا مرة ولا ينتهى المسح ان توهم غير مثناه توهما وهذا مخالف لكون الشئ
بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة اى الابعاد المطلقة المتقاطعة على قوائم فان ذلك لا يختلف فيه جسم و
جسم واما انه يمسح هكذا وكذا مرة فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم لا يفارق تلك الصورة
فى الوهم لكن هى والصورة يفارقان المادة فى الوهم هذا كلامه وانت خبير بان جميع ما ذكرنا مشروحا
يكون فى طى هذا الكلام فلا تكن من المقلدين **قوله** وقد يقال ان الجسم هو القابل للابعاد الثلثة علمناك
سابقا ان القبول للابعاد والانقسام فى الجهات الثلث يطلق على معنيين احدهما جوهرى وثانيهما عرضى وليس
بينهما قدر مشترك نعم المشترك بينهما هو لفظ القابل للابعاد الثلثة ولفظ المنقسم فى الجهات الثلث كما ان لفظ
العين ان مشترك بين معانيه فالحق ان لفظ الجسم مشترك بين الطبيعى والتعليمى او حقيقة فى الطبيعى ومجاز فى التعليمى
قوله ناسب ان يقول فى صدر البحث اه يمكن ان يقال ان المصنف قال فصل فى ابطال الجزء ولم يقل فى ابطال
الجوهر الفرد للتنبيه على ان المقصد انما هو ابطاله من حيث انه جزء للجسم لا مع قطع النظر عن تلك الحيثية فلا جرم
ولذلك قال فى ابطال الجزء ولم يقل فى ابطال الجوهر الفرد فيكون قول المصنف مناسبا فلو قال الشارح الاولى
ان يقول بدل قوله ناسب ان يقول لكان انسب فافهم **قوله** بان يفرض الجزء بين الجسمين او على ملتقاهما
آه فيه نظر لانه يجوز ان محالا افرض وقوعه بين الجسمين او على ملتقاهما فرض مع الجواز ان يكون ذلك الجزء
موضوعا على السطح الاعلى للفلك الاعظم واجيب بانه قد ثبت ان كل ما هو ذو وضع يجب ان يكون فى داخل
المحدد وليس شئ ذو وضع موجودا خارجا عن المحدد لان خارج المحدد ليس خلاء ولا ملاء ويمكن ان
يقال ههنا انا سلمنا ان وقوع الجزء المذكور بين الجسمين او على ملتقاهما فان كان محالا لكن فرض
وقوعه بينهما او ملتقاهما ممكن بلا شبهة كما لا يخفى على المنصف فالمحال انما هو المفروض لا الفرض اذا عرفت

بذا فقول اذا امكن وقوع الجزء بين الجهتين او على ملتقاهما يلزم امكان القسمة ايضا بناء على ان الجزء الذي لا يتجزى
فيبقى امكان القسمة في الجزء المذكورة والجزء الذي لا يتجزى عند القائلين به يمتنع عليه القسمة الا بعقة وهو يكون
شيء من تلك الاقسام فيه اه كما لا يخفى على المتتبع واعلم ان على ابطال الجزء برهانا لا يحوم حوله شبهة وسنذكره
وقد كان مسطورا في كتب الاعاظم وهو ان الجزء الذي لا يتجزى متحيز بالذات وغير منقسم عند القائلين بالجزء
لا يكون متحيزا بالذات ومع ذلك لا يكون منقسما بالاقسام الاربعة اه لانه لا نزاع في ذلك لاحد منهم لان
العقول جواهر غير متحيزة بالذات ولا يكون منقسمة بالاقسام الاربعة فالجزء الذي لا يتجزى يكون جوهرا متحيزا بالذات
وكل متحيز بالذات يكون شاغلا للحيز ومال له وكل مال للمكان وشاغل للحيز يكون له جهات ستة بالبديهة وتلك
الجهات الست لا يجوز ان يكون حاصرة في موضع معين والا يلزم ان يكون الاشارة الى الفوق عين الاشارة
الى التحت وبالعكس وذلك يلزم ان يكون الاشارة الى اليمين عين الاشارة الى اليسار وبالعكس وكذا الحال
في القدام والخلف فيلزم الانقسام وقد مر **قوله** ووجودها معلوم بالضرورة اه ليس المراد ان الصورة الجسمية
محسوسة فتكون معلومة بالضرورة وتكون من المحسوسات لانه قد تقرر في مظانه ان المحسوس بالذات عن المبصرات
انما هو الصور واللون لا غير بل المراد ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كاللون والسطح وادى ذلك الى
العقل يحكم العقل بوجود جوهر منبسط في الجهات الثلث بناء على بطلان الجزء حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب
قياس وتاليف برهان فالجسم الطبيعي ليس محسوسا صرفا ولا معقولا صرفا بل هو محسوس
من جهة اعراضه ومعقول من جهة ذاته فالحس يدرك اعراضه كالالوان والسطوح فاذا ادى ذلك الى
العقل يحكم بوجود جوهر منبسط في الجهات الثلث كما ذكرنا **قوله** من حيث هو جسم اه واعترض عليه
بان تلك الحيثية ان كانت تقييدية يلزم ان يكون الشيء قيد النفسه والقيد خارج عن المقيد فيلزم ان يكون
الشيء خارجا عن نفسه وان كانت تعليلية يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وهو بديهي البطلان فيبقى ان
يكون الحيثية للاطلاق وهو ايضا فاسد لان قيد الاطلاق لا يجوز ان يكون نفس الشيء والا يلزم ان يكون الشيء خارجا
عن نفسه بناء على ان القيد يكون خارجا عن المقيد ولكن الجواب عنه ان ذات الجسم يثبت لها الجسمية وتلك
الجسمية ثابتة لها باعتبار ذاتها وليست حيثية الجسمية عين ذات الجسم بل الجسمية منتزعة عين ذات الجسم بذاتها
مع قطع النظر عن الامور الخارجة كما ان انسانية الانسان منتزعة عن ذات الانسان مع قطع النظر عن الامور
الخارجة وثانيها انها ثبتت للجسم بواسطتها انه شاغل للحيز ومال للمكان وثالثها انها طالب للحيز الطبيعي الى
غير ذلك في الحيثيات والامتيازات اللاحقة لذات الجسم اذا عرفت هذا فنقول قد علمناك ان
حيثية الجسم منتزعة عن ذات الجسم بذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يكون تلك الحيثية منتزعة

بين ذوات الجسم بل هي اعتبارات ذواتها فتكون الجسمية زايدة على ذات الجسم واذا كانت زايدة
على ذاته فلا يتوجه المفسدة المذكورة اصلا فيجوز كونها تقييدية او تعليلية او لبيان الاطلاق بلا مفسدة قوله
ثم اعترض عليه بثلثة وجوه اه اعترض عليه ايضا بخمسة وجوه الاول انه يلزم على هذا ان يكون السرعة حالة
في الجسم لان السرعة في الجسم تكون بحيث يكون الاشارة الى احد هما بين الاشارة الى الآخر والثاني
يلزم ان يكون احد العرضين الحالين في الجسم المعين حالا في الآخر لان اتحاد الاشارة ثابت والجواب ان
الحلول لا يلزم بمجرد اتحاد الاشارة بل لابد مع ذلك من الاختصاص الناعت على ما اشار اليه المعرف بقوله اختصاص
شيء بشيء والمراد بالاختصاص الناعت ان يكون المختص سببا قريبا لانضاف الآخر به بان يكون هو بذاته
وصفا للآخر كالسواد بالقياس الى الجسم فانه بذاته سبب قريب لكون الجسم اسود وهو اي الجسم المختص به
اي بالسواد والاختصاص الناعت بهذا المعنى منتف بين الجسم والسرعة لان السرعة لا يكون بذاتها
وصفا للجسم بحيث يكون سببا قريبا لكون الجسم سريعا بل يكون السرعة سببا قريبا لكون الحركة سريعا
فالسرعة انما يكون الاختصاص الناعت بالقياس الى الحركة لا بالقياس الى الجسم وكذا القياس في
احد العرضين الحالين في الجسم لان الاختصاص الناعت منتف فيما بينهما وبهذا التحقيق اندفع الشك
المشهور وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل المنعوت على النعت مواطاة فبطلانه ظاهر لان
العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم مواطاة مع انه حال في الجسم اتفاقا وان اريد به ما يصح الحمل اشتقاقا اعم من
الحمل بتوسط ذو فرد عليه انه يلزم ان يكون المال حالا في صاحب المال لانه يجوز ان يقال زيد ذو مال
ويلزم ايضا ان يكون المعروض حالا في العارض لانه يجوز ان يقال السواد ذو جسم بوجه والاندفاع انه ليس
المراد بالاختصاص الناعت شيئا من الشقين بل المراد شق ثالث وهو ان المراد بالاختصاص الناعت ما يكون
بذاته وصفا للآخر ويكون سببا قريبا لانضاف الآخر وظاهر ان المال ليس بذاته وصفا لصاحب المال
بل المال انما يكون سببا لحدوث صفة لصاحب المال وهي التملك لان المال اذا حصلت له اضافة الى
صاحب المال يحدث لصاحب المال صفة وهي التملك فالتملك وصف بذاته لصاحب المال فالاختصاص
الناعت انما يكون بين التملك وصاحب المال لا بين المال وصاحب المال وكذلك لا يرد السواد ذو جسم
لانه اذا فرض ان الجسم مختص بالسواد فيجب ان يكون المختص وصفا للآخر بذاته وليس الجسم وصفا للسواد بذاته
بل الامر بالعكس والثالث انه يلزم ان يكون حصول الجسم في المكان حلولا اذا كان المكان بعدا وسطحا
والجواب عنه ما مر من انه لابد في الحلول من الاختصاص الناعت ولا يكفي مجرد الاشارة الحسية فيه وظاهر ان
ليس بين المكان والجسم اختصاص ناعت بهذا المعنى لان الجسم ليس بذاته نعتا للمكان والا يلزم امتناع

مفارقة الجسم عن المكان لا تنفع مفارقة الصفة عن الموصوف مع بقاء الصفة بحالها ثم قوله قال الصفة وانعدامها والرابع انه لا يصدق على حلول الصورة في الهيولى لكونها غير مشار فاريشار اليها اشارة حسية حتى يصح ان يقال ان الاشارة الى الصورة اشارة الى الهيولى وبالعكس والجواب ان يقال ان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقية او تقديرية والصورة الجسمية يصح فيها الاشارة التحقيقة لكن نقع عليها الاشارة التقديرية لانه يصدق على الهيولى انها لو كانت مشارا اليها بالاشارة الحسية لكانت الاشارة الحسية اليها اشارة الى الصورة وبالعكس ويتم انه يكفي في اتحاد الاشارة الحسية كون الحال مشارا اليها بالاشارة الحسية والخامس انه لا يصدق على حلول الاصوات في الهواء لكون الاصوات غير مشار اليها بالاشارة الحسية ويمكن الجواب بانه يكفي في اتحاد الاشارة الحسية كون الحال فقط او المحل فقط مشارا اليها بالاشارة الحسية ولا يجب كون الحال والمحل جميعا مشارا اليهما بالاشارة الحسية وهو انا لم يكن الحال مشارا اليها بالاشارة الحسية لكن المحل مشار اليه بالاشارة الحسية او يقال ان الاشارة الحسية اعم من ان يكون تحقيقية او تقديرية كما مر هذا على سبيل المماشاة والتحقيق ان الصوت محسوس بالسمع بان يقع هذه الصوت في هذه الجهة او تلك الجهة وهذا القدر في جواز الاشارة الحسية **قوله** لا يصدق على حلول الاعراض فيها آه يمكن الجواب عنه ان المراد بالاشارة المأخوذة في تعريف الحلول اعم من ان يكون تحقيقية او تقديرية ولا شك انه على تقدير كون المحل محسوسا يكون الاشارة الحسية اليه اشارة الى اعراضها وبالعكس **قوله** لا يصدق على حلول الاطراف في محالها آه اجاب بعض المحشين عن هذا الاعتراض بان المقصود تعريف الحلول السرياني وخروج حلول الاطراف في محالها غير مضر ثم قال وتوضيحه ان المراد بالاختصاص هو الاختصاص التام لكن لا بحيث يصير الشيئان متحدين بالذات كما في الاطراف المتداخلة بل مع بقاء المغايرة بين الشيئين بالذات وح يكون التعريف مخصوصا بالحلول السرياني ويندفع الاعتراض الثالث ايضا فافهم انتهى وفي توضيحه خفاء لانه يستفاد من كلامه ان التداخل عبارة عن اتحاد الذاتين وليس الامر كذلك بل التداخل الذي يدعى فيه انه مع هو حلول المتحيز بالذات في حيز المتحيز بالذات بحيث يكون الموضع والحجم واحدا لكن مع بقاء الذاتين كما يظهر من تفحص كتب القوم وايضا اذا فرض ان طرف خط حال في طرف خط فحجم الاول داخل الخطين من حيث انهما خطان وهذا التداخل ليس بمحال لان التداخل انما يكون محالا في ذوات المقادير والاجسام والخطان ليس لشيء منهما مقدار وحجم فحجم تداخل الخطين يكون ذاتا هما باقيين ايضا لانه صار ذاتا هما واحدا ولا شك ان الطرف وذا الطرف ليس ذاتا هما واحدة بل ذات الطرف غير ذات ذي الطرف

فلم يتعرض الاعتراض الثاني ولا الثالث ايضا لان مدار دفع الاعتراض الثاني هو الثالث بناء على توضيحه هو ان المدار في ما صار ثانيا واحدة يلزم الخروج عن تعريف الحلول لان المعتبر في الحلول هو كون امرين باقيين يكون بينهما مغايرة بالذات فمتى لم يلزم اتحاد الذاتين المذكورتين لم يلزم الخروج واعلم انه ليس غرض المجيب بما ذكره بل غرضه ان التعريف المذكور ليس تعريفا للهوية الحلول حتى يلزم صدقه على جميع افراد الحلول بل التعريف المذكور لفرد من تلك الهوية وهو الحلول السرياني **قوله** ولان الاشارة الى الخط لا يجب ان يكون منطبقة آه الغرض من هذا الكلام تمهيد مقدمة لدفع اعتراض المعترض وحاصله انه اذا لم يجب انطباق الاشارة على المشار اليه فكيف يتصور كون الاشارة الى ذي الطرف اشارة الى الطرف وبالعكس لكن انطباق الاشارة على المشار اليه غير واجب لما ذكر يقوله بل الاشارة اليه قد يكون امتدادا آه وليس الغرض من هذا الكلام الاشارة الى ان المعترض توهم وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه فرد عليه بقوله لا يجب آه بل هذا الكلام تحقيقي سواء كان المعترض توهم وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه ولا وبما ذكرنا يندفع ما قيل ان فيه حدشة اذ ظاهره يدل على ان المعترض توهم انطباق الاشارة على المشار اليه وليس كذلك بل مدار الايراد عدم اتحاد الاشارة الى الطرف مع الاشارة الى ذي الطرف ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا ويمكن ان يقال ان المعترض وان لم يصرح بوجوب انطباق الاشارة على المشار اليه لكن اعتراضه انما يكون له صورة على تقدير وجوب انطباق الاشارة على المشار اليه لانه لو لم يجب لم يكن لاعتراضه صورة فكان المعترض توهم وجوب انطباق الاشارة وبعد ذلك اعترض على هذا فالباعث على ذلك الاعتراض انما هو ذلك التوهم فاشار بقوله فان الاشارة الى الخط لا يجب آه الى دفعه فظهر ان مدار الاعتراض انما هو ذلك التوهم ومدار دفعه انما هو ازالة ذلك التوهم فليس في كلام المجيب خدشة اصلا **قوله** فيكون امتدادا خطيا اعلم ان الاشارة الحسية هي تعيين المحسوس من بين المحسوسات والاشارة العقلية هي تعيين المعقول من بين المعقولات والاشارة المطلقة هي تعيين المعلوم من بين المعلومات فالامتداد الخطي او السطحي او الجسمي ليس عين الاشارة الحسية بل كل واحد منه انما هو لبيان كيفية الاشارة الحسية ففي العبارة مسامحة والمدعى واضح **قوله** ويمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث آه اعلم ان المعرف عرف الحلول بانه اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وانظر ان هذا التعريف للحلول وقد دل بمنطوقه على انه يعتبر في الحلول الاصطلاحي امران احدهما الاختصاص بين المحال والمحل الاصطلاحيين وثانيهما كون ذلك الاختصاص بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر لانه يكفي في الحلول الاصطلاحي مجرد اتحاد الاشارة فالمعترض توهم انه يكفي في الحلول الاصطلاحي مجرد اتحاد الاشارة فاعترض بانه يلزم ان يكون الاطراف المتداخلة بعضها حالا في بعض وهذا التوهم ساقط لانه

لانه يكون في الحلول الاصطلاحي مجرد الاتحاد في الاشارة بل لا بد من اختصاص احدهما بالآخر فالمراد من ذلك
الاختصاص هو الاختصاص الناشئ بالمعنى الذي ذكرنا سابقا ولا شك ان الاختصاص الناشئ بالمعنى
الذي مر ذكره لا يوجد في الاطراف المتداخلة بالقياس بعضها الى بعض وما ذكرنا ظهر انه كان يحتاج الى ارتكاب
تكلف اصلا في دفع الاعتراض الثالث وحكم الشارح بارتكاب التكلف تكلف بل تعسف لانك قد عرفت ان المعرف
المذكور للحلول وافٍ لدفع الاعتراض الثالث ولا حاجة الى ارتكاب تكلف اصلا في دفعه وما ذكره في الحاشيتين
بقوله وان كان هذا الجواب تكلفا اذ فظ انه اراد الاختصاص المترقي الى حد الاتحاد لكن لا يلزم صدقه على الاطراف
المتداخلة لان المعرف اراد الاختصاص المترقي الى حد الاتحاد فلا بد في الحلول من امرين احدهما الاختصاص
وثانيهما كون ذلك الاختصاص ترقيا الى حد الاتحاد في الاشارة وانظر ان الاختصاص اتصف بالمعنى المذكور
متصف بين الاطراف المتداخلة بالقياس بعضها الى بعض فلا يصدق على الاطراف المتداخلة نعم لو اكتفى المعرف
في تعريف الحلول بمجرد الاشارة لكان الاعتراض واردا **قوله** اقول فيه نظر آه يمكن ان يقال ان هذا النظر انما
يتوجه على تقدير كون المراد من حصول شيء في شيء اعم من ان يكون على وجه يكون بينهما علاقة اقترانية او لا
اما اذا كان المراد منه الحصول الذي يكون على علاقة اقترانية كما في حصول اعراض الاجسام بالقياس
اليها فلا يتوجه اصلا لان للموجه ان يقول مراد المعرف من حصول شيء في شيء الحصول الذي يكون مع علاقة
اقترانية كما في اعراض الاجسام بالقياس اليها والقرينة على ذلك المراد التمثيل الذي ذكره المعرف
بقوله كما في حلول الاعراض في الاجسام او كحلول العلوم في المجردات واعلم انه نقل عن الشارح حاشية
في هذا المقام وهو قوله وفيه ايضا لانا نمنع ان المجردات بحيث لو كانت مشارا اليها بالحس لكانت الاشارة اليها
عين الاشارة الى اعراضها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا المنع مكابرة لانه على تقدير كون المجردات محسوسة
يكون اعراضها الحالة فيها كالاعراض الحالة في الجسم ولا شك ان الاشارة الى المجرد حينئذ يكون عين الاشارة
الى اعراضها الحالة فيها كما ان الاشارة الى الجسم يكون عين الاشارة الى اعراضه وبالعكس **قوله** للانطباق
عليه آه واعترض عليه غياث المدققين في شرحه للهيا كل بانه لو كانت الاشارة الى كل من المكان والمتمكن
عين الاشارة الى الآخر يلزم ان يكون الاشارة الى السطح من الارض اشارة الى السطح المحدب للفلك الاعظم
وليس كذلك وبيان الملازمة ان الاشارة الى السطح الظاهر من الارض اشارة الى السطح الباطن من الهواء
الذي هو للارض لانطباقه عليه والا شارة اليه اشارة الى جسم الهواء لكونه حالا في الهواء وهكذا واجيب
بان المعتبر ان الاشارة الى كل من المكان والمتمكن بالذات اشارة الى الآخر بالعرض وكون الاشارة
الى المتمكن بالعرض مسلم لا بد له من بيان فالملازمة محل كلام والتلخيص يلزم ان يقال ان اراد بقوله والاشارة اليه

اشارة الى جسم الهواء ان الاشارة بالذات الى السطح الباطن للهواء اشارة الى جسم الهواء بالعرض فهو مسلم
لكن المفروض ليس الا اشارة واحدة بالذات وهي الاشارة الى السطح الباطن من الارض وصاحب
الشبهة يدعي ان هذه الاشارة بالذات التي تكون الى السطح الباطن من الارض تكون اشارة الى السطح المحدب
من الفلك الاعظم لان الاشارة بالذات الى السطح الباطن للهواء تكون اشارة بالعرض الى جسم الهواء لان
هذا ليس محل النزاع وان اراد ان الاشارة بالعرض الى السطح الباطن للهواء اشارة بالعرض الى جسم الهواء
فهو غير مسلم لان الاشارة المرئية ليست الا الاشارة بالذات دون الاشارة بالعرض **قوله** ويرد عليه
ويمكن ان يجاب عنه بان مراده ليس تعريف ماهية الحلول حتى يلزم صدقه على جميع انواع الحلول وافراده بل مراده
تعريف نوع واحد من الحلول وهو الحلول السرياني وقد اجيب بوجه آخر وهو ان الحلول السرياني قسمان احدهما
تحقيقي كحلول السواد في الجسم وثانيهما تقديري كالاضافات القايمة بالاجسام فانه يمكن ان يقال ان سريان
الاضافات في محالها تقديري **قوله** اقول وبحث آه قد اعطيناك سابقا ما يكون دافعا لهذا البحث لانا حققنا
معنى الاختصاص الناعت وبعد الوقوف على معنى الاختصاص لا محال لهذا البحث اصلا ولا يخفى عليك ان هذا
البحث هو البحث الذي ذكرناه سابقا حيث قلنا وبهذا التحقيق اندفع الاعتراض المذكور رغما بيانى الباب ان
الشك المشهور على الوجه الذي ذكرنا واضح وعلى الوجه الذي ذكره الشارح غير واضح كما لا يخفى ويعجب
من الشارح ان بعد اعترافه برجوع التعريف الثاني للحلول حيث قال ويرجع الى هذا ما قيل آه كيف تيسر له
هذا البحث لان المعرف لما قال كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان فلم يبق لهذا البحث
مجال **قوله** لكنهم يكتفون آه توهم الشارح ان مجرد الاختصاص الناعت لا يكفي في الحلول وهذا التوهم مبني
على عدم فهم معنى الاختصاص الناعت لان من فهم معنى الاختصاص الناعت على الوجه الذي حققناه فلا يخفى
انه انما يجزم بكفاية الاختصاص الناعت في الحلول فكان معنى الاختصاص الناعت للحلول لم يحصل في ذهن الشارح
ولذا وقع في الاغلاط الفاحشة **قوله** كما هو عند الحس يعني ان بعض الاجسام البسيطة كالماء والنار يكون
الاتصال له ثانيا بحسب الحس ولذا قال المتكلمون ان شيا من الاجسام لا يكون متصلا في نفسه بل يكون
متصلا بحسب الحس فقط فالاتصال الحسي ثابت بلا نزاع اما الاتصال بحسب الواقع ونفس الامر فمشتبه تلا حسام
كالماء والنار يحتاج الى برهان ولهذا قال كما هو عند الحس يعني كما انه متصل بحسب الحس كذلك متصل بحسب
الواقع ايضا بالبرهان الذي ذكره المصنف ويحتمل ان يكون قوله كما هو عند الحس قيدا للقبول لا للانفكاك
وحاصل الكلام ح عنده ان المراد بقابل الانفكاك ما يكون قابلا للانفكاك بحسب الحس لا ما هو قابل
للانفكاك بحسب الواقع لان القابل للانفكاك بحسب الواقع لا يصح ان يكون متصلا في ذاته لانه بسبب

الانفكاك بعدم المتصل ولا يجامع الانفكاك بل المجامع للانفكاك والانفصال في الواقع انما هو الجسم
المتصل فيكون الجسم المتصل قابلا للانفصال والانفكاك بحسب الحس فقط لا بحسب الواقع ايضا **قوله**
فلم يكن اجزاءها اجساما فيه اقول توهم انه ان لزوم الجزء محتاج الى الترديد المذكور وليس كذلك فظهر ان
قوله والا اى وان لم يكن الاجسام يرجع الى السلب الكلى اذ سلب العام سلب لجميع افراده فلم يتحقق جسم متصل في
الواقع وهو مستلزم لموجود الجزء وذلك ظاهر فلاحظ ابقاء المتن على حاله انتهى وفيه نظر لان بعض الاجسام
قضية موجبة جزئية واذا اورد عليها السلب المفهوم من قول المص والا تصير سالبة جزئية والسلب الجزئى لا
يستلزم السلب الكلى بل السلب الجزئى اعم من السلب الكلى لان السلب الجزئى يصدق مع الايجاب الجزئى
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان انسانا نعم لو كان المراد بلم يكن بعض الاجسام نفى الوجود
فى نفسه لكان يلزم من نفى وجود العام نفى وجود الخاص وليس كذلك بل المراد نفى الوجود الرابطى وهو وجود
الاتصال ومن نفى الوجود الرابطى عن العام لا يلزم نفى الوجود الرابطى عن الخاص لجواز ان يكون لخصوصية
الخاص دخل فى ثبوت الوجود الرابطى ويمكن ان يقال ان قول المص والا يكون معناه ان قولنا بعض الاجسام
متصل يجب ان يكون صادقا لانه لو لم يصدق تلك القضية الموجبة الجزئية لوجب ان يصدق نقيضها وهو لا شئ
من الاجسام بمتصل فح يلزم الجزء وما فى حكمه وهو باطل ولا يحتاج الى الترديد الذى ذكره الشارح **قوله** بل المراد انه لا ينتهى
فى الانقسام آه شك مشهور وهو انا ننقل الكلام الى جميع اجزاء الجسم فنقول كلما يمكن ان يخرج من القوة
الى الفعل من اجزاء الجسم القابل للانقسام بلا نهاية لا يخلو اما ان يكون متناهيا او غير متناهيا فان كانت
متناهية يلزم ان يقف عند حد لا يقبل الانقسام بعده فيلزم الجزء وان كانت غير متناهية يلزم كون الجسم
الواحد المتناهى المقدار غير متناهى المقدار لان لكل جزء جزء مقداريا فيلزم اجتماع المقدارات الغير المتناهية
ومن اجتماع المقدار الغير المتناهى يحصل المقدار الغير المتناهى فيلزم ان لا يمكن للجسم قطع المسافة
فى زمان متناه لان قطع الكل موقوف على قطع النصف وقطع النصف موقوف على قطع نصف النصف وهكذا
ويمكن ان يجاب عنه بانه ان اريد بما يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل كل واحد واحد دون المجموع حتى
المجموع فنختار انه غير متناه ولا يلزم وجود الجسم الغير المتناهى فى الخارج لانه يجوز ان يخرج كل واحد واحد من
القوة الى الفعل ولا يخرج المجموع من القوة الى الفعل وخروج الجسم الغير المتناهى المقدار انما يلزم على
تقدير ان يخرج المجموع من حيث المجموع من القوة الى الفعل وان اريد بما يمكن ان يخرج من القوة
الى الفعل الاقسام التى يكون مجموعها من حيث المجموع ممكنا فنختار انها متناهية ولا يلزم ح انتهاء القسمة
لان انتهاء القسمة انما يلزم اذا كان كل واحد من الاقسام ايضا متناهيا وليس فليس فان قيل الحادث بعد

التقسيم في الجسم المتصل الواحد انما هو وصف الجزئية لذوات الاجزاء وانما ذوات الاجزاء فقد كانت موجودة قبل
التقسيم بالفعل فنقول ان ذوات تلك الاجزاء موجودة في الجسم المتصل الواحد قبل التقسيم وتلك الذوات غير متناهية
بالمحال فيلزم ان لا يقطع الجسم المشتمل على تلك الذوات الغير المتناهية المسافة في زمان متناه لان قطع تلك
الذوات موقوف على قطع النصف وقطع النصف موقوف على قطع نصف النصف وهكذا وايضا لكل واحد من
تلك الذوات مقدار بالمحالة فاذا كانت الذوات غير متناهية يكون المقدارات الحاصلة لها ايضا غير متناهية فيلزم
ان يكون الجسم المشتمل على تلك الذوات الغير المتناهي غير متناه المقدار والحال انه متناهي المقدار قلت الجسم الواحد المتصل
قبل التقسيم لا يكون الا ذاتا واحدة فقط غاية ما في الباب انه يجوز ان يطرء عليه التقسيم والانفصال وبعد الانفصال
يحصل ذاتان وبتقدم ذات الاولى فبعد التقسيم والانفصال يحدث الذات ايضا لانه قد كانت الذاتان موجودتين
قبل التقسيم والانفصال والحادث بعد التقسيم والانفصال انما هو وصف الجزئية فقط كما زعمه المعترض ان القائلين
باثبات الهيولى يقولون بانعدام الجسم بعد التقسيم وحدوث جسمين آخرين من كتم العدم والامر المشترك بين المعدوم و
الحادث هو الهيولى واما القائلون بنفي الهيولى فالجسم الواحد المتصل عندهم لا يعدم بطريان الانفصال بل يكون
باقيا بشخصه في حال الاتصال والانفصال فلا يكون هناك الا ذات واحدة فقط عندهم ولا يكون هناك ذوات
حتى يرد عليهم ان ذوات تلك الاجزاء غير متناهية الى آخر الكلام قائل **قوله** وهذا البحث لم يقع في
محله لان المصنف قد ذكر لاثبات الهيولى مقدمتين الاولى انه يلزم اما ان يكون الجسم متصلا والثانية ان ذلك الجسم
المتصل يطرء عليه الانفصال وبعد طرء الانفصال يعدم الجسم الاول ويحدث هويتان اخريان فالمقدمة
الثانية يسعى ذكرها في كلام المصنف والبحث الذي ذكره الشارح انما يناسب تلك المقدمة الثانية دون الاولى
والمصنف انما سوق بعد المقدمة الاولى والبحث الذي ذكره الشارح لا يناسبها **قوله** اقول فيه بحث آه يمكن
ان يقال في دفع هذا البحث ان المستدل في التقرير الجامع لما ابطل كون الصورة الجسمية قابلة بذاتها لزم ان
يكون قابليتها بالغير لان الموجود في الخارج اما ان يكون قائما بذاته او قائما بالغير فاثبات الهيولى لزم من نفي القيام بالذات لا من
قوله واذا كان آه لان هذا مع قوله فيكون من تقريبات ما سبق نعم يتوجه عليه ان ما ثبت من التقرير الجامع هو انه لو كان
حقيقة هي الصورة الجسمية فقط على ما ذهب اليه الاشراقيون يلزم انعدام الجسم بالمرة حين طريان الانفصال عليه
فلا بد ان يكون في الجسم جزء اخر يكون مشتركا بين المعدوم والحادث ولئلا يلزم انعدام الجسم بالمرة على
ما ذهب اليه المشاؤون فيكون الجسم المطلق مركبا من جزئين لكن لم يلزم ان يكون احدهما حالا في الآخر
كما هو المطلوب لجواز ان يكون الجسم المطلق مركبا من جزئين يكون كل واحد منهما قابلا بذاته وهذا يكفي في عدم لزوم انعدام
الجسم بالمرة حين طرء الانفصال عليه ووجه انه قد تقرر في مكانه ان المركب الحقيقي لا يحصل بدون افتقار البعض

الاجزاء الى بعض والجسم المطلق مركب حقيقي فيجب ان يكون احد الجزئين له محتاجا الى الآخر واذا كان كل واحد منهما فانيا بذاته لا يتصور الافتقار وبالجملة الجزء الصوري يعني الصورة الجسمية مفتقر الى الجزء المادي وهو الهيولى وحال فيه كما هو المقرر وكلام المستدل عليه هذا غاية توجيه المقام فانظر الى اطراف الكلام فعليك بالتأمل قوله فيه نظر لانه لا يلزم على تقدير عدم الفناء الذاتي الافتقار الذاتي لاحتمال ان يكون الشيء غنيا بذاته عن المحل ولا محتاجا اليه بذاته بل يعرض كل منهما اه كان المعترض توهم ان الغنى الذاتي والحاجة الذاتية امران وجوديان يجوز انفكاك الشيء عنهما كالسواد والبياض العارضين للجسم فان الجسم لذاته لا يكون اسود ولا ابيض بل يعرض كل منهما للجسم عن علة وهو توهم فاسد لان الكلام في الحاجة الذاتية والغنى الذاتي ولا معنى لعروض الحاجة الذاتية والغنى الذاتي عن علة لان الامر الذي يعرض الشيء بالنظر الى الذات لا معنى لعروضه له عن علة فان قيل مراد المصنف بالحاجة الذاتية والغنى الذاتي يعرضان الشيء عن علة بل المراد الحاجة المطلقة والغنى المطلق لان الحاجة الذاتية اخص من الحاجة المطلقة والغنى الذاتي اخص من الغنى المطلق واذا كان المفيد مذكورا كان المطلق مذكورا ايضا في ضمنه فالمراد الحاجة المطلقة للشيء تكون متحققة في ضمن الحاجة بالغير وكذا المراد الغنى المطلق الذاتي يكون متحققا في ضمن الغنى بالغير قلنا ليس الكلام في الحاجة المطلقة ولا في الحاجة بالغير وكذا ليس الكلام في الغنى المطلق والغنى بالغير بل انما الكلام في الحاجة الذاتية والغنى بالذات ولا شك في كونهما عارضين عن علة واعلم انه لا واسطة بين الغنى الذاتي والحاجة الذاتية على ما يستفاد من كلام شارح المواقف لانهما ليسا من قبيل السواد والبياض حتى يصح خلو شيء منهما بل كل امر اذا قيس الى امر فلا بد ان يكون بالقياس الى ذلك الامر الآخر محتاجا بالذات او غنيا بالذات على انا نقول ذلك الامر بالقياس الى الامر الآخر اذا لوحظ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه فلا يخلو اما ان يكون ذاته محتاجا الى ذلك الامر او لا فهذا ترديد بين الايجاب والسلب ولا واسطة بينهما فان كان الاول فهو يكون محتاجا بالذات وان كان الثاني يكون غنيا بالذات لانه اذا لم يكن له علاقة افتقارية بالقياس الى ذلك الامر فلا يكون ذاته بذاته محتاجة الى ذلك الامر فكل ذاتين لا علاقة افتقارية بينهما يكون كل واحدة منهما بالنظر الى ذاتها غنيا عن الآخر وبالجملة تحقق الشيء السلبي لا يكون الا في ضمن الغنى الذاتي وكذا الحال اذا قيس كل امر اذا قيس الى امر فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه غنيا بالذات عن ذلك الآخر او لا فان الشيء السلبي يتحقق في ضمن الحاجة بالذات كما يعلم من البيان الذي مر مبنا مشروحا وبما حررنا ظهر اندفاع ما اورده الشارح بقوله اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغني بذاته آه كما لا يخفى على المنصف قوله هذا الحكم موقوف آه ان اشتهر بين ان تكون من الواصلين الى تحقيق المقام فالسمع شهيدا على ما تقرر من الكلام فاعلم ان حاصل البرهان المذكور على اثبات الهيولى هو ان الجسم الذي اشتهر اليه الاجسام وكان متصلا بنعدم بطرء الانفصال فلو لم يكن في ذلك الجسم جزء لا يتجزأ آخر يلزم العدام الجسم بالمرة وهو ممنوع فيلزم تركب الجسم من الهيولى والصورة وبعد ذلك نعلم الهيولى في جميع الاجسام فبرهانه

ان يقال ان مهية الصورة الجسمية لا يمكن ان تشخص بدون الهيولى فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى باعتبار التشخص
لانها لو لم تكن الصورة محتاجة الى الهيولى باعتبار التشخص صارت متشخصة بدون الهيولى فيطرد عليها الانفصال ويلزم
المحاذير وهو ممنوع فثبت انه يمتنع تشخص الصورة بدون الهيولى سواء كانت الصورة الجسمية مهية نوعية او جنسية لان الدليل
من البرهان هو امتناع تشخص الصورة بدون الهيولى فتكون مهية الصورة الجسمية من حيث التشخص محتاجة الى الهيولى
ولا حاجة في اثبات التعميم المذكور الى اثبات ان الصورة الجسمية مهية نوعية لان هذا البرهان تام على جميع التقادير
سواء كانت الصورة الجسمية طبيعة نوعية او طبيعة جنسية وانما قلنا ان طبيعة الصورة انما يحتاج الى الهيولى باعتبار
التشخص لا باعتبار ذاتها من حيث هي هي لانه قد تقرر ان طبيعة الصورة شريكة لعلة الهيولى فلو احتاجت الى الهيولى
لزم تقدم الشيء على نفسه وبالجملة من تامل مما ذكرنا في بحث التلازم بين الهيولى والصورة حيث قالوا ان الصورة
مفتقرة الى الهيولى في التشخص والهيولى محتاجة اليها في الوجود ظهر عليه ما ذكرنا في برهان تعميم الهيولى في الاجسام
كلها هو الحق الحقيق بالنصب واما اثبات ان الصورة الجسمية مهية نوعية فليس يتوقف عليه التعميم المذكور بل لبيان ان وجود
الصورة الجسمية في الخارج ليس له حالة منتظرة سوى التشخص لانها تحتاج الى ما يقوم بالفصول اولا ثم تشخص ثانيا
وتوجد في الخارج كما هو شان الطبايع الجنسية **قوله** لجواز ان يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي اعلم ان
ضابطة معرفة كون الكل مخالفا للكل الافرادي في بعض المواضع وكون حكم الكل المجموعي لا يكون مخالفا للكل الافرادي
في بعض آخر هو انه يكون حكم الكل المجموعي والافرادي واحدا هي انه لو حكم على الفرد على جميع تقادير وجوده اي سواء
كان معه فرد اخر او لم يكن فحكم الكل المجموعي والكل الافرادي واحد ولا تفاوت في الحكم بين الكل الافرادي والكل المجموعي مثلا اذا قلنا هذا الفرد من الممكن
محتاج الى العلة فبقي هذه الصورة لا يختلف الحكم سواء اخذ معه فرد آخر من الممكن او لا فحكم الكل الافرادي والمجموعي واحد
وانما حكم على الفرد على بعض تقادير وجوده دون بعض فيختلف حكم الكل المجموعي والافرادي كقولنا كل انسان شيعه
هذا الرغيف وشيعه هذا الدار فان حكم الكل المجموعي يخالف الكل الافرادي اذا عرفت هذا فنقول المقدمة انا نعلم
ان كل جملة من الزيادات سواء كانت معها جملة اخرى من الزيادات او لا يكون في بعد النهية والا يلزم التناهي
ولا دخل في هذا الحكم لخصوصية جملة دون جملة لان الحكم يكون جملة معينة مثلا في بعد يكون على جميع تقادير وجوده
سواء كانت معها جملة اخرى ام لا وبالجملة بناء على فرض الخطوط على النهج المذكور لا بد ان يكون كل جملة موجودة
سواء اعتبرت معها جملة اخرى ام لا في بعد يكون ذلك البعد محصورا بين حاصرين ولما كان الحكم المذكور على جميع
تقادير وجود تلك الجملة فلا تفاوت بين حكم الكل الافرادي والكل المجموعي فلا بد ان يكون الكل المجموعي ايضا موجودا في بعد يكون محصورا
بين حاصرين فيلزم ان يكون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو الخلف فان قيل بناء على كونه محصورا بين حاصرين
يلزم ان يكون متناهيا قلنا انه لا يكون غير متناه لانه محصور بين حاصرين وكل محصور بين حاصرين فهو متناه

قلت انا نختار متناه فبطل قولكم انه غير متناه قلنا ما ذكرتم لا يضرنا لانا اثبتنا اولا ان مدد الزيادات غير متناه بالفعل واثبتنا بعد ذلك ان كل جملة من الزيادات موجودة في بعد واثبتنا ايضا انه لا تفاوت في ذلك بين الكل المجموعي والكل الافرادي فيلزم عليكم وجود زيادات غير متناهية في بعد مع كون ذلك البعد محصورا بين حاصرين فلزم كون ذلك البعد غير متناه لما قلنا ومتناه ايضا لما قلتم فلزم كون بعد واحد معين متناهيا وغير متناه وهو محال فلزم ذلك المحال على تقدير وجود جسم غير متناه لازم غير مختلف فما ذكرتم يكون لنا لا علينا وبما علمناك علم وجه اندفاع ما قيل ان مجموع الزيادات الغير المتناهية لا يمكن ان يكون في بعد والا يلزم ان يكون ذلك البعد هو آخر الابعاد فلزم التناهي لانك عرفت انه لا تفاوت في الحكم بين الكل المجموعي والكل الافرادي فلا بد ان يكون المجموع ايضا في بعد لما ذكرنا من لزوم وجود المجموع في بعد ولما ذكر المعترض لزم ان يكون آخر الابعاد وهو التناهي وعدم التناهي فيكون المفسدة اشد وكون المفسدة اشد لا يضر المستدل بل ينفعه لانه بصدد اثبات المفسدة وكلما كانت المفسدة اشد يكون جانب الاستدلال اقوى **قوله** وقد يقال الخ اقول قد يقال التزايد على سبيل التناقص لا يفيد كما قاله المحقق الدواني في الحاشية القديمة في بحث الجوهر ومحصل كلامه انه فرق بين الاقسام المتداخلة والاقسام الغير المتداخلة فالاقسام المتداخلة وان كانت اقساما غير متناهية لا يحصل من مجموعها غير متناه لان الذراع اذا نصفناه ونصفنا نصفه وهكذا الى غير النهاية فانه لا يحصل من مجموع تلك الاقسام المتداخلة الغير المتناهية الا الذراع لان مقدار كل واحد منها يكون مقدارا داخلا في مقدار آخر لانه مقدار برأسه مثلا مقدار نصف النصف داخل في مقدار النصف ومقدار نصف نصف النصف داخل في مقدار نصف النصف وهكذا فلم يحصل مقدار جديد حتى يحصل مقدارات غير متناهية ولان الشيء اذا انحل وانفصل الى اجزائه لا بد ان يكون تلك الاجزاء المنفصلة اذا فرض اجتماعها يكون ذلك الشيء شيئا مثلا اذا حللنا السكنجبين الى الخل والماء والعسل فاذا فرض اجتماعها فلا بد ان يكون السكنجبين لا امرا غيره فلك لا بد ان يصير الذراع اذا فرض اجتماع اجزائه ذراعا لا مقدارا آخر كبيرا من الذراع واما اذا كانت الاقسام المقدارية الغير المتناهية غير متداخلة فيحصل من اجتماعها مقدار غير متناه لان مقدار كل واحد من الاقسام الغير المتداخلة لا يكون داخلا في مقدار آخر بل كل واحد منها مقدار على حدة فاذا اجتمعت تلك المقدارات الغير المتناهية يحصل منها مقدار غير متناه فالتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لان الاقسام الحاصلة في التزايد على سبيل التناقص اقسام متداخلة وقد انه لا يحصل من الاقسام الغير المتناهية على سبيل التناقص غير متناه بخلاف التزايد على سبيل التصاعدي او التزايد فان الاقسام الحاصلة في تينك الصورتين لما لا يكون متداخلة يحصل من المجموع غير متناه والحق انه لما كانت الاقسام امورا متفاصلة متغيرة في الخارج فلكل واحد منها مقدار خاص ولا تفاوت في ذلك بين الاقسام المتداخلة

والاقسام الغير المتداخلة تعم من الاقسام المتداخلة والغير المتداخلة فرق من وجه آخر هو ان كل قسم من الاقسام
المتداخلة كان جزء لمقدار اخر قبل الانفصال والتمييز بخلاف الاقسام الغير المتداخلة فانها ليست لك
والعقل الصريح يحكم بانه اذا كان في الخارج جزء مقدار غير منجمة غير متناهية بالفعل فمن اجتماع تلك الاجزاء
الغير المتناهية يحصل مقدار غير متناهية بلا شبهة واما حديث انحلال المركب الى اجزائه فمقبول لو فرضنا
ان المركبين اذا انحل الى اجزاء غير متناهية بالفعل فمن اجتماع تلك الاجزاء يجب ان يحصل مركبين مركب
من الاجزاء الغير المتناهية ومركب من اجزاء متناهية فلك ان تقول لو فرضنا ان الذراع اذا انحل
الى اجزائه مقدارية غير متناهية بالفعل فلا بد ان يحصل من اجتماعها ذراع مستانف من الاجزاء الغير المتناهية
بالفعل اذ ذراع يكون المحل متابقا من الاجزاء المتناهية لان تلك الاجزاء اجزاء لذلك الكل فيلزم الخ
وهو كون الذراع مشتملا على اجزاء مقدارية غير متناهية بالفعل مع كون مقداره متناهيا وهذا الخ اشارة
من فرض انحلاله الى الاجزاء المقدارية الغير المتناهية **قوله** وكانه مبني على ما اشتهر فيما بين المتاخرين من
الحكماء ذهبوا الى ان الواجب تعم اوجد العقل الاول ثم العقل الثاني اوجد العقل الثالث وهكذا الى العقل
العاشر الذي هو العقل الفعال وهو اوجد الهيولى العنصرية والصور والاعراض والنفوس وهو كذب واقوال
عليهم لانهم صرحوا بان مفيض الوجود لا يكون الا واجب الوجود والمحقق الطوسي في شرح الاشارات بعد نقل اعتراض
ابي البركات البغدادي على الحكماء وذلك الاعتراض هو ان الحكماء ينسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة
الى المتوسطة والمتوسط الى العالية والواجب ان ينسب جميع المعلولات الى الواجب تعم لا ان ينسب بعضها
الى بعض نفي كلام الحكماء تناقض لانهم تارة يقولون ان علة الوجود مطلقا يكون الا واجب الوجود وتارة ينسبون الوجود
الى غيره تعم هذا هو محض اعتراض ابي البركات وتشنيع على الحكماء ثم في جواب ذلك الاعتراض وهذه مواخذة نسبة
المواخذة اللفظية فان الكل يتفقون على صدور الكل منه تعم وان الوجود معلول مطلقا فان تساهلوا في تعليمهم
واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والى الشروط وغير ذلك لا يكون ذلك
منافيا لما ابنوا واسسوا عليه مسائلهم انتهى بالفاظه وهذا صريح فيما ذكرنا وبذلك اندفع ايضا ما ذكره الشارح بقوله
على انهم متنزلون في تلك القاعدة الخ ووجه الدفع انه لو اسندوا وجودا معلولا الى غير العقل الفعال لا يكون
هذا الاسناد الا من قبيل الاسناد الى الشروط والعلل الاتفاقية وبالجملة مفيض الوجود مطلقا عند الحكماء
لا يكون الا الواجب وما عداه جل شانه لا يكون الا شروطا وروابط فالعقل الاول شرط لفيضان
الوجود عن الواجب على العقل الثاني والعقل الثاني شرط لفيضان الوجود منه تعم على العقل الثالث وهكذا
الى العقل الفعال والعقل الفعال شرط لفيضان الهيولى العنصرية والصور والاعراض والنفوس واسناد

اسناد هیولی العنصریة والصور والاعراض الی المثل الفعل من قبیل الاسناد الی الشروط لا الی المفیض
علی ما نقلنا سابقا **قوله** الکلام لا ینبغی عن اضطراب اه اقول یمکن توجیه کلام المصنف بحیث لا یتوجه علیه الاضطراب
بان یقال ان الهیولی علی تقدیر تجردها لا یخلو اما ان یکون ذات وضع بالذات فیلزم ان یکون الهیولی جسما لان
الهیولی جوهر وکل جوهر ذی وضع بالذات یکون منقسما فی الجهات الثلث لامحالة والجوهر المنقسم فی الجهات
الثلث هو الجسم واما ان یکون ذات وضع فی الجملة فح لا یجوز ان یکون فی مکان اصلا اذ وضع فی الجملة لا یکون
الا امکانیا فاما ان یکون فی جمیع الامکنة او فی بعضها وکلاهما باطلان لما سیذکره المصنف واما ان لا یکون ذات وضع
اصلا بالذات ولا بالعرض فبعد متاخمة الصورة یحصل لها الوضع وبعد حصول الوضع لا یجوز ان یکون فی مکان
لما مر فبقی اما ان یکون فی جمیع الامکنة او فی بعضها وکلاهما باطلان لما سیجی فی کلام المصنف انه قد عرفت
ان المقصود بالوضع فی کلام المصنف ذات الوضع بالذات وبعدم الوضع عدم الوضع بالذات ولما کان دلیل بطلان الاحتمال الثانی ذکره
المصنف بعینه ودلیل بطلان احتمال الوضع فی الجملة لم یتعرض المصنف لاحتمال الوضع فی الجملة صریحا بل اکتفی بذکر الدلیل الذی
یبطله فلم یلزم قوت شیء من الاحتمالات من المصنف لان ما ذکره صریحا ابطله واما ما لم یذکره لکن ذکر دلیلا مبطلا له فلا
اضطراب فی کلام المصنف لانها لو تجردت عن الصورت اه فان قیل یمکن اجراء هذا الدلیل علی عدم جواز تجرد الصورة عن
الهیولی فلم خصص المصنف بعدم جواز تجرد الهیولی عن الصورة قلت الصورة الجسمیة لما کانت جوهرا منبسطا فی الجهات الثلث
لانها الجسم فی بادی الرای فیجب ان یکون ذات وضع بالذات فلا یتصور الترديد فی شانها بان یقال لو تجردت عن
الهیولی فاما ان یکون ذات وضع بالذات او لا یکون اه بقی شیء وهو ان هذا الدلیل وانما یکون اجزاءه بتمامه
علی عدم جواز تجرد الصورة عن الهیولی لکن مع الاختصار التام یمکن الاجزاء المذکور بان یقال ان الصورة ذات وضع بالذات
فلو تجردت عن الهیولی فاما ان لا یحصل فی حیز اصلا او یحصل فی جمیع الاحیاز او یحصل فی بعضها دون بعض والکل باطل لما ستذکره
فی المصنف **قوله** فان الشمعة المشخصة المغیبة اه التناهی والتشکل قسمان احدهما ما یکون تابعا للمرتبة المساحیة من المقدار والثانی
ما لا یکون کذلک فالمکون تابعا لاحاد امتدادات المقدار والقسم الاول لا یمکن زواله وتبدله لانه یتبدل المرتبة المساحیة بالذات وانقصان والتسم
الثانی یمکن زواله مع حفظ المرتبة المساحیة بحالها بان یتبدل قدر احاد الامتدادات مع بقاء المرتبة المساحیة بعینها اذا عرفت هذا فاعلم ان التشکل
والتناهی اللذین یکونان من مشخصات الجسم هو القسم الاول لا الثانی فح لا یمکن ان یقال ان الشمعة الممدودة اذا اکعبت تزول شکلها مع بقاء
بعینها فلا یکون التشکل من مشخصات الجسم لان الذی قد زال لم یکن من مشخصات الجسم والذی کان من مشخصاته
لم یزل **قوله** والحق ان الشکل لیس مشخصا المعنی انه مقید ابهذه بنا مبنی علی ما ذکره سابقا من ان الشخص یجوز بقاءه مع
ورود التشکل عنه کما فی الشمعة الممدودة اذا اکعبت کما عرفت لک الحق فتعرفه **قوله** لاستمرته علی ما هو المشهور اه
بل الاعتراض لما ذکره الشیخ الجدید وهو مدفوع لان الاشراقیین لم یقولوا بالهیولی بل الجواهر عندهم علی ما هو المشهور اه

الجوهر العقل والنفس والجسم بمعنى الصورة الجسمية لان الجسم المطلق عندهم بسيط والمشائين لم يقولوا بالبعد المجرد فالجواهر
عندهم خمسة العقل والنفس والصورة والهيولى والجسم المطلق المركب منها فلم يلزم على المذهبين كون الجواهر ستة **قوله**
فيلزم ان يكون ما ذكره لا يدل آه محصل ما ذكره المصنف هو ان امتياز الخلاء الذى يكون بين الجدارين عن الخلاء الذى يكون بين
المذهبين بالمقادير انما هو بحسب الخارج لان اتصاف احدهما بالزيادة والآخر بالنقصان انما هو بحسب حال الخارج
لا بالعقل يحكم بثبوت مرتبة المساحة لكل واحد منهما فى الخارج كما فى سائر الاجسام المحسوسة ولا تفاوت فى ذلك
الحكم بين الاجسام المحسوسة وبين الخلاءين المذكورين ومن انكره هذا فلا ينكره الا باللسان والصفقة الخارجة وان جاز
ان يكون معدومة فى الخارج لكن يقتضى وجود موصوفها فى الخارج فانكشف لديك بما قررنا ان ما ذكره المصنف على
انه ليس لاثبات الخلاء فى الخارج وان ما ذكره الشارح فى الحاشية بقوله اللهم الا ان يتكلف آه متحمل ايضا واعلم انه يمكن اجراء
البرهان فى ابطال الخلاء الذى يكون فى الجدارين فقط بدون انضمامه الى الخلاء الذى يكون بين المذهبين بان يقال ان
الفراغ المتوهم بين الجدارين يقدر بالنصف والثلث والربع بحسب حال الخارج وما يقدر بالنصف والثلث والربع
بحسب حال الخارج يجب ان يكون موجودا فى الخارج فلا يكون ما فرض خلاء خلاء بل ملاء وكذا القياس فى الفراغ
بين المذهبين وان هذا مسلك شديد لابطال الخلاء فتدبر **قوله** الاول المفهوم من كلام الشيخ هذا وان كان يدفع السؤال
لكن يلزم التدافع بين ما قاله الشيخ وبين ما قاله المحقق الطوسى ويمكن دفع التدافع من كلاميهما بان يقال ان مراد المحقق من قوله
انهما واحدان بان المكان والحيز لبسا متباينين بحيث لا يجوز صدقهما على شىء واحد لا انه يجوز ان يكون شىء واحد تمكن الجسم
عن سائر الاجسام فى الاشارة الحسية وسكانا له ايضا بخلاف المكان والحيز عند القائلين بالحيز لان المكان باصطلاح القائلين
بالحيز هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير وما يعتمد عليه المتمكن فى الخارج يجب ان يكون موجودا فى الخارج فالمكان موجود
فى الخارج عندهم بخلاف الحيز فانه الفراغ المتوهم الذى لم يكن موجودا فى الخارج فلا يصدق المكان والحيز على شىء واحد
عندهم **قوله** قلت هذا وارد آه حاصل ما ذكره المعترض بقوله فان قلت تاثير الفاعل آه لا يمكن مع قطع النظر عن
تاثير الفاعل كون الجسم موجودا فضلا عن ان يكون موجودا فى المكان واذا لم يقطع النظر عن تاثير الفاعل فيجوز كون
الجسم حاصلا فى المكان مستندا الى تاثير الفاعل اى يكون الجسم حاصلا فى المكان بسبب تاثير الفاعل فلم يثبت المكان
بالطبع له وهذا الاعتراض لا خصوصية له بكون المكان بعدا او سطحا لانه مشترك الورود وما ذكره المعترض بقوله فان
الاين من لوازم وجود الجسم مستند للمنع لا استدلال يدل عليه قوله فلا نم انه عند تخلية آه لانه نظر فى المنع فكلام الشارح
ابطال للسند والمنع بحاله وما ذكرنا ظهر ان قول الشارح فلا ان يمنع لا يكون منطبقا على قانون المناظرة لانه منع فى مقابلة
المنع اللهم الا ان يحمل على المنع اللغوى وايضا ما ذكره الشارح انما يكون له وجه لو كان المراد من الاين فى قول المعترض
ان الاين من لوازم وجود الجسم هو المكان بمعنى السطح اما اذا كان المراد من المكان اعم من السطح اى كون الجسم بحيث

یکون له وضع ومحاذات فلا وجه لما ذکره الشارح لان الابن بهذا المعنی لازم لوجود الجسم کالبعد عند القائلین به فالحق فی جواب المعترض بحیث یندفع عنه المنع هو ان یقال الجسم له اعتباران احدهما اخذه من حیث الوجود فی نفسه وثانیهما اخذه من حیث الوجود الرابطی کذلک تاثیر الفاعل له اعتباران احدهما من حیث انه موثر فی وجود الجسم فی نفسه وثانیهما من حیث انه موثر فی الوجود الرابطی للجسم اذا عرفت هذا فنقول ان تاثیر الفاعل یکون من الامور الخارجیة لکن لا مطلقا بالنسبة الی الوجود الرابطی للجسم وهو کون الجسم فی المکان لا بالنسبة الی الوجود فی نفسه ای لا یکون تاثیر الفاعل من الامور الخارجیة بالنسبة الی وجود الجسم فی نفسه حتی یلزم ان لا یکون الجسم موجودا فی نفسه فضلا عن وجوده فی المکان فتاثیر الفاعل انما یکون بالنسبة الیه فی وجود الجسم لا فی وجود الجسم فی المکان لان الجسم کان امرا منبسطا فی الجهات الثلث وما کان منبسطا فی الجهات الثلث یکون شاغلا للحیز بالضرورة بالنظر الی ذاته ولا دخل للغیر فی ذلک کما ان الزوجیة مستندة الی ذات الاربعة والفردیة الی ذات الثلثة ولا دخل لذات الغیر فی ثبوت الزوجیة والفردیة بل مستندان الی ذاتهما فظهر ان الجسم اذا قطع النظر عن الامور الخارجة یکون فی المکان ولما کان الکلام فی المکان المخصوص وکان مکان ما لازما لمهیة الجسم بما هو جسم فکون الجسم فی المکان یکون عن علة وهذه العلة لیست فی الامور الخارجة لانه فرض خلو الجسم عنها ولا الی الامر المشترک کالصورة الجسمیة ومهیة الجسم المطلق فلا بد ان یکون مستندا الی امر داخل فی الجسم وهو الطبیعة وهذا البرهان کما انه یدل علی اثبات المکان الطبعی کذلک یدل علی اثبات الصورة النوعیة **قوله** ولا شک ان طبیعة الجسم آه اعلم ان العارض للشی علی ثلثة اقسام الاول عارض للمهیة من حیث هی وعارض ذهنی وعارض خارجی والبحث فی العلوم عن العوارض الذاتیة لا یجب ان یکون من لوازم المهیة بالقیاس الی موضوع العلم وموضوع المسئلة بل یجب عن العوارض الخارجیة والذهنیة ایضا اذا عرفت هذا فنقول ان تناهی الابعاد وان لم یکن من لوازم المهیة بالقیاس الی الجسم المطلق ولذا لو تصورها جسما غیر متناه فلم یتصور جسما علی ما قال الشیخ لکن یکون من اللوازم الخارجیة بالقیاس الی الجسم بمعنی ان الجسم لو لوحظ من حیث انه موجود فی الخارج یکون التناهی من لوازمه الخارجیة بالقیاس الی الجسم لا من لوازم المهیة غایة ما فی الباب ان یکون لازما غیر بین لان هذا اللازم انما ثبت له فی الخارج بحکم برهان ابطال لا تناهی الابعاد فیکون الشکل الطبعی عارضة للجسم بواسطة تناهی الابعاد الذی یکون مستندا الی الجسم الموجود فی الخارج فلا یکون الشکل الطبعی عارضا للجسم بواسطة امر غریب حتی یلزم ان لا یکون الشکل الطبعی من العوارض الذاتیة **قوله** لکنه لازم من حیث هو آه فیه بحث لان للبعد انما یکون لازما للاجسام بمعنی ان بین البعد والجسم صحابة اتفاقیة لا ان احدهما علة للآخر ویکون احدهما مستندا الی الآخر وهذا القدر لا یکفی فی کون الشی عرضا ذاتیا یبحث عنه فی العلم بل لا بد ان یکون مستندا الی موضوع

الغير او موضوع المستقر بالواسطة او بواسطة مستندة اليه فيكون المكان بمعنى البعد امرا غريبا بالنظر
الى المتمكن كالمكان بمعنى السطح والفرق بين المكان بمعنى السطح والمكان بمعنى البعد هو ان المكان بمعنى
السطح قايم بامر غريب والمكان بمعنى البعد لايكون قايما بامر غريب بل يكون في نفس الامر الغريب
ويمكن ان يقال ان المكان الطبعي هو انه لو خلي الجسم وطبعه لكان ماليا له وحاصلا فيه فيكون المستند الى
الطبعي هو طلب الجسم ذلك المكان وحصوله فيه لانفس المكان لان مقتضى طبع الجسم هو ذلك الطلب و
الحصول وسمي المكان طبعيا باعتبار ان الجسم يطلب الحصول فيه بطبعه ولا فرق في ذلك بين ان يكون
المكان سطحا او بعدا ختم الكلام على كلا التقديرين ويندفع ما اوردنا وما اورده الشارح من ان الخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج آه هذا التعريف للحركة للقدماء الحكماء واعترض عليه ارسطو بان هذا
التعريف للحركة دوري بيان ذلك ان معرفة التدريج موقوف على الزمان لان التدريج هو الحصول لا دفعة
وتحصيل الحصول لا دفعة موقوف على الحصول دفعة والحصول دفعة هو الحصول في الآن والآن هو طرف الزمان
والزمان هو مقدار الحركة فيلزم اخذ الحركة في تعريف الحركة بالآخرة واجاب عنه الشيخ المقتول
في المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات بديهية لان تصور التدريج نظري يتوقف على تصور
الحصول دفعة والحصول دفعة يكون نظريا متوقفا على تصور الآن وتصور الآن نظري ايضا يكون متوقفا على تصور
الزمان نعم الحصول التدريجي موقوف في نفس الامر على نفس الزمان ووجوده في نفس الامر لان التدريج لا ثبوت
له في الواقع بدون الزمان لان تصور التدريج موقوف على تصور الزمان حتى يلزم الفساد المذكور واعلم
ان هذا التعريف للحركة كما ذكرنا كان لقدماء الحكماء وهم لايشترطون المساوات بين المعرف والمعرف فلو صدق
هذا التعريف للحركة على غيره كالصوت مثلا فلا فساد فيه **قوله** وهو الكون والفساد آه فيه مسامحة لان الخروج
بالمعنى المذكور ليس كونا وفسادا اصلا بل يكون كونا ان كان وجود صورة وفسادا ان كان زوال صورة فالاولى
ان يقال وهو الكون والفساد فلانه يحصل للنفس صفات آه يمكن ان يقال ان المراد بالخروج خروج الجسم من
القوة الى الفعل لانه تقرر في مظانه ان الحركة باقسامها مختصة بالجسم ولا توجد في غيره واما الانتقالات الفكرية
للنفس فهي في زمان متعاقبة بتوسط بين كل آنين زمان فبقيد الجسم خرج عن تعريف الحركة غير الجسم فاندفع
ما اورده الشارح **قوله** اما ثانيا فلان الانتقال في الجوهر آه اعلم ان الكون والفساد انما يطلقان في المشهور على
حدوث صورة وزوال اخرى ويطلقان ايضا على الحدوث بعد العدم والعدم بعد الحدوث على ما سيصرح
الشارح في الفلكيات فحينئذ يجوز ان يكون المراد بالكون هو المعنى الثاني لا الاول فلا يتوجه ما ذكره الشارح **قوله** لا
يكون هو قبل ان الوصول اليه فان قيل هذا لا شك في انه لا يتصور كون الجسم في حد قبل ان الوصول اليه

قلت الاداء بالوصول والحصول ومحصل الكلام انه يعتبر في الجسم المتحرك ان يكون بحالة اذا فرض حصوله في حد من حدود المسافة فلابد ان لا يكون قبل ذلك الحصول بالفرض حاصلا فيه وهكذا الحال في كل حد من حدود المسافة والا لم يكن متحركا بل ساكنا **قوله** واذا وصل فقد انقطعت الحركة آه ما ذكر في نفي الحركة القطعية لتمامه يدل على انها لا تكون موجودة بتمامها في اول المسافة ولا في وسطها لكن لا يدل على انها لا تكون موجودة اصلا فيجوز ان يكون تمام تلك الحركة موجودة في تمام المسافة وبعضها في بعضها فقوله فلم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها ان اراد انها لم توجد في تمام المسافة فهو مم وان اراد انها بتمامها لا توجد في بعض المسافة فهو حق لا يغير القابل لوجود الحركة **قوله** واذا وصل فقد انقطعت الحركة ان اراد ان الحركة اذا وصلت الى المنتهى فلم توجد الحركة في المنتهى فهو حق لان المنتهى امر غير منقسم والحركة القطعية منقسم لا بتصور انطباق المنقسم على غير المنقسم وان اريد ان المتحرك اذا وصل الى المنتهى لم يكن الحركة موجودة في المسافة فهو مم **قوله** بحث آه هذا البحث ذكره الشيخ المقتول في المطارحات بعنوان الاستدلال على بطلان الحركة في مقولة الكم وذهب الى نفي الحركة الكمية وقال الحركة الكمية انما هي بالحقيقة حركة آنية اما للاجزاء الخارجية فبالمداخلة واما للاجزاء الحاصلة فبالتطرق ليكمن دخول الاجزاء الخارجية بينها كما في النمو والسمن فانه يتحرك فيه اجزاء خارجية نحو الاجزاء الحاصلة فيحصل لها اتصال جسم لجسم واما في الذبول والهزال فتكون الحركة الآنية بانصبابا الانفصال اي انفصال بعض اجزاء الجسم عن الاجزاء الباقية وذهب الى نفي التخلخل والتكاثف التحقيقيين فرجع التخلخل الى انتفاش اجزاء الجسم وتخلخل الاجزاء اللطيفة في خلالها والتكاثف الى اندماج الاجزاء خروج الجسم الغريب الذي كان في خلالها لكن القول بنفي التخلخل والتكاثف التحقيقيين مشكل **قوله** لان الفارورة ضيقة الرأس والظاهر انه قد خرج بعض الهواء بالمص ولا يصح ان يبقى مكان ذلك الهواء الخارج خاليا لامتناع الخلاء فلابد ان يكون الهواء الباقي شاغلا لذلك المكان بعد ازدياد مقداره ولا يصح ان يقال ان ذلك الازدياد بالانتفاش لان الانتفاش انما يكون بداخلة جسم غريب والمفروض انه لم يدخل جسم غريب، ما ذكرنا يظهر حال التكاثف التحقيقي حاول الكاتبي في شرح الملخص دفع ذلك البحث وقال ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبثها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكاره مكابرة وحاكم السيد الشريف في حاشيته شرح حكمة العين وقال ما محصله انه لو كان اتصال الاجزاء الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يكون المجموع متصلا واحدا فالامر كما قال الكاتبي والا فالامر كما قال الشيخ المقتول ونحن بحث لان بعد تسليم ان المجموع صار متصلا واحدا لا نسلم المطلان انه اذا صار المجموع متصلا واحدا فقد انعدم الجسمان المنفصلان وحدث جسم واحد متصل فلم يحفظ موضوع واحد يتوارد عليه المقدار الكبير و

ولا بعد الا بعبير فقول المشهور كان متصلا واحدا اولا اشارة الى ذلك والشارح الحديد للتجريد بعد ما ذكر
بحث الشيخ المقتول وبحث الكاتبي ومحاكمة شريف المحققين ردد محاكمته كما ذكرنا ثم قال والحق ان
الاجتماع والتسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الاربع يتوارد على شئ واحد
بعينه فان الجسم النامي من مبدء نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه
وكذا الجسم الذابل من مبدء ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينقص منه فان
زيدا الطفل هو بعينه زيد الشباب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة كما كانت في حالة
الطفولية وكذا زيد الشباب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر اعشير الما كانت في حال
الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال انتهى وفيه بحث
لانه ان اراد ان بدن الطفل حال الطفولية هو بعينه البدن الذي يكون في حالة فهو باطل لان بدنه حال
الطفولية جزء بدنه حال الشباب كله فلا يتصور كونه شخصا واحدا والا يلزم جواز كون شخص الجزء عين
شخص الكل وان اراد ان نفسه الناطقة حال الطفولية والشباب فهو حق لان النفس الناطقة من قبيل
المجردات والحركة من قبيل الجسم والمتبدل انما هو البدن لا النفس الناطقة المتعلقة به وكذا الكلام في بدن زيد
حال الشباب وحال الشيخوخة وايضا النمو انما يحصل بداخلة الجسم الغريب الذي هو الجسم الغذائي في اقطار الجسم
المتغذي فذلك الجسم الغريب ان اتصل الجسم الاصلي بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفس الامر وشخصا
واحدا فيها والا فعلى الاول يلزم زوال جسمين وحدوث جسم آخر وانما يتصل به بل يكون متجاورين فلا
حركة في الكم بل الحركة في الاين فقط وكذا الحال في السمن والذبول لانه ان انفصل من المتصل الواحد شئ فيلزم
انعدام المتصل الواحد اذ لا شك ان الكل ينعدم بانعدام الجزء منه وانما ينفصل من المتصل الواحد شئ بل كان
هناك جسمان متجاوزان فيتحرك احدهما الى مكان آخر فهم لا حركة في الكم بل الحركة في الاين فقط وكذا الحال
في السمن والذبول لانه ان انفصل من المتصل الواحد شئ فيلزم انعدام المتصل الواحد اذ لا شك ان الكل
ينعدم بانعدام الجزء منه وانما ينفصل من المتصل الواحد شئ بل كان هناك جسمان متجاوزان فيتحرك احدهما الى
مكان آخر فهم لا حركة في الكم بل الحركة في الاين وكذا الحال في السمن والهزال ولما كان البدن متبدلا آنا فآنا
استدل الحكماء على ان شخص الانسان ليس عبارة عن هيكل المحسوس والا لزم تبدل الانانية في كل آن
وزمان على ما قاله الشيخ المقتول ولو كنت انت هذا البدن او جزء منه لتبدلت انانيتك كل حين ولما دام المجزء
المدرك منك فانت لا يبدنك النفس الناطقة وبالجملة ما ذكره الشارح انما هو من مقدمات تجرد النفس لا من
مقدمات اثبات وقوع الحركة في مقولة الكم ولو انجر الكلام الى الاطناب لكن مع ذلك ينفي الخيال

الزوايا كشفنا هافي حاشيتنا على كتاب لايماضات فارجع اليها **قوله** اقول الظاهر انه يمكن ان يقال مراد المستدل من قوله ان البرد الذي في الماء هو انه اذا كب على الماء برد اوجد البرد الذي في ذلك الماء بردا وتكاثفا علة التكاثف وهي البرد سواء كبت على الماء البارد اولا وفيه شيء لانه لايكون لخصوصية البرد دخل فيما نحن فيه لانه يتحقق التكاثف بدونه ايضا كما اذا كبت على الماء الحار فالحق ان يقال ان الهواء الباقي بعد المص اوجبت تخلخلا ضرورة امتناع الخلاء لانه لو لم تتخلخل لزم الخلاء بعد ما كبت على الماء سواء كان حارا او باردا واذا لم يلزم الخلاء فيعود الهواء المتخلخل الى طبيعته فيلزم التكاثف فيه اما اذا كبت بالبرد البرد الكائن في طبع الماء فهذا البرد موجود في الماء سواء كان باردا او حارا بل وفي نظر الناس الماء ان كان باردا بالطبع لكن اذا صار حارا يكون موجبا لحرارة ما يجاوره وتخلخل ما يجاوره لا برودته وتكاثفه والشاهد على ذلك التجربة **قوله** ويرد عليه ان الفاضل الخ اقول هذا الايراد اورده السيد في حاشيته على شرح حكمة العين في شرح حكمة الموقف ايضا وحاصله انه لافرق بين متعلق المتى والاين في امكان تحقق الانتقال تدريجا ودفعة كما انه يتصور في الاين تحقق الانتقال تدريجا ودفعة كذلك الحال في المتى بلا تفاوت لانه اذا فرض اينان مجاوران بحيث لايكون بينهما الاحد فظ ان الانتقال من احدهما الى الآخر لايكون الا دفعة واذا فرض اينان يكون بينهما اين آخر فظ ان الانتقال من الاين الاول الى الاين الثالث لايكون الا تدريجا لان الانتقال من الاين الاول الى الاين الثالث يتوقف على انقضاء الاين الثاني وهو تدريجا لان الانتقال من الاول الى الثالث الا تدريجا كذا الحال في المتى لانه اذا فرض متى آن مجاور ان بحيث لايكون بينهما الا آن فظ ان الانتقال من احدهما الى الآخر لايكون الا دفعة واذا فرض ان يكون بينهما متى آخر فظ ايضا ان الانتقال من المتى الاول الى المتى الثالث لايكون الا تدريجا لان الانتقال من الاول الى الثالث يتوقف على انقضاء الثاني وهو لايكون الا تدريجا فيمكن دفع ايراد شريف المحققين بان اي قطعة من الزمان اذا فرض كان الكون فيها شخصا واحدا من اول ذلك الزمان الى منتهاه فلا معنى لتمانه الا ان يكون في مجموع ذلك الزمان ولذلك يصح ان يقال متى استمر ذلك الكون في الزمان الذي يتلوه وهو متناه وهو ايضا شخص من المتى والانتقال من الكون الاول الى الثاني يكون في آن هو الفصل المشترك بين ذينك الزمانين فيكون دفعيا بخلاف الاين فان الكون في قطعة من المسافة ليس انيا واحدا بل اينا متعددة اذ كل آن يفرض يمكن ان يكون للشيء اين لايكون ذلك الاين في الآن السابق ولا اللاحق ولا يمكن في كل آن متى اذ لا معنى للمتى الا الكون في الزمان فلا يمكن حصوله الا في الزمان هذا ما قصده الرئيس فافهم ولا تكن من الغافلين انتهى وفيه بحث من وجوه الاول ان قوله اذ لا معنى لتمانه الا الكون في مجموع ذلك الزمان وقوله اذ لا معنى للمتى الا الكون في الزمان بيانان على ان المتى هو الكون في الزمان فقط وهو نقيض ما في كتب الحكماء بل كتب المتكلمين ايضا كمتن التجريد والمواقف لان المحقق الطوسي قال في التجريد الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وطرفه وقال الشارح المحقق في شرح هذا الكلام ان الخامس من مقولات التسع المتى وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان فان قيه يجوز ان يكون مراده

من المتى المتى الذى يقع فيه الحركة لا الكون فى الزمان قلت هذا مع كونه خلاف الظ ومع كونه بدرا اى باطلا يرجع الى المتى الزمانى وهو لا يكون الا زمانيا يرد عليه ان تلك المقدمة لا دخل لها فى دفع ايراد شريف المحققين لانه اذا فرض متى آن زمانيان يكون بينهما متى آخر زمانى فلا شك انه لا يتصور الانتقال من الاول الى الثالث الا تدريجا فلا فرق بين مقولة المتى ومقولة الاين باعتبار التدريجية والدفعية وايضا بناء على هذا التوجيه يكون للمتى فردان احدهما زمانى والآخر تدريجى فلقائل ان يقول ان الاين ايضا له فردان احدهما زمانى والآخر آنى فلا يصح قوله بخلاف الاين وبالجملة الفرق بين متى والاين نظرى يحتاج الى البيان والثانى ان قوله بخلاف الاين فان الكون فى قطعة من المسافة ليس اينا واحدا بل الان المتحرك من مبدء المسافة الى منتهاها اينات واحد مستمر سيال وذلك الاين المستمر يصح تحليله الى اينات متعددة فالاينات المتعددة امور انتزاعية بحسب نفس الامر لان المتحرك له اينات متعددة متمايزة فتغايره بحسب حال الخارج وكانه غفل عما ذكره الشيخ الجديد للتجريد فى دفع شبهة زيتون الحكيم من ان للمتحرك من مبدء المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا والثالث انا لو ماشينا فيما ذكره انما يفيد لو كان الانتقال من متى الى متى يليه ويجاوره دفعيا ولا نزاع فى ذلك لان الانتقال الى متى آخر لا يكون الا دفعيا كما هو محل النزاع لانه يتصور ايضا يكون متى آن بينهما متى آخر ولا شك ان الانتقال من المتى الاول الى الثالث لا يكون دفعيا بل تدريجيا كما ذكرنا

قوله والحمل على الاول اولى الامر بالعكس لان الحمل على الاول يوجب حذف المضاف والمضاف اليه معا وهو غير شايع بل الشايع حذف المضاف فقط وايضا لفظة متى مستفادة فى المقامين بالتانيث لا اينات هذا الحمل بخلاف الحمل على الثانى فانه لا يتوجه عليه شى من الجهتين اما الاول فلان اللازم من الحمل على الثانى هو حذف المضاف فقط وهو لفظة مبدء وهو شايع واما البحث الثانى فلان الحمل على الثانى لا ينافى كون لفظة متى مستفادة بالتانيث بل يوجبه وكان نظره الى ان الحمل على الثانى يوجب ادخال الامر بين الجار والمجرور بخلاف الحمل على الاول وقد عرفت ما فيه فالحمل على الثانى اولى كما ذكرنا **قوله** وان كان للمتحرك شعور فيه بحث لان المتحرك هو الجسم والشعور له انما الشعور للنفس الناطقة التى هى متعلقة بذلك الجسم وليس من شانها الحركة لانها مجردة فالصواب ان يقال والحال للنفس التى هى متعلقة بذلك الجسم شعور **قوله** والاولى ترك الاخذ لتكرار ما يمكن ان يقال والمصلح يقول وابتدءت مع ابتدائها حركة اخرى ليلزم التكرار بما قال وابتدءت معها حركة اخرى ومفاد هذه العبارة ليس الا ان ابتداء الحركة الثانية مع الاولى لا مع ابتداء الاولى لانه فرق بين قولنا اولى وبين قولنا مع ابتداء الاولى ولزوم التكرار انما هو على تقدير كون عبارة المعه مع ابتداء الاولى وليس كذلك وليس ببعيد ان يفهم من قوله وابتدءت معها حركة اخرى من ابتداء الحركة الثانية مع ابتداء الحركة الاولى فيلزم التكرار قلت نعم

مایلزم من ذلک هو التصریح بما علم ضمنا لا التکرار لانک قد عرفت ان التکرار انما یلزم علی تقدیر کون عبارة المتن
مع ابتداء الاولی **قوله** واجاب بان الزمان اه لا یخفی علیک ان هذا الجواب لا یصح من قبل المصنف لانه اقام
البرهان اولا علی وجود الزمان ثم شرع فی بیان جهته بقوله وهذا الامکان قابل للزیادة والنقصان فهذا الجواب
المتعین من قبله هو ما ذکره الشارح بقوله اقول یمکن ان یجاب اه واعلم ان لفظة ایضا فی قول الشارح ویمکن ان یجاب
ایضا یشعر بان الجواب الذی ذکره الامام یصح من قبل المصنف وقد عرفت انه لا یصح من قبله **قوله** وانت تعلم
اعلم ان القرار واللاقرار فی الکم المتصل علی ما ذکره القوم لیسا الا باعتباران الکم المتصل ان اجتمعت اجزاؤه
بحسب الوجود فی جزء واحد من الزمان او طرفه فهو کم متصل قار وان لم یجتمع اجزاؤه فی شیء منهما فهو
غیر قار ان المسافة من افراد الکم المتصل القار ولیس قرارها باعتبار اجتماع جمیع اجزائها فی حد واحد من
حدود هالان اجزائها بهذا الاعتبار لا یکون قارة بل قاریة اجزائها انما یکون باعتباران ای جزء من
اجزائها یفرض فی زمان یکون الجزء الآخر ایضا فی ذلک الزمان بعینه واما ما دام الدهر بجمیع الاشیاء حتی
الزمان یکون فیه مجتمعة لانه لا یتصور فیه حد وحد حتی یتصور فیه القرار واللاقرار فالاشیاء الزمانیة وعامها
والزمان الدهر فلا قاریة الزمان انما هی بالنظر الی ذاتها لا بالقیاس الی وعاء الدهر فظهر مما ذکرنا ان
القرار واللاقرار انما هو باعتبار الاجتماع فی قطعة من الزمان بعینها وعدم الاجتماع فیها اذا عرفت
هذا فنقول اذا فرض ان الزمان کم متصل قار بالذات فلا بد ان یکون ای جزء منه اذا فرض وجوده یکون
الجزء الآخر ایضا موجودا معه ولا یکون ذلک الاجتماع الا فی الزمان لانک قد عرفت ان القرار واللاقرار
انما یکونان بالقیاس الی افق الزمان فیلزم ان یکون الزمان الذی صار ظرفا لحادثة الطوفان
موجودا مع یوم ما هذا فیلزم ان یکون یوم ما هذا ظرفا لحادثة الطوفان ایضا ولا یصح ان یقال ان جزء
الزمان یکون بحسب الوجود مجتمعة فی زمان آخر لانا ننقل الکلام الی ذلک الزمان الآخر فاما ان نذهب الی غیر النهایة
وهو محال او ینتهی الی زمان لا یکون اجتماع اجزائه الا بحسب نفس تلک الاجزاء فیلزم ح ان یکون کل ما وقع
فی جزء واحد فی جزء آخر نظیر ذلک بالتماثل الصادق **قوله** بمعنی عدم الواسطة فی الاثبات
لا فی الثبوت اعلم انا نجد فی عالم الوجود قسمین من التقدم احدهما ان یکون السابق علة للاحق ویکونان
مجتمعا فی الوجود مع اللاحق کحرکة الید مع المفتاح فان حرکة الید علة لحرکة المفتاح ومجتمعة معها
فی الوجود وهذا التقدم لیس الا بحسب العقل دون الخارج وثانیهما ان یکون احد الشیئین سابقا علی الآخر
ولا یکون مجتمعا معها فی الوجود الخارجی مع عدم تحقق العلاقة الافتقاریة بینهما علی ان العلاقة
الافتقاریة بینهما لا یوجب الا السبق بحسب المرتبة العقلیة لا السبق الخارجی فنقول هذا السبق

والآخر لم يمتنعا من خصوصية السابق واللاحق لان كلواحد منهما اذا لوحظ بالنظر الى ذاته لا يابى عن الاجتماع
مع الآخر مثلا الحادثة الواقعة قبل يومنا هذا بمائة سنة والحادثة الواقعة في يومنا هذا اذا لوحظ كلواحد
منهما بالنظر الى ذاته فقط فانه لا يابى احدهما عن الاجتماع مع الآخر لا السبق ايضا فعدم اجتماعهما
لم يمتنعا عن خصوصية ذاتهما فيكون عدم اجتماعهما بسبب ان احدهما مع امر والآخر مع امر آخر
ولا يكون ذلك الامران مجتمعين فلعدم اجتماعهما عرض عدم اجتماع الحادثتين وبعد ذلك نتقل
الكلام الى ذينك الامرين ونقول عدم اجتماعهما وتقدم احدهما على الآخر بالذاتهما اولا امر آخر
فان كان لامر آخر ينقل الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لان ما بالغير يجب ان
ينتهي الى ما بالذات والا لم يكن تحقق ما بالغير وينتهي الى امر يكون عدم الاجتماع ثابتا له بالنظر الى ذاته
بدون الواسطة في الثبوت فكما ان الموجودية يجب ان تنتهي الى حيث يكون الموجودين ذات الموجود
لان كلما بالغير يجب ان ينتهي الى ما بالذات فكذلك يجب ان تنتهي القبلية والبعدية وعدم الاجتماع الى
حيث يكون القبلية منتزعة عن ذات القبل بذاته والبعدية من ذات البعد بذاته بحيث لا يكون القبل مجتمعا
مع البعد في الوجود خلا بدان يكون في عالم الوجود امر غير قار ينصرم جزء منه دايما ويتجدد جزء منه دايما وهذا هو
الزمان فظهر مما ذكرنا وجود الزمان وقراره وثبوت القبلية والبعدية لاجزائها بالنظر الى ذاته بدون
الواسطة في الثبوت وثبوت الواجب ثم ايضا بوجه لطيف وتقول قد ثبت ايضا بالبرهان ان كل صفة يكون
سلبها موجبا لانقلاب ماهية الموصوف يجب ان يكون تلك الصفة مستندة الى ذات الموصوف ولا يكون
ذلك الموصوف واسطة في ثبوت تلك الصفة كالامكان فان ثبوت الامكان للممكن يجب ان يكون مستندة
الى ذات الممكن ولا يكون مستندا الى الغير لانه لو كان مستندا الى الغير فمع قطع النظر عن ذلك الغير لا يكون
الامكان ثابتا له فاذا لم يكن الامكان ثابتا له يجب ان يكون واجبا او ممتنعا اذا عرفت هذا فنقول الكم
المتصل ينقسم الى نوعين على ما هو مذكور في صحف القوم احدهما كم متصل قار الذات والآخر كم متصل غير قار الذات
فالاقرار وعدم الاجتماع لو لم يكن ثابتا للزمان بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى الغير فيكون مع قطع النظر
عن ذلك الغير لم يثبت الاقرار ويلزم جواز ثبوت القرار للكم المتصل الذي ليس بقار الذات واذا جاز ثبوت القرار
له يلزم جواز كون احد النوعين نوعا آخر وهو محال فيكون مستندا الى ذاته فلا يكون له واسطة في الثبوت فاحفظ
ما ذكرنا وتدبر ولا تكن من المقلدين **قوله** اقول كانهم ارادوا الموجود في نفس الامر اعلم ان نفس الامر له
فردان فرد هو الذهن العالية والسافلة وفرد آخر هو الخارج والموجود في الخارج قسمان عند الحكماء احدهما
ما يكون له وجود في الخارج وهو الشارع وثانيهما ما لا يكون موجودا في الخارج لكن يكون منشا لانتزاعه موجودا

في الخارج وجهة الفوق موجود في الخارج لانه سطح محدب للفلك الاعلى والسطح موجود في الخارج بالمعنى
وجهة الفوق والتحت وان لم يكن موجودا في الخارج بالمعنى الاول لكنها موجودة في الخارج بالمعنى الثاني اذا عرفت
هذا فنقول مراد المصنف من قوله الموجودة هو الموجود الخارجي اعم من ان يكون موجودا في الخارج بالمعنى
الاول والثاني وليس مراده الموجود في نفس الامر سواء كان في الذهن فقط او الخارج بالمعنيين الا ان
تخصيص نفس الامر بما هو موجود في الخارج بالمعنيين كما ذكرنا وبالجملة الفوق والتحت من العرض الجسم
بحسب حال الخارج لا بحسب الذهن فيكون الفوق والتحت من العوارض الخارجية للجسم لا من العوارض
الذهنية له **قوله** وقد يقيم انهم وهو آه هذا اعتراض على ما ذكره المصنف بقوله لما امكنت الاشارة اليها آه حاصله
ان ما يفهم من كلام المصنف هو ان الاشارة الحسية تكون الى الموجود في الخارج وهذا ممنوع فانه يمكن الاشارة
الى النقطة الموهومة في وسط الخط والى الخط الموهوم في وسط السطح لان هذا القول منهم يدل على انه يجوز الاشارة
الحسية الى المعدوم في الخارج لان النقطة الموهومة في وسط الخط والخط الموهوم في وسط السطح معدومان في الخارج
واذا جازت الاشارة الحسية الى المعدوم لم يثبت وجود الجهة في الخارج بسبب عدم كونها مشارا اليها في
الخارج والجواب انك قد عرفت ان المراد بوجود الجهة في الخارج اعم من ان يكون موجودة فيه بالذات او يكون
متوهما ومنتزعا في الخارج فحاصل كلام المصنف هو ان الجهة تصير مشارا اليها بالاشارة الحسية وكلما صار اليه
بالاشارة الحسية يجب ان يكون موجودا في الخارج اذ لو كان منتزعة ومتوهمة في الموجود في الخارج لان الجهة ايضا
فقط بل هي امر موجود في الخارج اذ امر منتزع فيه بداهة الاشارة الحسية فالاول الفوق والثاني التحت والسطح
السطح الاخير **قوله** عند القابل بان المكان هو السطح آه يمكن ان يقرر بان المكان هو السطح يجوز ان يكون قابلا بالذات
للتمكن يتوجه اليه بالوصول اليه بل يتوجه اليه بان يحصل او على تقدير ان يكون متوجها بالوصول اليه قبل التحصيل بل يجوز
ان يكون متوجها بالوصول اليه بعد التحصيل بان يحصل اولا ثم يصل اليه **قوله** ان يقم فالجهات آه لا يكون متحددة به
فان قيل لم لا يجوز ان يتحدد الجهة بوجود الحد اولا ثم تحرك اليه الحد فح لا يتم قوله لا يكون متحددة به لانه يجوز ان تتحدد
جهة الفوق والتحت بوجود الحد ثم الحد تحرك الى جهة السفل التي هي مركز الارض قلت قد تقرر عندهم ان الحركة لا بد
فيها من تحقق امرين احدهما ترك جهة والآخر طلب جهة فاذا فرض ان الحد تحرك الى جهة السفل فهو وان كان طالبا
لجهة وهي السفل لكن لم يكن تاركا لجهة اخرى وهي الفوق لان الفوق لما كان قائما بالحد فيلزم من حركة
الحد وحركة الفوق فيكون الفوق معدوما فلا يمكن ترك تلك الجهة وايضا قد ثبت في العالم الجسماني جهتين لا يجتمعان
ابدا ولذا لو انمكس شخص بحكم العقل بان رجله من فوق ورأسه من تحت ولا يتوقف في الحكم حتى ينظر في ان الفوق
هل هو بحاله او تحرك الى جهة فاذا لم يتوقف في ذلك الحكم نعلم ان جهتين لا يتبدلان وبا عانة تلك المقدمة اثبتوا

كروية المحدد علموا عرفت هذا فنقول اذا فرض حركة المحدد الى جهة السفل لجاز فرض حركته بحيث يلصق سطح مركز
الارض فيلزم وحم من امكان الاشارة الى جهة السفل اشارة الى جهة الفوق وبالعكس والحال انه قد ثبت انها
جهتان متقابلتان بحيث يكون الاشارة الى الفوق منابذة بالذات للاشارة الى جهة السفل لان العقل لا يتوقف
في الحكم بان جهة الفوق واقعة في مقابلة جهة التحت وهذا الحكم لا يتصور الا بان يكون الفوق والتحت ثابتين
على مقابلتهما وايضا نقول لما ثبت كروية المحدد فلا يتصور حركته الى جهة السفل مع كون السفل بحاله ولا يكون
متحركا لانه لو تحرك الى جهة السفل مع بقاء كرويته بحالها يلزم ان يكون فيما فوق تلك الافلاك ملاء موجود
يملؤ كل ما قرب نصف من المحدد ونحو المركز بعد نصف آخر منه وقد ثبت ان ما فوق تلك الافلاك لا يكون
ملاء ولا يلزم ان يكون المحدد محددا كما انه يلزم ان لا يكون فوق فلك الافلاك ملاء تلك مفسدة اخرى
وهي انه اذا فرض ان نصفا من فلك الافلاك قرب الى السفل بصير نصف اخر بعيدا منه فيلزم ان لا يكون
للسفل نسبة واحدة بالقياس الى سطح محدب فلك الافلاك من حيث القرب والبعد بل يلزم ان يكون
قريبا بالقياس الى بعض سطح محدب فلك الافلاك وبعيدا بالقياس الى بعض آخر منه فيلزم ان لا يكون
السفل غاية البعد بالقياس الى الفوق والحال ان السفل غاية البعد بالقياس الى الفوق فان قيل
لم لا يجوز ان يتحرك المحدد الى جهة السفل مع عدم بقاء الكروية قلت قد ثبت بحكم العقل انه جهتين
لا يتبدلان ذهبت ايضا ان وجود تلك الجهتين لا يمكن الا بكروية المحدد فلا يمكن عدم كون المحدد كريا على
ان لنا ان نقول لو فرض ان حركة المحدد الى جهة السفل يجوز مع عدم بقاء كرويته بحالها يلزم محو وهو ان
لا يكون للسفل نسبة واحدة بالقياس الى سطح محدب فلك الافلاك من حيث القرب والبعد لانه اذا
فرض ان جزء من المحدد بدون الانفصال عنه يصير قريبا من السفل يلزم ان يكون بعض سطح محدب فلك
الافلاك قريبا من السفل وبعضه بعيدا فيلزم ان لا يكون للسفل نسبة واحدة من القرب والبعد وح
لا يكون السفل غاية البعد بالقياس الى الفوق ويمكن ان يقال ايضا ان ذلك الجزء الذي صار قريبا الى السفل
يجب ان يفارق مكانه الاول فبعد المفارقة اما ان لا يخلو من ان يكون ذلك المكان خاليا
ام لا فان بقي خاليا يلزم الخلاء وهو محو وان لم يبق خاليا بل شغل مكانه جسم آخر فيكون سطح محدب
ذلك الجسم فوقا لانه يصدق عليه انه غاية البعد من السفل لانه يصدق على بعض سطح محدب فلك الافلاك
الذي صار قريبا الى السفل انه غاية البعد عن السفل فلا يكون ما فرض فوق فوقا هذا وبقول ايضا انه لا يجوز ان يكون
السفل متحركا الى جهة الفوق من نبات الفوق بحالها لانه اذا فرض حركة حامل السفل الى الفوق فاذا فارق
ذلك الحامل مكانه فلا يخلو اما ان يكون مكانه خاليا فيلزم الخلاء وهو محو او لم يبق خاليا بل يقوم مكانه

[illegible] فيكون مركز ذلك الجسم هو السفل لان جهة السفل هي ما يكون له غاية البعد عن الفوق وما يكون له غاية البعد عن الفوق هو مركز ذلك الجسم وبالجملة هو بعد الفوق لا محال يتوهم فيه جهة الفوق والتحت والتحت الى الفوق فتامل قال المص الاستحالة ان يحصل من المجموع [illegible] متصل لانه قد تقدم في مقامه ان ملاقاة كرة بكرة لا يكون الا بنقطة واحدة فاذا كانت الملاقاة بنقطة واحدة يكون بينهما بعد فاذا فرض ملاقات كرات بعضها ببعض يجب ان يكون بينها فرجة فلم يحصل من مجموعها جسم واحد متصل والا يلزم ان يكون تلك الفرج خالية فيلزم الخلاء وهو [illegible] قوله لا يخفى عليك اه يمكن ان يقال ان البحث الذي سبق هو انه لا يجوز على الفلك الحركة الانية والمراد بالحركة الانية هي الحركة التي لا تقبل الانقسام بكان اصلا اخروه يلزم ذلك لان بعض الاجزاء اذا كان على شكل كري وفرض انه يعود الى الشكل الطبيعي يلزم منه مكان الكل او ينقص واذا زاد مكان الكل يلزم الحركة الانية الا ترى ان الشمعة اذا كعبت ثم جعلت كرة فلا يكون مكانها في تينك الصورتين واحدة بحيث لا يزيد ولا ينقص بل لا يتبدل مكانه سواء كان المكان [illegible] او بعده قوله ايد وعليه اه يمكن ان يقال ان الفلك وان كان بسيطا لكن [illegible] ان حركة الفلك ليست طبيعية عندهم بل تكون ارادية فاذا كانت ارادية فيجوز ان يخصص تلك [illegible] جهة دون اخرى بواسطة اعمال والنفع في الحركة في تلك الجهة دون اخرى ولو فرض ان تلك الحركة طبيعية فيجوز ان يكون مخصص جهة معينة الصورة النوعية كما ان النار والارض كذلك والحال ان احدهما طالبة للفوق والاخرى جهة التحت قوله وايضا اذا تحرك البسيط اه اعلم ان الجسم المتصل الواحد الذي ليس فيه منفصل بالفعل لا يكون له جزء مقداري بالفعل بل بالقوة فقط لانه لو كان له جزء مقداري بالفعل يلزم ان لا يكون متصلا واحدا بالفعل فاطلاق الجزء على الجزء المقداري للمتصل الواحد ان يكون بالمسامحة والمجاز وايضا جزء الشيء متقدم على الكل بحسب الوجود والجزء المقداري للشيء متاخر عنه بحسب الوجود لانه يجب اولا وجود الجسم المتصل الواحد بالفعل يصح تحليله الى الاجزاء المقدارية فاطلاق الجزء على الجزء المقداري مقدمة على ذوات الكل والمتاخر عن الكل انما هو صيغ الجزئية لذلك الجزء المقداري لذوات الجزء المقداري فالكلام فاسد لان المتصل الواحد ليس فيه ذوات اجزاء مقدارية بالفعل لانه ما لم يطرء على المتصل الواحد انفصال لم تتحقق ذوات مقدارية بالفعل فيكون قبل طرو الانفصال ذات واحدة مقدارية قابلة للتحليل الى الذوات المتعددة وبعد التحليل لا تبقى الذات الواحدة بل تتقدم وتحدث ذوات متعددة فليس هناك ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة بالفعل اذا عرفت هذا فنقول ان الجسم المتصل الواحد يتعلق به صورة نوعية مقتضية لمقدار ما معين وشكل معين كالكرة مثلا فان صورتها النوعية اقتضت شكلها المعين ومقدارها المعين وليس في ذلك الجسم اجزاء بالفعل حتى يتوجه عليه ان هذا الجزء اختص بهذا الموضع وذلك الجزء بذلك

الكلام مبنى على ان لكل متصل دوائر كبرى وتتفرع على وجود ذلك الجسم الفلاني في فرض النقطة في وسط غير وسط
وفرض الاجزاء في وسط وغير وسط وتتفرع عليه ايضا اذا تحرك على نفسه بسبب صورته النوعية ان ترسم كل نقطة مقدرة
قبل الحركة سوى النقطتين والمرة وتتفاوت الدوائر بالصغر والكبر باختلاف النقاط التي كانت مفروضة
وجود ذلك الجسم في الوسط وغيره على ما عرفت وسكون النقطتين مقدرا على اقتضاء صورته النوعية حركته
بهذا الوجه الخاص او على اقتضاء حركته بهذا الوجه الخاص ولا يرد عليه ما ذكره الشيخ بقوله وانت تعلم ان
صورته النوعية صارت علة لهذه الحركة الخاصة ابتداء وليست هي بمقتضية لكون هذه النقطة رأسا لدائرة عظيمة وتلك
رأسا لدائرة صغيرة بل هذه النقطة لما كانت مفروضة في وسط الجسم المتحرك مثلا وتلك النقطة في غير وسط
عرض ان يلزم ان رسم دائرة صغيرة والاخرى دائرة كبيرة وقولهم ان نسبة الفاعل الى الجميع على السوية ليس معناه
ان فاعلا معينا لا يقتضي الا معلولا معينا كيف لا والنار مقتضية للحرارة والماء للبرودة وليس نسبتها الى الحرارة
والبرودة على السواء بل معناه ان ذات الفاعل بما هو فاعل من دون ملاحظة استجماع الشرائط يكون نسبتها
الى المعلولات المتضادة على السواء **قوله** ولا اثر لقطرة اصلا هذا الكلام فاسد لانه لو لم يكن لقطرة من القطرات
النازلة تاثير فيما يلي الى ان يكون حال القطرة النازلة آخر مثل حال القطرة النازلة اولا بلا تفاوت
اصلا وكذلك حال جميع القطرات النازلة يكون مثل حال القطرة النازلة اولا فاذا كانت حال كل قطرة مثل حال
القطرة الاولى في عدم التاثير في نقر الحجر فمن اين يحصل نقر الحجر فلا بد من ان يكون لكل قطرة تاثير لكن لقلة
اثر ذلك التاثير لا يكون اثره محسوسا فاذا اجتمع اثر تلك التاثيرات يحصل له قدر محسوس وهما ذكرنا
يظهر فساد ما ذكره القائلون بالجزء من ان كل جزء من الاجزاء التي لا تتجزى ليس له مقدار واذا اجتمعت
لا يحصل للمجموع مقدار لانه اذا لم يكن شيء من الاجزاء مقدارا فمن اين يحصل للمجموع مقدار فلا بد ان
يكون لكل جزء جزء مقدار صغير يحصل من اجتماع تلك المقدارات الصغيرة مقدار كبير هذا نقطة تبيك
ولكن على بصيرة **قوله** ولا يصح حمله على المعنى الاعم اه يمكن ان يكون الحكم بعدم الصحة مبنيا على توهم ان
الخير اذا لم يكن بمعنى الخبر بل بمعنى الخبر والحاذات فيجوز ان تتبدل الوضع بحركة الدورية بدون اقتضاء الميل
المستقيم الى الخبر الطبيعي فلا بد من حمل الخبر على المكان حتى يلزم من تبدل الميل المستقيم الخبر الطبيعي وهذا
توهم فاسد لان المفروض ان الصورة الفاسدة جرما طبيعيا وللصورة الكائنة خبرا طبيعيا آخر
فلا يصح ان يكون الخبر الطبيعي لاحدهما غير الخبر الطبيعي للآخر فلا بد من تبدل وضع الكل بما هو كل لا تبدل وضع
الاجزاء فقط وتبدل وضع الكل بما هو كل لا يتصور بدون خروج الكل عن مكانه فلا بد من الحركة المستقيمة
والميل المستقيم فظهر مما ذكرنا انه يصح حمل الخبر على المعنى الاعم **قوله** فيما بعد لانها اه بيان ان بعض

ان [illegible] من فاعل وكل فاعل يجب ان يكون وجوده مجتمعا مع وجود معلوله فالاتصال
الموجود في المعدة له فاعلق الميل على العلة الموجبة اذا عرفت هذا فنقول الوصول الذي
يجب ان يكون موجودة آن الوصول ولا يجوز ان يكون الوصول فاعل للاتصال موجودا في ذلك الآن
ايضا والا يلزم ان يكون الوصول والاتصال موجودين في ذلك الآن فيلزم ان يكون الجسم الواحد
في آن واحد بالقياس الى حدود اتصالا ومفارقا وهو محال بالبديهة فلا بد ان يكون فاعل الاتصال
في آن آخر ويساق الكلام الى آخر الدليل **قوله** وفيه نظر اه يمكن ان يقال ان الحركة لا بد لها
من غاية الحركة وما اليه الحركة على ما حقق في موضعه وما فيه الحركة وهو المسافة في الحركة الا فيما اليه الخ كي
الزمه بما ينتهي اليه الحركة من حدود المسافة الغير المنقسمة فاذا آن ما انتهى اليه مرة يكون منقسما
فيه الحركة يلزم ان يكون ما فرض انه ما ينتهي اليه الحركة بعينه ما فيه الحركة فيلزم خلاف الفرض وهذا الذي ذكرنا
مفصلا هو محصل ما ذكره الشيخ بقوله وقد يقع الحد الذي هو منتهى الحركة آه وبالجملة لا معنى لانقسام الوصول
بالقياس الى الحدود في المسافة الا نفس المسافة كما بينا **قوله** ثم انه اقام الحجة آه قال فخر المدققين
عصلها على ما في شرح الاشارات والمحاكمات ان الوصول انما هو بالحركة والحركة [illegible] عن علة موجودة
وهي باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما ومقربة له الى حد آخر يسمى ميلا اذ الميل هو ميلان ذي الوضع عن
حد ما وهو علة الوصول باعتبار الايصال ولا يسمى بهذا الاعتبار ميلا والحاصل ان اسم الميل علة لزوال
المتحرك من حد باعتبار وعلة للوصول بالحد الآخر والتغاير بين الاعتبارين ظاهر اذ الايصال غير الازالة
والتقريب والعلة الموجدة ان للوصول آثنية فاذا انصرف المتحرك عن ذلك الحد الذي وصل اليه فلا بد
من ميل آخر اذ الميل الاول كان مقربا للمتحرك الى ذلك الحد وموصلا اليه ولا شك ان الميل للوصول والميل
المزيل متنافيان فلا يمكن ان يكون حدوث آن الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع
ميلين متضادين في آن واحد فيهما زمان الكون ولا يخفى انه لا بد من تقييد اختلاف الحركة والا لتوجه النقض بالحد
المفروضة والبعض يتوجه بما اشتهر من انه يجوز ان يكون الميل معه فلا يكون باقيا ان الوصول هذا كلامه وفيه
نظر اما اولا فلانا سلمنا ان الاستدلال انما هو على وجود السكون بين الحركتين المختلفين لا مطلق لكن الانصراف
بقوله هذا الاستدلال بعينه جار في الحدود المفروضة في المسافة لان الوصول الآني بالحد انما يكون بالميل الموصل
الذي يكون ذلك الميل في آن الوصول وزوال الوصول عن ذلك الحد لا يصح ان يكون بهذا الميل والا
يلزم ان يكون الجسم الواحد بالنسبة الى حد واحد اتصالا وانفصالا معا في آن واحد وهو محال بالبديهة فلا بد
من ميل آخر مزيل للمتحرك عن ذلك الحد ولا شك ان الميل الموصل والميل المزيل متنافيان ولا يمكن

[illegible] ان حدوث الميل الثاني هو ان الوصول لامتناع اجتماع ميلين متخالفين في آن واحد
السكون فالنقض وارد والتقيد اختلاف الحركة عن ورود النقض عليه ويمكن الحل بان يقال انا لا نسلم ان
الميل الذي يفعل الوصول آن لا يجوز ان يكون ذلك الميل بعينه فاعلا لزوال الوصول عن ذلك الحد
بعينه بل لا يلزم ان يكون الجسم الواحد بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا معا في آن واحد وهو مبطل
بالبديهة فلا بد من ميل آخر في آن اللا وصول فالذي يسلم هو ان ذلك الميل الآخر الذي يفعل اللا وصول
يجب ان يكون في آن الوصول وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك الميل الآخر في آن بعد ذلك
الآن فان اريد الاول فهو ممنوع حيث لم يثبت بالبرهان وان اريد الثاني فهو مسلم والا يلزم تعلل السكون
بكون الشيء وصول حادثا في ذلك الزمان الذي بعد آن الوصول فحدوث اللا وصول الذي هو عدم
الوصول ليس لآني ولا تدريجي لانه قد ثبت عند المحققين ان حدوث الاشياء على ثلثة اوجه احدها
ما هو آني وثانيها ما هو تدريجي وثالثها ما هو لا آني ولا تدريجي بل هو في نفس الزمان وبذلك يندفع ما يقال ان
زوال الآني يكون آنيا لانه يجب ذلك لان زوال الآن وعدمه لا يكون آنيا ولا تدريجا بل يكون
في نفس الزمان وفيه ما فيه لان الآن على ما حقق في موضعه وانما بينا ذلك لان ما ذكره بقوله وايضا يتوجه
عليه ما اشتهر انه ليس متوجها لان المراد بميل الوصول فاعل الوصول والفاعل يجب اجتماع وجوده
مع وجود معلوله وبالجملة ان الوصول مع فلا بد له من علة موجدة وكل علة موجدة يجب اجتماع وجودها
مع وجود معلولها فعم العلة المعدة لا يجتمع وجودها مع وجود معلولها لكن ليس الكلام في العلة المعدة ففاعل
الوصول يكون موجودا في آن ولا يجوز ان يكون فاعل الوصول يعني فاعل اللا وصول اذ يكون فاعل الوصول
مجتمعا مع الوصول في آن الوصول والا يلزم الجمع المذكور فالمستدل اطلق لفظ الميل على فاعل الوصول واللا وصول
فالاعتراض عليه بان الميل يجوز ان يكون علة معدة لشيء من الغفلة عن البحث واعلم ان القول بتخلل السكون
بين الحركتين المتضادتين انما هو مذهب ارسطو ومتابعيه واما افلاطون وشيعته فلا يقولون به على ما ذكره المحقق الطوسي في
شرح الاشارات **قوله** بعيد جدا اه وجه البعد هو ان الحجة على ذلك المطلب قسمان احدهما حجة مشهورة و
اعتبر فيها كون اللا وصول آنيا ولكفى فيها ذلك ولا يحتاج الى التمسك بالميل لان حاصلها ان الوصول لما ثبت
للمتحرك انما ثبت في آن ولا يجوز ان يثبت له اللا وصول في ذلك الآن بعينه كون الجسم الواحد في آن واحد
بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا معا وانه محال فلا بد ان يكون اللا وصول ثابتا له في آن آخر وسياق
الكلام الى آخر الدليل وهذا الدليل على تقدير تسليم المقدمات تام ولا يحتاج فيه الى التمسك بالميل وثانيهما حجة
غير مشهورة وهي حجة الشيخ على ما نقلنا ها عنه وقد عرفت ان حجة الشيخ لا يكون فيها التمسك الى كون اللا وصول

ايضا هم بدونه على تقدير تسليم المقدمات فاعلهم ليس لسبد بدلانه عدل عن الحجة المشهورة وسلك
الشيخ مع التمسك بكون اللاوصول آنيا فالتمسك لغو وكان بعيدا في قوله بعيد جدا اشار بثم الى لزوم
الاستدراك ويمكن ان يوجه كلام المصنف بانه نبه بكون اللاوصول آنيا بدليل ثم على انه ثم بعد كون
اللاوصول آنيا لانه لولم يكن اللاوصول آنيا بل يكون زمانيا يتوجه المنع على قوله بسبب ذلك يسكون
لان هذا انما يتم لو ثبت حدوث كون الميل الثاني في آن آخر غير الآن الاول فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون
بينهما زمان السكون واما اذا لم يجب ان يكون الميل الثاني حادثا في آن بل جاز حدوثه في الزمان الذي
بعد الآن الاول فلا يلزم زمان السكون اصلا لان الميل الاول يكون حادثا في آن اللاوصول والميل الثاني
يكون حادثا في الزمان الذي بعد الآن الاول ولا يكون حينئذ بين ذلك الآن والزمان الذي بعده
اصلا حتى يتصور فيه الحركة والسكون وبالجملة لو تم كون اللاوصول آنيا تم بالحجة المشهورة والحجة الغير المشهورة
جميعا واما اذا لم يتم كونه آنيا فلا يتم شيء من الحجتين اصلا تبصر ولا تكن من الغافلين **قوله** وذلك يوجب
سكون الجبل قد تقدم سكون الجبل انما يلزم لو كانت الحركة الهابطة للجنة ذاتية **قوله** لجواز ان يكون
حركتها الهابطة بحركة الجبل فتكون عرضية لحركة جالس السفينة ولا منافاة بين سكون الجنة في الحركة
العرضية لها فالزمان الذي يكون زمان سكون الجنة فيه هو بعينه زمان حركة الجبل وهو جائز كما ان زمان
جالس السفينة هو بعينه زمان حركة السفينة **قوله** نظر لان الحجة المشهورة والحجة التي ذكرها الشيخ لو تمتا
لدلتا على سكون الجبل سواء كانت الحركة الهابطة للجنة ذاتية او عرضية لان محصل الدليل هو انه
اذا تحقق الوصول واللاوصول لجسم واحد بعينه فلا يجوز ان يكون ثابتين له في آن واحد
والا يلزم ان يكون جسم واحد بالقياس الى حد واحد واصلا ومفارقا وهو جمع فلا بد ان
يكون الوصول في آن واللاوصول في آن آخر ولا يجوز تتالي الآنين فلا بد ان يكون بينهما
زمان السكون الذي يكون ذلك الزمان قبل تحقق اللاوصول واذا عرفت هذا فالجنة الواصلة
الى الجبل ثبت لها الوصول بالقياس الى حدود المسافة التي تحرك فيها الجبل ولا
تفاوت في ذلك الوصول بين الجبل والجنة كما ان للجبل وصولا بالقياس الى حد
المسافة كذلك للجنة الملاقية له وصول بالقياس اليها بلا تفاوت من حيث ثبوت الوصول
له فزوال الوصول الذي هو اللاوصول انما يكون في آن آخر بعد آن اللاوصول
ولا يجوز تتاليهما فلا بد ان يكون بينهما زمان وذلك الزمان يكون قبل اللاوصول فيلزم
ان يكون الجبل والجنة ساكنين في ذلك الزمان وبالجملة خلاصة الدليلين جارية بلا شبهة

ونظير لزوم سكون الجبل ما اورده الشيخ في لزوم سكون كرة مشدودة على دولاب
[illegible] تماس الكرة بنقطة في كل دورة فانه يلزم سكون الكرة بحصول كرتين مختلفتين فيها
[illegible] واجاب بالتزام السكون وفيه نظر لان التزام هذا السكون مثل التزام
سكون [illegible] التي التزمه القائلون بالجزء بلا تفاوت متصادقان بالبديهة وايضا لو لزم سكون تلك
الكرة بسبب الوصول واللاوصول والنزول والصعود لزم ان لا يحس حركة كرة بعضها متحركة على بعض
بحيث تماس كرة اخرى فيها بنقطة في الكرة نقطة من الكرة المتحركة على نفسها تماس نقطة في الكرة الفوقانية
فيحصل له الوصول [illegible] الوصول ويحصل نقطة اخرى تصل الى تلك النقطة وهكذا فيحصل
والنزول والصعودات بالتماس الى كل جزء جزء من الكرة المتحركة على نفسها وبالقياس الى كل نقطة
منها فيلزم ان يتحقق الازمنة الكثيرة للسكون بحيث يكون زمان حركته معمورا فيها فلا يحس حركتها اصلا
لا يجوز التسليم السكون فيما اورده الامام الرازي من النقض بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه
في ذروة التدوير [illegible] حاصل وبنقطة الحضيض عند كونه في حضيض التدوير في حضيض حاصل
لانه لا ساكن عندهم فلا [illegible] عندهم فيه الحق في الجواب ان يقال لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين
الذاتيتين كما صرح به الشيخ وحركة الكوكب بحركة فلكية عرضية لا ذاتية وبه يندفع النقض السابق اذ حركة
الكرة المبرودة على الدولاب بحركة الدولاب عرضية كحركة الكواكب فلا نقض انتهى وفيه نظر لانه لا فائدة
من تصريح الشيخ فانه لا نزاع في ان من بين حركتين مستقيمتين سكونا اراد بهما الحركتين الذاتيتين
بل النزاع في ان الدليل الذي اقيم على هذا المطلب جار في كل حركتين سواء كانتا ذاتيتين او لا بل جار في حركة
واحدة وايضا على ما عرفت وارد على ما قام المصنف ان سكونها آني فيه بحث لان الحجة التي ذكرها المصنف على لزوم
السكون بين الحركتين المستقيمتين انما دلت على وجوب زمان والسكون بينهما على تقدير تماس [illegible] للجبل
فهذا اشتباه من العقول عن البحث **قوله** على وجوب زمان السكون بين الحركتين المستقيمتين لو تم
هذا الدليل على وجوب سكون الجبل في المثال المفروض وهو ظ **قوله** وللخصم ان يقول آه يعني ان الميل العرضي
هو لا القوم بالمتحرك بل لما يجاوره والميل الذاتي هو ما يكون قايما بالمتحرك سواء كان مستفادا من الخارج
ام لا كما ان الميل الصاعد للحجر المرمي الى فوق قايم به مع انه مستفاد من القاسر والميل الهابط في الحجر
قايم بها غاية ما في الباب ان يكون مستفادا من الخارج فيلزم اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين و
يمكن ان يقال سلمنا ان الميل الهابط لا يكون قايما بالحجر بل يكون قايما لما يجاورها وهو الجبل لكن مع
ذلك يلزم سكون الجبل ايضا وبيان ذلك ان الجبل النازل يحصل له الوصول واللاوصول بالقياس

الى ذلك الحد وذلك غاية ما في الباب ان مبدأ الوصول ومبدأ اللاوصول قائمان بالجبل ايضا
عرضيا بالنسبة الى الجنة وقيام المبدئين المتنافيين بالجبل مع كون الجنة لا ينفع في المقام
وصول بالنسبة الى الحد الذي انتهى اليه الحركة الصاعدة وهذا الوصول في آن واللاوصول
الوصول عن ذلك الحد لانه تنزل مع الجبل فثبت لها اللاوصول والوصول لا يجتمع
بالقياس الى حد واحد لانهما متنافيان والمتنافيان لا يصح اجتماعهما في محل واحد
العلل المتعددة قائمة بذلك المحل ام لا ولما لم يصح اجتماع الوصول واللا
في ان واحد والا يلزم كون الجسم الواحد بالقياس الى حد واحد
فلا بد ان يكون الوصول ح في آن واللاوصول في آن آخر بعده
بينهما زمان وذلك الزمان هو زمان سكون الجبل والجنة معا على ما سيأتي في الحاشية السابقة

قوله وقد يجاب ايضا يمكن دفع هذا بان يقال انا نفرض سكون الجبل
بين وصول الجنة اليه ونفرض ايضا ان يكون رفع القاسر عنه
في ان واحد وح يلزم سكون الجبل في الزمان الذي يكون بين ان
الوصول واللاوصول للجنة وقد يدفع ايضا بان الجنة المذكورة
بطريق التمثيل والمقصد انه يلزم سكون الجبل تاما
الجسم الصغير اذا رمي الى فوق بان
فيها قوة بحيث يمكن ان لا يرجع

الحمد لله العظيم والصلوة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله وصحابه ذي المجد والتكريم بتاريخ دهم رجب المرجب سنة ١٢٦٨ هجري تمام شد حاشيه مبذي كه مملو بفوائد جميله وخالي از حشو وتقائص زويله است به تصحيح تمام وتفتيح مالاكلام جناب مولوي نثار احمد صاحب لازالت شموس افاداته على رؤس الطالبين

ساطعة

صحیحنامہ حاشیہ یزدی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٩	٢١	الاشراقین	الاشراقیین
١١	١٧	بالمعنی الثانی	بالمعنی الاول لکنہ موجود فی الخارج بالمعنی الثانی
١٣	٩	الموضوع	موضوع
٢٣	٦	الفصیلۃ	الفصلیۃ
ایضا	٨	الفصیلہ	الفصلیۃ
٣٢	١٧	الاشاہ	الاشارۃ
٣٩	١٢	مما	مما
٥١	٢٣	انکس	العکس
٥٦	٩	ہو عدم	ہو عدم الوصول

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دِرانہ لیا جائے گا۔

کتب خانہ

جامعہ عثمانیہ

۱۔ اراکین مجلس کی تعداد مجلس منتظمہ مجلس اختیاری

۲۔ اساتذہ جامعہ عثمانیہ کتابیں لے سکیں گے

۳۔ طلبا فارغ التحصیل کتابیں لے سکیں گے

۴۔ طلبا حاضر شدہ کتابیں لے سکیں گے

۵۔ بیرونی کتب خانے کتابیں مبادلہ پر دے سکیں گے

۶۔ کتابیں گم یا خراب ہو جائیں تو قیمت واپس کرنا ہوگی۔

۷۔ کتابوں پر کسی قسم کا نشان نہ لگایا جائے۔

۸۔ فہرست کتب خانہ کی جائے گی۔

۹۔ کتب خانہ ہفتہ میں ۶ دن کھلا رہے گا۔