UNIVERSAL
LIBRARY
OU_234826
UNIVERSAL
LIBRARY

1952 ۱۵۶۳۰

خطبۃ التحفۃ العلیہ حاشیۃ الہدایۃ السعیدیہ

Checked 1996

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لمن ہو مبدء الہدایۃ الحکمۃ البالغۃ + والانوار ربوبیتہ فی العالمین کالشمس بازغۃ + والصلوٰۃ والسلام
علی من بُعث شفاءً للاُساۃ ونجاۃً للعصاۃ رسولہ محمد افضل من اُوتی الحکمۃ وفصل الخطاب +
وعلی آلہ واصحابہ خیر آلٍ واصحاب + وبعد فیقول العبد المعترف من جبر مفضل ربہ الطامی محمد عبید اللہ
بن الحاج السید آل احمد الحسینی الواسطی البلگرامی عاملہما اللہ بلطفہ العمیم + ورزقہما النعیم المقیم
لما رایت تلک الدرۃ المضیۃ + والجوہرۃ البہیہ + اعنی کتاب الہدایۃ السعیدیۃ فی الحکمۃ الطبیعیۃ
للامام الہمام شیخ العلماء الاعلام یمّ العلوم والفضائل خضمّ الحکم بلا ساحل + راس العلما
مفخر الفضلا ملجا الحکماء العالم + مرجع افاضل العرب والعجم + الرحلۃ المصقع القمقام + البحر النحریر
العلّام + الذی شہد بکمال فضلہ المحبّ والعادی سولانا واستاذنا المولوی محمد فضل الحق
العمری الحنفی الماتریدی الجشتی الخیرابادی + لاقاہ اللہ بالرحمۃ والرضوان + وبوّاہ مبانی الجنان
سبا الناس الیہ من اولی الصناعۃ والبراعہ + واکبّوا علیہ بہوی سطواعہ + ارتضاہ الفحول من العلما

فجعلوه دائراً بين مدارس الحكماء اذ كان اجل المعاني واسهل المباني حاويا لمطالب عالية
ومسائل غالية ومعنى غزير ولفظ اوجز وعبارات رائقة وبيانات شائقة ومشتملا على الاقوال
والدلائل وقد خلت عنها الكتب الدرسية والرسائل بايجاز لا يخل والناب لا يمل مع تحقيقات
انيقة وتدقيقات شيقة واشرت الى بعض لاجئة من ارباب المطابع السليمة الطباع ان يصوغ
في قالب الانطباع ليكون على طرف الثمام بعد اكمام وراء الاجرام فينال كل طالب من اهل الاسلام
وان كان خسير الباع قصير الذراع فيسامحني ذلك الحبيب ومن سواه من جملة العلوم ممن اسس بنيان
المودة وسواه وان اوشحه بالحواشي مزيلة للغواشي تتوشح البيضاء بالكواكب او تحسير العقود
لنحور الكواعب وانى مع قصور الباع وقصر الذراع وقلة البضاعة في تلك الصناعة كيف
تستكمر البال متكثر البلبال لفور الاشغال وتوفر الاختلال ولكني لم اسعى فالقة الحبة من الخلاء ان
فهل جزاء الاحسان الا الاحسان فاستخرت الله سبحانه مستعينا للصدق والصواب في
اخذت في تحشيته ذلك الكتاب وقد كان ديدني الالتقاط من كتب الفن بقدر الامكان
وداني الاخذ من عباراتهم تعمق النظر والامعان وهذا مع اعترافي بانى لست اهلا لذلك
ولا انبغي لشلي ان يسلك تلك المسالك وشتى كم من بعيد وليس له بعير ومن يرعى وليس له
سوام ومن يسقي وقهوته سراب ومن يدعو الضيوف ولا طعام ولكن المامور معذور
وقبول العذر عند كرام الناس مشهور فان عثرتم ايها الخلان على الزلة والنسيان فاسدلوا
ذيل العفو والاصلاح فانه شيمة من ارتدى برداء التقوى والصلاح وشد من يأتي مثلي
بالهنات من دون ان يخيط شيئا او ينساه فمن عفى واصلح فاجره على الله واذ وافيت الاختتام
بفضل الله المنعام في سنة تسعين ومائتين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الانام
عليه وعلى آله التحية والسلام جعلته تحفة لحضرة من جلبت سدته السنية ملتمسا للشفاعة وعتبته العلية
مخرا للجباه وباهت بذاته الرياسة وتاهت بحرمه السياسة سعدت الايام بحسن منظره ولقائه و
تزينت الاعوام بوجوده وبقائه حاز حظا وافرا من محاسن الفنون والعلوم وربا على الاوباء

فی المنثور والمنظوم ملک العساکر والاجناد وامرأنا فذ فی البلاد عن آبائه الامراء الکرام اولی الامر والاعلام فمهد مهاد العدل بین الانام حتی غدت تتوارد الاسباد والآرام فمزج بماء المعارف طینه وخلق لصلب السبب یمینه فمد بطیه لبذل الایادی وانال کل حاضر وبادی واحذ بمجامع القلوب باتیانه الی التوالد والطوارف واصطاد الافئدة باشراک المعارف والعوارف یقصر المال عن تعریف نائله کما یقصر المدیح عن حسن شمائله المنظم

اذا اقشعر زمان من جدوبته	اغنی الوری کف فی جوده وکفا
بنجطه ینبع الافلاک حالمة	والشمس کاسفة والبدر منخسفا
یری التوقف فی یومی نزاله وغی	وحاذران عن رای مشمل وقفا
لله در یراع فی انامله	اعاد خطی سمینا بعدما عجفا
یهین امواله کی یستفید بها	عزا یقل فی اقتفائه الشرفا
الیدر کالبحر فی المعروف فی کرم	ان کان سابقا فی کل ما وصفا

وهو الامیر الاعظم والملک القائد الافخم الذی نجح الآمال ونجح الاموال فهو علم وعلم وعلم وعلم احسن الرؤساء اساسا وریاسا وطیبهم رایا وریاسا واطهرهم زیا واوفرهم ذیا المزهی بهاء منظره بهاء الدر الامیر ابن الامیر النواب الحاج محمد کلب علیخان بهادر لازال الاقطار بقطار سواهبه غنیة وایام دولته سرمدیة ولا برح ذکره الرفیع علی هام المنابر مرفوعا وجاهه الاقسی الی محدد الجهات مشروعا وسمیته علی اسمه السنی وعلمه العلی التحفة العلیة کما سمی سمته منوها باسمه جدده الهدیة السعیدیة رزقه الله تشریف القبول ورزقنی الفوز بالماسول

والآن نذکر نبذا من حالات الاستاذ المصنف العلامة قدس سره

ولد رضی الله عنه وارضاه ببلدة خیرابادصین عن الشر والفساد فی سنة اثنتی عشرة بعد الالف والمائتین من هجرة سید نا رسول الثقلین صلی الله علیه وسلم وعظم وکرم ویرجع نسبه الی امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی الله عنه وتلمذ العلوم الدرسیة والفنون الفلسفیة علی ابیه الیلمی العلامة

واللوذعی الفہامہ امام الافاضل الاعلام مولانا المولوی محمد فضل امام رزقہ اللہ فی دار السلام النعیم المستدام
واخذ الحدیث عن وحید عصرہ وفرید دہرہ مولانا المولوی عبد القادر عن مولانا ولی اللہ المحدث الدہلوی وفرغ
عن تحصیل الکتب الدرسیہ باتمام واشتغل فی تدریسہا باحسن النظام وہو ابن ثلث عشرۃ سنۃ فی عام خمس وعشرین
ومائتین والف وحفظ بعد ذلک کلام اللہ الملک العلام فی اربعۃ اشہر وبضع ایام واخذ الطریقۃ الچشتیۃ عن شیخ العصر المولوی
بشاد وہو من المہمی بدار الملک دہلی قدس سرہ الجلی والخفی ونشأ فی کمال الفضل والبراعۃ وفضل المشارکۃ والمناعۃ
وتبحر فی العلوم العقلیۃ والنقلیۃ وداناف علی المہرۃ الکاملۃ بالنفس القدسیۃ حتی امتلأت الآفاق بصیت کمالہ
الاقطار بفضلہ وجلالہ وکان الغالب علیہ من العلوم المعقول ومن المنقولات العلوم الادبیۃ والکلامیۃ واللہ اعلم
فرزق فیہا نفساً قدسیۃ وملکۃ ملکویۃ فکان یربی الطالبین تطریتہا ببیانہ الصافی کالمحسوسات المریۃ واما ارتجالہ
والاشعار العربیۃ مع التجنیس والاشتقاق وحسن البراعۃ والطباق وغیرہا من الصنائع الادبیۃ فلم یحقق فیہ شک فی
ولم یات عدیلہ فیما افاد واجاد فانہ فیہا روتہ خاستہ مرضیۃ لم ینسج احد من اہل الہند علی منوالہ کلمۃ من الکلمات العربیۃ
اشعارہ العربیۃ فیما اتی علیہا علی ربعۃ آلاف وفیہا کما شہد واکثر قصائدہ فی مدح سید البریۃ اشرف الکائنات
علیہ وعلی آلہ ازکی الصلوات واطیب التحیات وانہا فی ہجاء بعض الکفرۃ والفسقۃ من المبتدعین وانما اتی بہا لتعصبہ
وتصلبہ فی الدین فلم یکن احد فی عصرہ شکہ فی فنونہ وغزارۃ علومہ حسن بیانہ وطیب تبیانہ وکمال تحقیقاتہ ودقیق
وعلو الذہن الذکاء والفضل العلاء والفکر الثاقب والحدس الصائب حتی من کان فی زمنہ من العلماء الراسخین ظللنہ
اعناقہم لہ خاضعین وقالوا آمنا بما جاء نا من فضل الحق المبین ومن اعرض عنہ وتکبر وفخر علی امتہ وتکبر فلم سلک
من الکملاء واغبی فنا لسہام السفہاء ظناً منہم بانہم بالانکار من الانکار یعدون وہل یستوی الذین یعلمون والذین
لا یعلمون فکانت تناخ بجنابہ بطایا الطلاب لینیل تحقیقات لم ترشد الیہا فی سفر ولا کتاب وبابیتہ الطلبا للتحصیل
والعلما للتکمیل من کل مکان سحیق وفج عمیق ونیزل رباعہ بالغدو والآصال جمع من الرکبان والرجال لتحل عقد الاعضال
من المسائل الحکمیۃ وتحل عقال الصعاب من الدقائق العلمیۃ لکونہ فذاً فی استباق العوالی ووجیہاً فرداً فی انواع
المعالی کان اعزہ ویلازمہ الرؤساء والسلاطین ویتعوذ بہ عمائد السلطنۃ والاساطین فکان ذا وجاہۃ ورفاہیۃ
وبناہ وعیش رغید رائع ہو بنعیم رخی سائغ ہو مع علو شانہ ورفعۃ مکانہ فی المثالۃ والثراء والنباہۃ والغناء کان

یواسی عط طلبۃ العلوم ویخفف جباحۃ لنا خضین ممتثلا لقولہ عز من قائل واخفض جناحک لمن اتبعک من المومنین
ولا یشغلہ مارزقہ اللہ من الاولاد والجلالۃ والصفات من الحبا والعطا عن طاعۃ اللہ فیما امرہ ونہاہ فکان من جلالۃ
تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ جسمہ رھن صحبۃ السلطان وقلبہ فی تذکر الرحمن وکان مواظبا علی ختمۃ القرآن
فی کل اسبوع من الایام والصلوۃ النافلۃ فی جوف اللیل والناس نیام ومن کان مواظبا علی المطولات فاطنک فی المکتوبات
وکان رحمہ اللہ رؤفا بالطلاب حریصا علی تدریس اولی الافہام والالباب وکان یدینہ الافہام بالفاظ سہلۃ الافہام
ولا یسام حمامہ یستفہم عن التفہیم ویسوی بین ولدہ وفلذۃ کبدہ وبین احد من الطلبۃ فی الارشاد والتعلیم ولا یزال یعتنی بطلبۃ
العلوم اعتناء الامہات بالاولاد ویقتفی من علوم العلماء علوما جمۃ الی ان خوت وعائم اعلامہ وطوت الدنیا صحائف ایامہ
کعادتہا فی الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا فادرج الافضل فی اثنا کفنہ ودفن العلم عند فنائہ ووقعت تلک
الواقعۃ لاثنی عشر من صفر سنۃ ثمان وسبعین ومائتین والف من ہجرۃ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وعلی آلہ الطیبین واصحابہ البررۃ ومن تصانیفہ
رحمہ اللہ تعالی رسالۃ سماہا الجنس الغالی فی شرح الجوہر العالی وحاشیۃ لشرح سلم العلوم للقاضی محمد مبارک الجونپوری حاشیۃ الاقی الکبیر
للمیر زاہد وحاشیۃ تلخیص الشفا للشیخ ابو علی بن سینا وہذا الکتاب الہدیۃ السعیدیۃ فی الحکمۃ الطبیعیۃ ورسالۃ فی تحقیق ما یتعلق
بالعلوم والعرض المجوف فی تحقیق حقیقۃ الوجود ورسالۃ فی تحقیق حقیقۃ الاجسام رسالۃ فی تحقیق الکلی الطبعی ورسالۃ فارسیۃ فی تحقیق التشکیک
فی الماہیات ورسالۃ فی تاریخ فتنۃ الہند بعبارۃ عربیۃ بلیغۃ بدیعۃ وما سواہا من المکاتیب والتقاریظ والقصائد
العربیۃ واذا کانت ہذہ الدرر المنظومۃ والمنثورۃ اشتاتا اشمر علی ساق الجد لنظمہا فی سلک
التالیف من سمی العلماء سماتا وہو البحر الزاخر والحبر النبیل الثائر امام الادبا قدوۃ الادبا
العالم الاجل العلامۃ الہمام مولانا واخونا المولوی جمیل احمد البلگرامی لازالت شہب
افاضتہ منیرۃ وجواہر قرائحہ منتشرۃ فلنظم فی ہذہ الایام تلک الفرائد ویکشف الاستار لیشرح
معائنہ عن وجوہ ہذی الخرائد ہذا وما قلت فی ذلک من صدق المقال غیر مطرء لاغال
فہو لعمری دون قدرہ وشعاع من تمام بدرہ والا فیعیق نطاق العقول عن ادراک
ما کان محیطہ من المنقول والمعقول والآن اشرع فی ما اروم واریدہ آملا ممن یفعل ما یشاء
ویحکم ما یرید نیل الرشد والصواب فی کل باب والیہ المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولي النعمة والصلوة على نبي الرحمة المؤيد بالعصمة الامي المبعوث لتعليم الحكمة وعلى آله وصحبه خيار الامة وبعد فهذه جملة جمعتها في الحكمة الطبيعية يزري بزهرها انوار الربيعية لطفت بها ارتجالا ونقحتها استعجالا واخذت بها حضرة من حصة المدد من عموم الامم بالفضل العمم فهم بعميم الكرم صاحب السيف والقلم مروج الحكم والحكم وهاب النعم والنعم كاشف الهموم بعيد الهمم

قوله الحكمة بالكسر العدل والعلم والحلم كذا في القاموس وراستكاري واستوارکاري كذا في استفاض من الصراح وغيره تلميح الى قوله تعالى لقد منّ الله على المؤمنين الآية ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة قوله خيار الامة بالكسر جمع خير بالتخفيف والتشديد يعني نيكوكار قوله يزري من قولهم زرى به اذا هجنه وعل عليه عيبا كذا في القاموس قوله زهرها الزهر الحسن كذا في القاموس قوله بالانوار جمع نور بالفتح بمعنى شگوفه صراح قوله ارتجالا الارتجال بديهة شعر وخطبه گفتن من بشتن از نصر ينصر صراح وقد كتبها الاستاذ المؤلف اعلاه الله قدس سره في عدة ايام غير مراجعة الى كتاب وهكذا كان يمليه في كل نهار فهذه من حواشي الافق المبين وغيره وما فيها من كمال تجرده وفوره ملكة كان يالفها من تتبع الصفحات دار رجوع الى المكتوبات قوله بالفضل العمم العمم محركة التام في الصراح جسم عمم اي تام قوله مروج الحكم والحكم الحكم الاول بالضم يعني فرو كردن حكم كردن ميان كسى والحكم الثاني بكسر الاول ثم الفتح جمع الحكمة قوله وهاب النعم والنعم النعم الاول بفتحتين وحدا الانعام وهي المال الراعية واكثر ما يقع هذا الاسم على الابل والنعم الثاني بكسر الاول وفتح الثاني جمع النعمة بالكسر انچه كرده شود از نكوئى ورحق كسى ومعنى المال عموما والمراد ههنا ما عدا النعم الاول بقرينة ذكره فيما قبل وانما اورد الاول مع دخوله في الثاني تصريحا للعموم الانعام الممدوح فانه لا يختص بنعمة دون نعمة ولانه اطيب النعم واجلها عند العرب لكثرة منافعه وقلة مؤنته ووفور حاجتهم اليه ولا يخفى ما فيه من صنعة الاشتقاق والتفسير قوله الهموم جمع هم بالفتح والتشديد بمعنى اندوه صراح قوله بعيد الهمم الهمم جمع همة بمعنى قصد

مر البأس حلو الشيم مجلى الظلم والظلم سعيد الجد والعلم كاشف النضير والضر ناثر الدر والدرر
محمد سعيد خان بهادر لازالت ايام دولته ابدية والاقطار بقطار جوده مذية وحضرة
نجله الرشيد السعيد بن السعيد العميد المعيد المجيد ذي الجود القريب والعز
البعيد والراي السديد والبطش الشديد والعدة والعديد

يقال فلان بعيد الهمة يعني بلند همت **قوله** مر البأس حلو الشيم مر بالضم والتشديد تلخ والباس
العذاب والشدة في الحرب والحلو بالضم شيرين والشيم جمع الشيمة بمعنى الخصلة اى مر بأسه يعني
شدته في الحرب للابطال والعداة ومر غذا به للبغاة والعصاة وحلو الخصائل لمن عداهم من
تبعه وارضاه **قوله** مجلى الظلم والظلم تجلية روشن كردن صراح ودور كردن وكشادن في القاموس
جلا الهم عنه اذهبه وفلانا الامر كشفه عنه كجلاه والظلم الاول بالضم ستم كردن والثاني بالضم بالفتح
جمع ظلمة بمعنى تاريكي اى كاشف الجور ومذهبه عن الرعايا وبانوار فيضه مضئ ظلمات البرايا
قوله سعيد الجد والعلم الجد بالفتح بخت والعلم بفتحتين اسم معين خاص لشئ وفيه ايما الى
ان علم الممدوح سعيد **قوله** النضير بالفتح گزند رسانيدن والضر بالضم سختي وبدحالي وگزند
قوله ناثر الدر والدرر نثر پراگندن واند اختن الدر بالفتح نكوئي وكار نيكو والدرر الثاني بالضم
جمع درة بمعنى مرواريد بزرگ صراح **قوله** والاقطار بقطار جوده مذية الاقطار جمع قطر بالضم
بمعنى طرف وكرانه قطار بالكسر جمع قطر بالفتح باران واحدها قطرة مداوة ترى مذية تردنم صراح
قوله نجله نجل بالفتح فرزند **قوله** العميد المعيد عميد القوم سيدهم والمعيد لضم الميم المشير
يقال هو معيد هذا الامر اى مطيق **قوله** المجيد المجيد المجيد الاول بفتح الميم على زنة فعيل بمعنى
الماجد الشريف الكريم والثاني بضم الميم على زنة مفعيل من اجاد اتى بالجيد **قوله** البطش بالفتح
حمله كردن **قوله** والعدة بالضم سازوسامان صراح **قوله** والعديد بالكسر الماء الذي له مادة
لا تنقطع كماء العين والكثرة في الشئ قاموس يعني ماله من الاموال والخزائن كماء العين

والكرم المديد والجد القديم والجد الجديد والخلق المليح والخلق الحلو والاباء المحمديو يوسف
عليخان بهادر لازالت سدته السنية مخر الجباه الصيد ومستلم اشفاه اصناديد فان
هب عليها قبول القبول فهو غاية المامول وها انا اشرع في المقصود متوكلا على ولي الخير والجود
اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات اعيانا كانت او معقولات على ما هي عليه في نفس الامر
بقدر الطاقة البشرية ومن قيد الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان لم يعد المنطق من الحكمة والحق
انه منها والتقييد بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى اعني العلم الكلي الذي هو قسم من الحكمة الالهية من الحكمة

لانقطع قوله المديد الممدود والطويل قوله الجد الاول بالفتح الغنى والعظمة وانما وصفه بالقديم
لانه كان متوارثا عن آبائه لا محالة والاباء والجد الثاني بالكسر الاجتهاد في الامر اي
اجتهاده في امور الملك والسلطنة كل آن جديد فيجدد ويجتهد اجتهادا جديدا في ما ينفع الرعية ويفيد
قوله الخلق الاول بالفتح الهيئة والصورة كما قال الراغب والخلق الثاني بالضم وضمتين السجية
وما في المليح والحلو من صنعة الطباق لا يخفى قوله سدته السدة العتبة والسنية المرتفع قوله مخرا
لجباه الصيد الخر طرف من الخر ور بمعنى بروي وافتادن والجباه بالكسر جمع جبهة پيشاني
والصيد بالكسر جمع اصيد بمعنى سر بلند وارنده از كبر قوله مستلما اشفاه اصناديد مفعول او ظرف من الاستلام
بمعنى سودن سنگ لب والشفاه بالكسر جمع شفة بفتحتين لب واصلها شفهة والاصناديد جمع صنديد
بالكسر بمعنى سردار ومهتر صراح قوله قبول القبول الاول بالفتح باد پيش ضد دبور والثاني بالفتح
پذيرفتن قوله لم يعد من الحكمة بل عده منها على حدة برآمد وذلك لان المنطق باحث عن احوال
المعقولات الثانوية التي ظرف عروضها الذهن قوله والحق انه منها كما يدل عليه كلام الشيخ في
مواضع من كتبه قال في اول اولى الالهيات الشفاء العلوم الاخرى اما خلقية واما سياسية واما
رياضية واما طبيعية واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وهذا نص
في ان علم المنطق من اقسام الحكمة عند الشيخ واما انه داخل في اي قسم من اقسام الحكمة فيجي

لان العلم الكلي باحث عن الامور العامة التي لا وجود لها في الاعيان كالوجود والامكان
اذ لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل المستحيل اذ لو كان للوجود مثلاً وجود في الخارج
لكان لوجوده ايضا وجود في الخارج ولوجود وجوده ايضا وجود في الخارج وهكذا وكذا الامكان
مثلاً لو كان موجوداً في الخارج لكان امكان الامكان ايضا موجوداً في الخارج وامكان امكان
الامكان ايضا موجوداً في الخارج وهكذا الى غير النهاية واللازم باطل فالملزوم مثله

قوله واللازم باطل الخ ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودات ذهنية لان التسلسل
في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتبار وقد علم هذا الدليل ماخوذ من ضابطة وضعها اصحاب التلويحات
وهي ان كل ما تكرر نوعه اي كل متصف اي فرد لفرض منه بمفهومه اعتباري ليس بموجود في
الخارج لان الفرد العارض غير المعروض لاستحالة عروض الشئ لنفسه والفرد العارض ايضا متصف
بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وكذا الى
ما لا نهاية فلو كان الكلي المتكرر النوع موجوداً في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة
في الخارج مرتبة اذ لبعضها مقدم بالمعروضية ولبعضها مؤخر بالعارضية فيلزم التسلسل المستحيل وههنا كلام
طويل مذكور في موضعه ثم ههنا كلام وهو ان الوجود والامكان وغيرهما من الامور العامة ليست بموضوعات
في بابها بل محمولات تثبت للاعيان فقولنا الوجود زائد معناه ان الموجود متصف بوجود زائد والامكان
كذا معناه ان الممكن متصف بامكان كذا وانت تعلم ما فيه اما اولاً فلانه يمكن مثل هذا التكلف في المنطق بان
يقال المعقولات الثانية محمولات تثبت للمعقولات الاولى الموجودة في الاعيان فيجوز حينئذ ان
يكون المنطق من الحكمة واما ثانياً فلان المسائل ما يطلب بالدليل والتنبيه فهي لا تكون الا نظرية
خفية واثبات الامور العامة كالوجود والامكان مثلاً للامور الموجودة الممكنة ليس بنظري ولا بديهي خفي
فكيف يكون اثبات الوجود والامكان مثلاً للموجود والممكن مسئلة من مسائل الفن لا يقال اثبات مطلق الوجود
والامكان للموجود والممكن وانكان بديهيا اوليا لكن اثبات الوجود مع قيد كونه زائداً او اثبات الكيفية

فالصواب ان لايقيد الموجودات فى تعريف الحكمة بالاعيان ويقال ان المنطق الباحث
عن احوال المعقولات كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية وكونها
قضية او عكس قضية الى غير ذلك قسم من الحكمة ثم الحكمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال
الموجودات والموجودات منها امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كافعالنا واعمالنا ومنها امور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا كالسماء والارض كانت الحكمة على قسمين الاول علم باحوال امور ليس
وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسماء والارض مثلاً والثانى
علم باحوال امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم مثلاً

انكند آية للممكن ليس ببديهى بل نظرى ومبحوث عنه فى فن الامور العامة لانا نقول الزيادة ثابتة
بالذات للوجود فيكون المسئلة قولنا الوجود زائد فيكون الزيادة ثابتة للوجود ومن عوارضه فخارج
عن عوارض الموجود فهو الموضوع واما ما شاع فلانه لايصح ماذكر فى بعض المسائل قطعاً كما يقول الفلاسفة
الوجود قيامه بالمهية من حيث هى والامكان علة الحاجة وغير ذلك واما رابعاً فلان للمبادى ايضاً
احوالاً نظرية كما لايخفى فلابد للبحث عنها فن من فنون الحكمة ولايصلح فن للبحث عنها سوى
فن الامور العامة وما قيل ان الامور العامة انما هى المشتقات وهى موجودات فى الخارج ففيه اولاً
ان المشتقات لاتصلح لان تثبت لها المحمولات اذ لامعنى لقولك الموجود زائد مثلاً وان اثبتها المحمولات بان
يقال الموجود متصف بوجود زائد آل الى قول من يقول ان الامور العامة محمولات ولايؤل ارتكاب كونها
مشتقة الى فائدة وثانياً ان المشتق لايزيد على المبدء الا بمفهوم الصيغة ومفهوم الصيغة غير لائق بان يبحث
فى الفنون العقلية فتعين المبدء للبحث وثالثاً ان المبادى والمشتقات سواسيان فى عدم وجودهما فى
الخارج نعم ذات المشتق اى مصداقه موجودة فى الخارج لكن الامر العام انما هو مفهومه وقد يقال
ان المبادى والمشتقات متحدان بالذات كما حققه بعض المحققين فتجويز وجود احدهما فى الخارج دون الآخر تحكم ويجاب بانه لو سلم فانما
ذلك اعتباري الصقه قد يوجد الاتفاق فى الوجود كما ان الطبيعة لاتشترط شيئ وتشترط لاشئ متحدان مع ان الاولى موجودة فى الخارج دون الثانى

والقسم الاول يسمى حكمة نظرية والقسم الثاني يسمى حكمة عملية وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل
النفس في قوتيها وذلك ان للنفس قوتين قوة بها تدرك الاشياء واحوالها وتسمى قوة نظرية
وقوة على الاعمال بها تتحلى بالفضائل وتتخلى عن الرذائل وتسمى قوة عملية فالحكمة النظرية هي العلم
بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم
التصورية والتصديقية بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس غايتها ادخال شيء في الوجود بل العلم
والمعرفة فقط والحكمة العملية هي العلم بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس
بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليعمل ويدخل في
الوجود فتستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحيوة الدنيا سعيدة فاضلة والحيوة
الاخروية صالحة كاملة وتتحلى النفس بالصلاح وتتخلى عن الفساد وينتظم بذلك كل ما لها من امور المعاش والمعاد

قوله بحصول العمل الخ قال الصدر الشيرازي في حواشي الهيات الشفا يلزم على ما ذكر كمال العالي
لاجل السافل وان يكون السافل غاية لكمال العالي وانت تعلم ان المقصود توقف استكمال القوة العملية على
استكمال القوة النظرية لا ان الاول غاية للثاني وايضا يجوز ان يكون السافل مقصودا بالذات
فيجعل الثاني وسيلة لتحصيل السافل كما ان العلم بالطبعيات ببادئها يتوقف على تحصيل الفلسفة
الاولى مع كونها دونها واعلم ان الحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية اما اولا فلان المقصود
من الحكمة العملية الاعمال والعلم فيها وسيلة اليها والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود
فالعلم بالاعمال يكون اذن منزلة من تلك الاعمال وتلك الاعمال خسيسة بالنسبة الى
المعارف الالهية وما قيل انه لا يدل على كون العلمية نفسها اذن من النظرية انما يدل على
انها من حيث انها وسيلة الى العمل اذن منها ليس بشيء لان العلمية عبارة عن
العلم من حيث انها وسيلة الى العمل لا عن العلم مطلقا واما ثانيا فلان النظرية
تبقى بعد خراب البدن ايضا بخلاف العلمية ولا ريب ان الباقي اشرف من الزائل

تم الحکمۃ النظریۃ علی اقسام ثلثۃ لانہا باحثۃ عن احوال امور لیس وجودہا بقدرتنا واختیارنا وتلک الامور علی اقسام فمنہا امور تفتقر فی وجودہا الخارجی والذہنی الی المادۃ کالانسان والحیوان مثلاً فان الانسان لا یوجد ولا یتصور الا فی مادۃ خاصۃ ذات مزاج خاص اذ لا یوجد ولا یتصور انسان من خشب او حدید مثلاً ومنہا امور تفتقر فی وجودہا الخارجی الی المادۃ ولا تفتقر الیہا فی وجودہا الذہنی کالکرۃ والمثلث والمربع فانہا لا تتوقف علی مادۃ خاصۃ بل تتصور فی ای مادۃ کانت کالخشب والحدید وغیرہما ومنہا امور لا تفتقر فی الوجودین الی مادۃ اصلا کالآلہ الحق جل مجدہ والمفارقات القدسیۃ والوجود والامکان وغیرہا من المعقولات العامۃ والمفہومات الشاملۃ فامکانت الحکمۃ النظریۃ علما باحوال امور تفتقر فی الوجودین الی المادۃ کالعلم باحوال الہواء یتکون ویفسد وان الفلک متحرک علی الاستدارۃ فہی الحکمۃ الطبیعیۃ وانکانت علما باحوال امور تفتقر الی المادۃ فی الوجود الخارجی دون الذہنی کالعلم بان کل مثلث فان زوایاہ الثلث مساویۃ لقائمتین فہی الحکمۃ الریاضیۃ

قولہ کالآلہ الحق جل مجدہ والمفارقات القدسیۃ فانہا غیر محتاجۃ فی الوجودین الی المادۃ التی ہی مصدر التغیر ومنبع الحدوث بل غیر مقترنۃ بہا اصلا لبراءتہا عن القوۃ والعدم اذ ما یکون لہا من الکمالات حاصلۃ لہا بالفعل والا فاما ان یکون جمیع الکمالات الممکنۃ لہا حاصلۃ لہا بالقوۃ او بعضہا بالقوۃ وبعضہا بالفعل وعلی التقدیرین یتحقق ہناک امکان استعدادی فلا بد من مادۃ قابلۃ لذلک الاستعداد وہی مختصۃ بالاجسام فلا تکون مجردۃ قولہ والوجود والامکان وغیرہما من الامور العامۃ انما قال لیست افتقارہا بالمادۃ لکنہا غیر محتاجۃ الیہا اذ لو کانت محتاجۃ الیہا لما کانت موجودۃ الا فیہا مع ان الامر لیس کذلک قولہ فہی الحکمۃ الریاضیۃ انما سمی بالحکمۃ الریاضیۃ لان النفس تتاخض من حیث الانتقال عن المحسوسات الی مادۃ التجرد وما یقال لہا الحکمۃ الوسطی ایضا لکونہا برزخا بین الامور المادیۃ والامور المجردۃ او لیس لموضوعہا تجرد بحت کموضوع العلم الاعلی ولا اختلاط محض کموضوع العلم الاسفل ویقال لہا التعلیمی ایضا لانہ کان من مذاہب قدماء الفلاسفۃ انہم یعلمون صبیانہم بادی بدء ہذا العلم او للخیال مدخل عظیم فی ہذا العلم والخیال غالب علی الصبیان وایضا لتمرن اذہانہم علی تعلیم الحق وفہم الصدق

وانکانت علما باحوال الامور الاتفاقیة فی الماضی فی الوجودین کالعلم بان الواجب سبحانه عالم قادر والعلم بان الوجود من المفهومات العقلیة فهی الحکمة الالهیة والمنطق قسم منها والحکمة العملیة ایضا علی اقسام لانها باحثة عن احوال امور وجودها بقدرتنا واختیارنا وتلک الامور ایضا علی اقسام فمنها امور تتعلق بصلاح شخص واحد لیعلمها لیعملها لاصلاح معاشه ومعاده ویتحلی بالفضائل ویتخلی عن الرذائل ومنها امور تتعلق بصلاح جماعة مشترکة فی المنزل کالذی یجب بین الوالد والمولود والمالک والمملوک ومنها امور تتعلق بصلاح جماعة مشترکة فی المدینة والملک کالذی یجب بین الرئیس والمرءوس والملک والرعیة فانکانت الحکمة العملیة علما بالقسم الاول سمیت تهذیب الاخلاق کالعلم بالحسنات لتکتسب والعلم بالسیئات لتجتنب وانکانت علما بالقسم الثانی سمیت تدبیر المنزل وانکانت علما بالقسم الثالث سمیت بالسیاسة المدنیة وقد ضرب الناس صفحا عن مزاولتها واعرضوا اعراضا قلیلا عن محاولتها فان الملة الحنیفة البیضاء والشریعة المصطفویة الغراء قد فصلت الوظائف علیها علی وجه هو اتم تفصیلا والوحی الالهی الربانی قد اغنی عن اعمال الفکر الانسانی فیها بما هو اکثر نفعا واکبر تفضیلا وکذا عن الحکمة الریاضیة باقسامها الاربعة التی هی الحساب والهندسة والهیاة والموسیقی مع کثرة منافعها وفوائدها وثاقة اصولها وقواعدها وکون اکثر مسائلها یقینیة واکثر ادلتها قطعیة لتخمینیة

اقسام الحکمة العملیة

قوله منها ای من الحکمة الالهیة لاندراج موضوعه فی موضوعها الا انه لکونه غیر مقصود بالذات وکونه وسیلة الی سائر العلوم وکون البحث فیه من جهة الایصال اخر عن العلم الالهی قوله صفحا صفح پہلو وضربت صفحا ای اعرضت عنه وترکته قوله عن مزاولتها زاول له مزاولة حاوله طالبه قاموس قوله محاولتها محاولت خواستن چیزی وکاری قوله الحنیفة راست وحق غیر مائل بکجی قوله المصطفویة نسبة الی المصطفی صلی الله علیه وسلم وقیاس النسبة یقتضی ان یکون المصطفیة ولذا قال الجاربردی فی شرح الشافیة

وذلک لانتبنا نہا غالبا علی التخییل فلما لم یکن لاعمال الفکر والرویۃ فیہا مدخل وسبیل
بخلاف الحکمۃ الطبعیۃ والالہیۃ اعرضوا عنہا الا قلیل وآثروہما بالتحصیل

قول العامۃ مصطفوی غلط والصواب مصطفی یعنی بحسب القیاس ولکنہا جاءت علی خلاف القیاس وقد
جاءت الفاظ کثیرۃ علی غیر ما ہو قیاس النسب کما قال الشیخ الرضی وعد الفاظا کثیرۃ فی شرح الشافیۃ
وغیرہ فی غیرہا وقد ورد ہذا اللفظ الخاص فی کلام الاجلۃ من العلماء العربیۃ واشتہر علی السنتہم فیکون شاذا
فی القیاس مطردا فی الاستعمال قال العلامۃ السیوطی فی خطبۃ کتابہ الجامع الصغیر ہذا کتاب اودعت
فیہ من الکلم النبویۃ الوفا ومن الحکم المصطفویۃ صفوفا وقال العلامۃ العزیزی فی شرحہ المصطفویۃ منسوبۃ الی
المصطفی صلی اللہ علیہ وسلم وورد فی شرح ہدایۃ الحکمۃ للصدر الشیرازی والقاضی المیبذی سلالۃ الشریعۃ
المصطفویۃ قد فضضت الوطب عنہا وقال المحشی مولانا امجد القنوجی القیاس المصطفیۃ وافی والمحشی مولانا
اعلم السندیلی لعل الشارح سلک ہہنا مسلک المشہور ان الغلط العام فصیح وان کان مطردا فی الاستعمال فلا
مشاحۃ فی ایرادہ وذلک انجی انما للقیاس فی قد اورده الاستاذ العلامۃ قدس سرہ اظہارا للعذر لتقویم اللفظ الشہور
الوارد عنہم قولہ لانتبنا نہا غالبا الخ لما کان المشہور فی وجہ الاعراض عن الریاضی انہا مبتنیۃ علی الامور الموہومۃ
کالدوائر المبحوثۃ عنہا فی الہیاۃ اورد علیہ انہ ان اراد بالامور الموہومۃ ما لا یکون موجودۃ الا باختراع
من الوہم فلا نسلم ابتناء مسائل الریاضی علی الامور الموہومۃ لہذا المعنی لان الدوائر والخطوط والنقاط التی
تتعین بحرکۃ الکرۃ علی نفسہا کالمناطق والمحاور والاقطاب وان لم تکن موجودۃ فی الخارج الا انہا متخیلۃ
تخییلا صحیحا وان اراد بالامور الموہومۃ ما لا یکون موجودۃ فی الخارج وان کانت موجودۃ فی نفس الامر
فکونہ علۃ للاعراض ممنوع وقرر المصنف العلامۃ قدس سرہ بحیث لا یرد علیہ ہذا الاعتراض وحاصلہ
ان الریاضی یحتاج الی اعانۃ الوہم وامداد الخیال ولیس للاعمال الرویۃ فیہ کثیر مدخل وہذا العذر یکفی وجہا للعمل
والاعراض قولہ اعرضوا عنہا الا قلیل قد نوقش فی رفع قولہ قلیل بانہ مستثنی فی الکلام الموجب ویجب
فیہ النصب والصواب ان الکلام الموجب اذا کان ایجابہ لفظا لا معنی فان ورد جانب

فنحن فى هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية متوكلين على الله ونعم الوكيل اعلم ان
فى هذه الرسالة مقدمة وثلثة فنون مقدمة قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعية وهى
انها علم باحوال امور تفتقر فى الوجود بين الى المادة وموضوعها الجسم الطبيعى من حيث
انه صالح للحركة والسكون او من حيث اشتماله على قوة التغير او من حيث انه ذو مادة
او من حيث انه ذو طبيعة وانما قيدنا الجسم بالطبيعى لان الجسم يطلق بالاشتراك
على معنيين الاول هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ويسمى بالجسم الطبعى
لاشتماله على الطبيعة وستعرفها انشاء الله تعالى والثانى الكمية السارية فى
الجسم الطبعى الممتدة فى الجهات الثلث اعنى الطول والعرض والعمق ويسمى بالجسم
التعليمى لكونه موضوعا للحكمة التعليمية اعنى الحكمة الرياضية والذى يدل على تغاير المعنيين انهما

معناه يختار جعل المستثنى بدلا عن المستثنى منه اذا كان المستثنى متصلا بعد الا وموخرا عن المستثنى منه فانه
فى حكم كلام غير موجب قال الشيخ الرضى فى شرح الكافية اعلم ان لاختيار البدل فى المستثنى شروطا
احدها ان يكون بعد الا ومتصلا به وموخرا عن المستثنى منه المشتمل على استفهام او نفى صريح او ما دل على
وقال ابن الناظم المنصوب بالا على اربعة اقسام منه ما يختار اتباعه ويجوز نصبه على الاستثناء بان
كان الاستثناء متصلا ومتاخرا المستثنى عن المستثنى منه وتقدم على الا النفى لفظا او معنى مثال تقديمه النفى
معنى قول الشاعر ٥ وما الصريمة سهم منزر اخلق ٥ عاف تغير الا النوى والوتد فان تغير يبنى على ما يسر
انتهى مختصرا واذا كان معنى قوله اعرضوا لم يتوارى الاستاذ العلامة قدس سره اولا جانب لفظة
الايجاب فقال اعرضوا الا قليلا عن محاولتها نصب قليلا وثانيا جانب معناه النفى فقال الا قليل
بالرفع وكلاهما صحيحان قوله ونعم الوكيل هو كقوله تعالى حسبنا الله ونعم الوكيل اى نعم الموكول اليه هو كذا قال
البيضاوى قوله اذا اخذت الخ يعنى انك لو اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل كالمكعب مثلا عرضت
لتلك الشمعة نهايات وابعاد مخصوصة بين تلك النهايات ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها

شمعة بعينها وشكلتها باشكال مختلفة بان جعلتها تارة كرة وتارة مكعبا وتارة اسطوانة
فالجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته تغيرات شتى اذ انه تعاد
بعينه مجعلته تارة في كرة وتارة في قطعة وتارة في انا آخر فالماء وهو الجسم الطبيعي
باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته على حسب تبدل ظروفه وغير المتبدل غير المتبدل من الجسم
الطبيعي غير الجسم التعليمي ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا
وقد تحقق في فن البرهان ان الموضوع واجزاءه التي يتالف هو منها وتحقيق حقيقة يكون
مفروغا عنها في العلم فتحقيق ماهية الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى

تشكل آخر بطلت هذه النهايات والابعاد كلها اما بالشخص او بالنوع والجسمية والطبيعية للشمعة باقية
بالشخص فعلم ان هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها اعراضيات ولو كان شيء منها
مقوما للجسم الطبيعي لم يبق الجسم واحدا بشخصه عند زوال المقدار بشخصه فكيف بزواله بنوعه
قوله اخذت الخ فان قلت ما ذكرتم انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي تختلف اشكالها متصلة في
انفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فيجوز ان لا يكون شيء
من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من
سمت اي سمت واما الجسم المفرد فلا تختلف اشكاله قلت يمكن اثبات اختلاف
الاشكال في الجسم المفرد بمثل ما قيل في ابطال الاجسام الديمقراطيسية اذ الاجزاء
الوهمية موافقة في الحقيقة للاجسام التي تختلف اشكالها واوضاعها فيمكن اختلاف
اشكال تلك الاجزاء ايضا قال السيد المحقق في حواشي الحاكمات ان امكان
القسمة الوهمية يستلزم امكان القسمة الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك
يستلزم امكان تبدل الاشكال وكما ان امكان الانفصال يدل على وجود الهيولى
كذلك امكان التبدل يدل على وجود الجسم التعليمي وفيه نظر وله جواب *

او هو مركب من المادة والصورة او هو جوهر بسيط متصل في نفسه او هو مركب من
جوهر وعرض هو المقدار ليس من مسائل الحكمة الطبيعية وانما هو من مسائل الحكمة الالهية
كما سنذكر ان شاء الله تعالى ولكن قد جرت العادة بذكره في مسائل في مواضع
الحكمة الطبيعية لتوقف اكثر مسائلها على تلك المسائل فلا يتيقن اكثر مسائل هذا
العلم حق الاستيقان مالم يحقق حقيقة الجسم الطبيعي فلا بد من قدمنا تحقيق حقيقته على البحث
عن عوارضه الذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة ويقين وقد
قدمنا لبيانه فصولا **فصل** في تعريف الجسم الطبيعي وبيان المذاهب
فيه قد عرفت الجسم الطبيعي بانه هو الجوهر الطويل العريض العميق يعني انه جوهر يمكن
ان يفرض فيه بعد كيف شئت وهو الطول ثم بعد آخر متقاطع له على زوايا قوائم
وهو العرض ثم بعد آخر متقاطع للبعدين على قوائم وهو العمق فالجوهر جنس والبعدة
كالفصل والمراد بالامكان هو الامكان الذاتي بحسب نفس الجسمية وبالفرض التجويز
العقلي المطابق للواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالمجردات فان فرض الابعاد فيه
من قبيل فرض المستحيلات وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازيا بل لافادة لزوم
الحد تمام الجسم اما المركب من اجسام مختلفة الطبائع كما يجيء ان او متفقة الطبائع كالجسم
المركب من جزئين من الارض متساويين وامثاله فغير داخل في الاجسام والجسم
المفرد قابل للتجزي والانقسام الى اجزاء مقدارية البتة بحسب اوهامنا القاصرة
التي تعرفها عن قريب فاما ان تكون اجزاؤه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل او
موجودة بالقوة وعلى التقديرين فاما ان تكون تلك الاجزاء متشابهة او غير متشابهة

قوله كالجسم المركب - هذا التمثيل اولى من التمثيل بالسرير كما هو المشهور لان السرير ليس جسما مركبا
من اجسام متشابهة الطبائع **قوله** فائدة اربعة مذاهب قال المحاكمي في حكمه المذاهب في الاربعة كلام لان مذهب

الاول ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة للخوض من الجواهر الفردة لانها لو كانت قابلة للخوض من الجواهر الفردة كانت اجساما فلا يكون المؤلف منها جسما مفردا وقد كان الكلام في الجسم المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين

ويمقراطيس المشهور ومذهب بعض المعتزلة من تركب الجسم من السطوح الجوهرية المركبة من الخطوط الجوهرية المركبة من الاجزاء الفردة لا يندرجان في شيء من المذاهب الاربعة المذكورة قال وجه التقسيم على هذا ان الجسم اما فيه اجزاء بالفعل او اجزاء بالقوة وعلى الثاني اما متناهية او لا متناهية فالاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وعلى الاول تلك الاجزاء اما مستحيلة الانقسام او ممكنة الانقسام وعلى الاول فهي اما متناهية او غير متناهية فالاول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام وعلى الثاني تلك الاجزاء اما اجسام وهو مذهب ويمقراطيس اولا وهو مذهب بعض المعتزلة هذا كلامه في هذا التقسيم خزازة لانه صريح في ان النظام قائل بكون اجزاء الجسم مستحيلة الانقسام غير متناهية وليس الامر كذلك لان مذهب النظام هو ان اجزاء الجسم لا متناهية بالفعل واما انها مستحيلة الانقسام فلازمة عليه وهو ليس قائلا به ولذا اورد الالزام الجزء الذي لا يتجزى مبنيا على طويلة ولو كان قائلا به لما احتاجوا اليه ثم قال ان مذهب بعض المعتزلة آكل الى مذهب المتكلمين غاية الامر ان المتكلمين قائلون بتركب الجسم من الجواهر الفردة تركيبا اوليا وبعض المعتزلة قائلون بتركبه منها تركيبا ثانويا وهذا اذ لا يقول احد بتركب الجسم من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض واما المذهب الخامس فليس في الجسم المفرد الذي هذا كلامه فيه فهذا كلامه اعترض على قوله اذ لا يقول احد انه بانه من الجائز عند العقل ان يكون الخط او السطح جوهرا كالجوهر الفرد البرهان قضى بالبطلان فما يقتضي ان لا يكون مذهبا لاحد فلا استبعاد بان الخطوط والسطوح اعراض وبالجملة يجب ان المعترض غفل عن مقصوده اذ مقصوده انه احد لا يقول تركب الجسم من السطوح العرضية والخطوط

الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون
الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة والتحليل الى اجزاء لا تتجزى ولا تقبل
الانقسام وبهذا مذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل
الثالث ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا
يكون كل جسم مشتملا بالفعل على اجزاء لا تتناهى بالفعل وبهذا مذهب النظام من المعتزلة
وبعض الاقدمين من اليونانيين الرابع ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية
موجودة فيه بالقوة فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء مفصل كما هو عند الحس لكنه
قابل للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف نصف النصف مثلا وبكذا الى
غير النهاية فلا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده وبهذا مذهب الحكماء المشائين والاشراقيين
والمحققين من المتكلمين وهو الحق والمذاهب الثلثة الاول باطلة اما المذهب الاول
فلان الجسم لو كان مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فاما ان تلاقي تلك الاجزاء او لا تلاقي
وعلى الثاني فلا يتصور تالف الجسم منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسر
تتداخل حتى يكون مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها فلا يحصل

العرضية حتى يكون ذلك مذهبا وراء مذهب المتكلمين بل انما قال بعض المعتزلة تتركب
الجسم من السطوح والخطوط الجوهرية المركبة من الجواهر الفردة وليس غرضه نفي كون
الجسم من السطوح والخطوط مستندا لكونها اعراضا قوله فلا يتصور الخ قد يتبعه اصحاب الجزء
بالخلاء فانهم يثبتون فيما بين الاجزاء خلاء ويدفع بان الخلاء المتخلل ان لم يكن له وضع متميز
من الاجزاء المتخللة كالعدم فيئول الى ملاقات الاجزاء والمفروض خلافه وان كان
له وضع متميز من الاجزاء بحيث يمنعها عن التلاقي ويفيد ازديادا في الحجم فيكون الاجزاء
بالاجزاء فيجري الكلام فيه بانه اما ان تتلاقى الاجزاء او لا الخ قوله فلا يحصل الخ لم يذكر

منها مجم فلا یتالف منها جسم او تتلاقی تلک الاجزاء لا بالاسر بل اما ان تتماس
تلک الاجزاء او یتداخل بعض جزء واحد و لا یتداخل بعضه فیکون للجزء الواحد
جزء ان داخل و غیر داخل او طرفان باحدهما یماس جزءا و بالآخر یماس جزءا آخر او یکون
فارغا لا یماس فیکون الجزء الذی فرض لا یتجزی قابلا للقسمة و لو وهما فلا یکون جزءا
لا یتجزی اصلا هف و لعبارة اخری لو فرضنا جزءا بین جزئین فاما ان یکون
الوسط حاجبا للطرفین عن التماس او لا فعلی الاول یکون للوسط طرفان باحدهما یماس
احد الجزئین و بالآخر یماس الآخر فلا محالة یکون بین جهتیه استدارة قابل للقسمة و لو وهما
و کذا یکون للجزئین الطرفین جهتان باحدیهما یماس کل من ذینک الجزئین الوسط و بالاخری
یکون فارغا من تلک الملامسة فیکونان منقسمین و علی الثانی فاما ان یکون الوسط متداخلا فی
احد الطرفین او فی کلیهما فلا یحصل منها مجم فلا یتالف منها جسم او لا یکون بین تلک الاجزاء
ترتیب فلا یتقدر منها ترکیب لعبارة اخری لو فرضنا جزءا علی ملتقی جزئین فاما
ان یکون علی احدهما فقط فلا یکون علی ملتقاهما هف او علی کلیهما کلا او بعضا فیلزم الاقسام
الثلثة و لو وهما بعض المقدر تحقق ان تتمة الجسم لا تنتهی الی جزء لا یکون انقسامه بوجه من وجوه
القسمة و انه یستحیل ان ینقسم الجسم الی ما لا ینقسم اصلا فتبین بهذا بطلان المذهب
الثانی ایضا و اما المذهب الثالث فبطلانه ایضا تبین بهذا الدلیل او لو کان الجسم
منتهیا علی اجزاء موجودة غیر متناهیة بالفعل

علی بطلان التداخل فی نفسه بل لبطلان ما یفضی الیه و هو عدم حصول الحجم و التالف فلا یحصل جسم فی
عالم الواقع و هو محال بداهة فان التالف یفضی الی عدم التالف من بعض هوس شمس الدین البارزی غفه
قوله فتبین بهذا بطلان المذهب الثانی لان صاحب هذا المذهب ما قائل بتناهی الاجزاء
التحلیلیة للجسم و هو یؤول الی ترکب الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی و قد تبین بطلانه آنفا

فالخبر بالواحد من تلك الاجزاء اما ان لا يمكن الانقسامه اصلاً فيكون جزءً الا يتجزى وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما ان يكون الاجزاء التي يمكن انقسام ذلك الخبر اليها موجودة بالفعل فلا يكون ذلك الخبر الفروض جزءً اواحداً وقد كان الكلام فيه هف اولا يكون اجزاؤه التي يمكن انقسام ذلك الخبر الواحد اليها موجودة بالفعل بل بالقوة فلا يكون جميع اجزاء الجسم موجودة بالفعل لان تلك الاجزاء الموجودة بالقوة تكون اجزاءً للجسم ايضا لانها اجزاء الخبر وجزء الخبر جزء فيبطل القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المقدار متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه جزء مقداري بالفعل اصلا وانه قابل للانقسام الى اجزاء قابلة للانقسام الى غير نهاية وان اجزاءه اجزاء بالقوة تحليلية لا يقف تحليله اليها على حد لا يمكن بعده كيف ولو وقف تحليله وانتهى قسمته الى جزء لا يمكن انقسامه كان ذلك الخبر جزءً لا يتجزى وقد تبين استحالته

قوله قابلة للانقسام الخ لا كما ظن محمد بن زكريا الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني انه وان كان متصلا في نفسه لكنه غير قابل للانقسامات غير متناهية بالفعل وشمس بازغة قوله لا الى نهاية اى لا يقف القسمة على حد لا يمكن القسمة بعده قوله اجزاء بالقوة اى فلا يرد قول ان الاجسام لو كانت قابلة للانقسامات غير متناهية لذهبت تخريطية الخردلة والجبل في الحجم لا الى نهاية فيلزم تساويهما لانا لا نقول بوجود الاجزاء الغير المتناهية فيهما بالفعل ولا بامكان خروج الانقسامات اليها من القوة الى الفعل حتى يلزم عدم تناهي كل منهما في الحجم فيلزم عدم تفاوتهما بالعظم والصغر بل نقول ان انقسامهما لا يقف الى حد ولا يلزم من ذلك تساويهما في الحجم اذ اقسام الخردلة من الانصاف وانصاف الانصاف الخ تكون اصغر في كل مرتبة مما يحاذيها في المرتبة من اقسام الجبل فيكون الجبل اعظم بكثير من الخردلة فانه وان لم يكن اكثر اجزاء منها لكن اجزاؤه اعظم احجاما من اجزائها

ولسنا نعني ان كل جسم يمكن تحليله وقسمته لا الى نهاية قسمة خارجية فان ذلك غير لازم اصلاً بل من الاجسام ما يستحيل قسمته في الخارج عندهم كالفلك بل انما نعني ان كل جسم يمكن قسمته ولو وهما ولو فرضاً لا الى نهاية ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل ما دخل بالقسمة بالفعل في الوجود متناه لكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن بعده ايضا وهذا كمراتب العدد فانها غير متناهية لكن بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يمكن بعده لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل وتفصيل ذلك ان القسمة على الخارج فان القسمة اما ان تؤدي الى الافتراق في الخارج اولا وعلى الاول فاما ان يكون الافتراق بآلة نافذة اولا والاول هو القطع والثاني هو الكسر وعلى الثاني فاما ان يمتاز بعض الاجزاء عن بعض في الوجود الذهني ويتعين الاجزاء بحسب الذهن اولا والثاني هي القسمة الفرضية كالحكم بان للجسم نصفاً ولنصفه نصفاً والاول هي القسمة الوهمية وهي على ضربين الاول ما يكون منشاء الامتياز بين الاجزاء موجوداً في الخارج بان يكون الجسم في الخارج محلا لعرضين مختلفين اما قارين موجودين في الخارج كالبلقة او غير قارين اي اضافيين كماستين او محاذاتين او موازاتين والثاني ما لا يكون كذلك فمن الاجسام ما يقبل القطع ونفوذ الآلة ومنها ما ينكسر ويقبل الكسر ومنها ما لا يقبل القطع والكسر لصلابته وصغره ويقبل القسمة الوهمية اذ ينالها الحس ويحكم الوهم بانقسامها الى هذا الحجر وذاك الحجر ومنها ما يبلغ من الصغر حداً يكل دونه الحس

قوله هو القطع الخ فالاول يقتضي اللين والثاني الصلابة وشدة الصلابة وغاية الصغر تمنعان كلاً منهما وقد تكون غاية اللين مانعة عن الكسر نصر السمرقندي قوله كالبلقة بالضم سياه وسفيدي ستور اباق لغت منه اصلاح قوله كل كالآلة وكالآلة تامذه من ضرب اصلاح قوله دونه الحس الخ فيقف الوهم في القسمة لان الاشياء الصغيرة تفوت عن الحس فلا يدركها الوهم بالتبع

ولا یکاد الوہم یمیز بین اجزائہ فیحکم العقل بان لہ نصفا ولنصفہ نصفا وہکذا الی نہایۃ فہذا
مانرومہ من لاتناہی الجسم فی القسمۃ تنبیہ اعلم ان مسئلۃ بطلان الجزء الذی لایتجزی
ای یقصد آثبات یمکن ان یعبر عنہا بعنوانات کان یقال الجسم غیر مرکب من الاجزاء التی لاتتجزی
وان یقال الجسم متصل فی نفسہ وان یقال الجسم یقبل الانقسام مالا الی نہایۃ او انہ لایتناہی
فی الانقسام فان عنونت ہذہ المسئلۃ بالعنوانین الاولین لم یکن من مسائل العلم الطبعی لانہا
علی ہذا التقدیر یبحث عن تحقیق حقیقۃ الجسم والعلم لایبحث عن تحقیق حقیقۃ موضوعہ بل عن
عوارضہ الذاتیۃ بل یکون من مسائل الحکمۃ الالہیۃ الکافلۃ لتحقیق الحقائق واما اذا عنونت
بالعنوان الثالث کانت من مسائل العلم الطبعی لان قبول الانقسام لا الی نہایۃ من
عوارض الجسم الطبعی من حیث اشتمالہ علی قوۃ التغییر والبحث عما یعرضہ من ہذہ الحیثیۃ یبحث
طبعی فہذا ہو الحق المتبع وللقوم فی ہذا المقام اقوال قد فرغنا عن ابطالہا فی حواشینا علی
تلخیص الشفاء ورسالتنا المعقودۃ فی تحقیق حقیقۃ الاجسام تذییل ولما ثبت ان الجسم الطبعی
متصل لیس مرکبا من اجزاء لاتتجزی ثبت ان الجسم التعلیمی وہو الکمیۃ السماریۃ فیہ ایضا کذلک
وان السطح الذی ہو نہایۃ امتداد ما فی جہۃ والخط الذی ہو نہایۃ امتداد السطح فی جہۃ ایضا کذلک
وان الحرکۃ المنطبقۃ علی المسافۃ والزمان المنطبق علی الحرکۃ ایضا کذلک وسنعود الی تفصیل ذلک انشاء اللہ تعالی

قولہ لایکاد الوہم یمیز بین اجزائہ الخ اعلم ان الصغر لاجزاء وعدم ادراکہا اولانہا امور غیر متناہیۃ بالقوۃ لاوہم لایقدر علی ادراک الامور الغیر المتناہیۃ
لما تقرر ان القوی الجسمانیۃ لاتقوی علی اعمال غیر متناہیۃ وحینئذ لایقدر الوہم علی قسمتہا بالضرورۃ
واما ان العقل یحکم بان لہ نصفا ولنصفہ نصفا ولایقف فی القسمۃ فلانہ یتعلق بالکلیات المشتملۃ
علی الامور الصغیرۃ والکبیرۃ والمتناہیۃ وغیر المتناہیۃ فیکون مدرکا لہا فلا وقوف لہ فی القسمۃ حاکما بذلک
قولہ ان الحرکۃ المنطبقۃ الخ اعلم ان الحرکۃ کما ستعلم علی قسمین توسطیۃ وقطعیۃ فالمنطبقۃ علی المسافۃ ہی الحرکۃ القطعیۃ
الممتدۃ المتصلۃ المبتدأۃ من مبدء المسافۃ المستمرۃ الی منتہاہا فای جزء فرض فیہا یکون بازائہ

فصل واذ قد بطل تالف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى ثبت انه متصل في ذاته
وان الاتصال ليس عارضا له خارجا عن ماهيته لان الاتصال لو كان عارضا له في مرتبة متاخرة
عن حد ذاته فهو في حد ذاته اما ان يكون من المجردات المقدسة عن الامتداد والاتصال
فلا يكون جسما او يكون في حد ذاته مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى وقد تحقق بطلانه فهو اذن جسم
متصل في حد نفسه والحكماء بعد اتفاقهم على هذا القدر اختلفوا في ماهيته فقال الاشراقية انه
جوهر بسيط في الخارج هو بنفسه متصل وليس له في الخارج جزء ان بالفعل وذهب بعضهم الى انه
مركب في الخارج من جوهر وعرض هو المقدار وذهب المشائية الى انه مركب من جوهرين لا يتجزى
احدهما بالهيولى والآخر بالصورة الجسمية ونحن نريد تقرير مذهبهم وبيانه على حسب مطلبهم في
هذا المختصر واما تحقيق ما هو الحق فقد احلناه على كتب اخر فنقول ان الجسم مركب من جزئين
يحل احدهما في الآخر اي لقيام بهما عن محاله والجزء الذي هو المحل جوهر قائم بالفعل متصل في نفسه

جزء من المسافة الانطباق فهما عليها وانقسامها بانقسامها فان كان فيها جزء بالفعل يلزم ان يكون بازائها
جزء بالفعل في المسافة وقد ثبت بالبرهان ان المسافة متصلة وليست مركبة من اجزاء موجودة
بالفعل فثبت ان الحركة ايضا كذلك لما كان الزمان منطبقا على الحركة وقد ثبت انها متصلة غير
مركبة من اجزاء موجودة بالفعل ثبت ان الزمان ايضا كذلك قوله قال الاشراقية كافلاطون الشيخ المقتول شهاب الدين
السهروردي اعلم ان السعادة العظمى منوطة بمعرفة الواجب تعالى بذاته وصفاته وآثاره والطريق اليها الرياضة
والكشف او النظر والاستدلال فالسالكون للاول مع التزام الشريعة البيضاء هم المتصوفة ويدونه الحكماء الاشراقية
لان التصفية علة اشراق انوار المعرفة على قلوبهم السالكون للثاني مع التزام الشريعة الغراء هم المتكلمون ويدونه الحكماء
المشائية لان طريقهم في الوصول هو الفكر وهو الحركة فكانهم يمشون في طريقه قوله وذهب المشائية كارسطو والشيخ ابي نصر
ابي علي قوله ليس متصلا ولا منفصلا الخ فيه انه يلزم ارتفاع النقيضين والجواب انه لا يخلو في الواقع عن احدهما لكنه اذا اعتبر في
مرتبة ذاته لم يمكن اتصافه بشيء منهما فان الماهيات في مرتبة ذواتها لا تتصف بشيء من النقائض وكان هذا هو المعنى عن قولهم بجواز ارتفاع

ولا منفصلا فی حد ذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالیة ولا کثیرا بالکثرة الانفصالیة والجزء

بیان اثبات الهیولی والصورة

الذی هو المحال جوهر قائم بالجزء الاول متصل فی حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالیة و یسمی الجزء الاول بالهیولی والجزء الثانی بالصورة الجسمیة وبیان ذلک ان الجسم المفروض کالماء والهواء لا شک انه متصل واحد فی نفسه کما هو عند الحس کما تحقق بالبرهان ثم انه یمکن ان نقسمه فی الخارج الی اجزاء فاذا طرء علیه الانفصال صار ذلک المتصل الواحد متصلین اثنین فیبطل ذلک الاتصال الواحد ویحدث اتصالان آخران فاما ان یکون ذانک المتصلان الآخران حادثین من کتم العدم فیکون التفریق اعداما للجسم بالمرة وایجادا للجسمین من کتم العدم وهذا باطل بالضرورة الفطریة لانا نعلم ببداهة انا اذا فرقنا ماء او احدا کان فی انا واحد فی اثنین حکمنا قطعا بان ذلک الواحد صار اثنین وجزمنا بانه لم ینعدم ذلک الماء الواحد بالمرة ولم یحدث ذانک الجسمان من کتم العدم واما ان یکون ذانک المتصلان الآخران موجودین بالقوة فی ذلک المتصل الواحد فقوة الانفصال موجودة فیه قبل تحقق الانفصال فتلک القوة اما ان تکون موجودة فیما هو متصل بذاته وذلک باطل لان ذلک المتصل الواحد ینعدم لعدم یاس الانفصال فکیف یکون قابلا للانفصال حاملا للقوة لان القابل

النقیضین بحسب مرتبة الذات قوله ولا منفصلا فی حد ذاته بل هو فی ذلک تابع للجوهر المحال المتصل فی حد ذاته فیکون متصلا واحدا بوحدة ومنفصلا متعددا بتعدده قوله ثم انه یمکن الخ هذا الدلیل یسمی مسلک الوصل والفصل وله تقریران الاول ان الجسم متصل وکل متصل قابل للانفصال وکل ما یقبل الانفصال یزول عنه الاتصال الذاتی وکل ما زال عنه الاتصال لم ینل بالمرة فاذن الباقی الهیولی والثانی ان الجسم متصل وکل متصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال فی الحقیقة اما ان یکون هو المقدار الی الجسم التعلیمی او الصورة المستلزمة للمقدار او معنی آخر لیس بمقدار ولا صورة والثانی باطل والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال فی حامل واحد فان القابل یجب وجوده مع المقبول فتعین ان یکون القابل معنی آخر وهو المعنی من الهیولی والثالث ما ذکره المصنف العلامة قدس سره والکل متقارب الماخذ

يجب وجوده مع المقبول والا لم يكن قابلا له فلا يكون القابل للانفصال هو الاتصال
الذاتي للجسم الطبعي ولا الجسم التعليمي الساري فيه لانهما متصلان بالذات يبطلان لبطريان
الانفصال اذ هو اما عدم الاتصال عما من شانه او هو حدوث هويتين فهو اما عدم
الاتصال او ضده والشي لا يكون قابلا لضده ولا لعدمه او تكون تلك القوة موجودة في امر
آخر في الجسم لا يكون ذلك الامر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالية والا لم يكن قابلا
للانفصال ولا منفصلا بذاته ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية والا لم يكن موجودا في الجسم حال
الاتصال بل يكون ذلك الامر في حد نفسه عاريا عن الاتصال والانفصال والوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية قابلا للاتصال والانفصال فيكون حين حلول المتصل
الواحد فيه متصلا باتصالين حين حلول متصلين فيه منفصلا بانفصال ذلك المتصل الواحد الذي

قوله مع المقبول قال الصدر الشيرازي اذا لم يكن سلبا محضا فان السلب المحض لا يقتضي وجود
الموصوف والانفصال كذلك فانه وجودي ان كان عبارة عن حدوث هويتين او عدم ملكة ان كان
عبارة عن زوال الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وانما لم يقيد به الاستاذ العلامة قدس
سره لانه اراد القوة الاستعدادية من لفظ القبول وبعد ارادتها منه لا يحتاج الى هذا القيد لان المستعد
يجب وجوده مع المستعد له مطلقا فتامل قوله الطبعي منسوب الى الطبيعة وقواعد النسبة ترشد الى حذف الياء
المثناة التحتانية عنها فانها فعيلة صحيحة العين وغير معتل وتحذف ياؤها عند النسبة كمدنية ومدني هو المسموع من بعض
الاساتذة لكن المسموع من اكثرهم طبعي بغير حذف الياء فلعله كان مستثنى كما استثنى سليقي وسليمي الا ان التعويل عليه
غير مرضي بالمرة بل الاستثناء ولا اجده في كتب القوم ولكني عن تصور تصفي الا ان بعده ولا يبعد ان يقال
ان السليقة هي الطبيعة وتبقى ياؤها في النسبة على خلاف القياس كما هو صرح في الشافية وغيرها من كتب الفن فحمل
لفظ الطبيعة عليها لمن فهمها كما حمل لفظ الكتاب على الصحيفة في التانيث في قول العرب اتت كتابي اي صحيفتي
لكنه قياس والقياس في اللغة ممنوع قوله فهو اما عدم الاتصال الخ بناء على احتمال تقابل العدم والملكة وتقابل التضاد

صار متصلين بالانفصال ولا يمكن ان يكون ذلك الامر عين الجسم اذ قد تحقق ان الجسم
متصل بذاته وهذا الامر ليس كذلك ولا ان يكون عارضا للجسم لانه لو كان عارضا للجسم لبطل
ببطلانه عند الانفصال ولا ان يكون مباينا له مفارقا عنه والا لم يكن قابلا لطريان الانفصال
عليه فتعين ان يكون جزء الجسم فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته والا لم يكن الجسم متصلا بذاته وقد
تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق ان الجسم مركب من جزءين احدهما ليس بذاته
متصلا ولا منفصلا والآخر متصل بذاته فقد انكشف الجزءان اما ان يكونا متفارقين لا علاقة
لواحد منهما بالآخر فكيف تتالف منهما حقيقة حقيقية واحدة اعني بها حقيقة الجسم وكيف يكون
ذلك الجزء قابلا للاتصال والانفصال او يكون بينهما علاقة فتلك العلاقة اما علاقة الاتحاد
بحسب الوجود وهذا ايضا باطل لان ذينك الجزءين لو كانا متحدين لم يكن لبقاء احدهما بدون
الآخر مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته واما علاقة الحلول فيكون
احد ذينك الجزءين حالا والآخر محلا فاما ان يكون الحال ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلا
ولا منفصلا والمحل هو الجزء المتصل بذاته وهذا ايضا باطل لانه لو كان كذلك لانعدم ذلك الجزء
بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء
باق عند انعدام المتصل بذاته لطريان الانفصال عليه او يكون الحال هو الجزء المتصل بذاته
والمحل هو ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلا ولا منفصلا فيكون ذلك الجزء تارة محلا للمتصل
الواحد وذلك عند الاتصال وتارة محلا للمتصلين وذلك عند طريان الانفصال ويكون
ذلك الجزء قائما بذاته في الحالين فيكون جوهرا

قوله حقيقة حقيقية اي حقيقة واقعية غير موقوفة على اعتبار معتبر وفرض فارض وهو احتراز عن الحقيقة
الاعتبارية فانها يمكن ان تتالف من جزءين متفارقين لا علاقة بينهما قوله فيكون جوهرا يعني
ان الجزء الذي يبقى في حالتي الاتصال والانفصال ويقبل الصورة الاتصالية والانفصالية

قائما بذاته ويكون الجزء الآخر حالا فيه قائما به فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين كل احدهما
في الآخر وان الجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته وسنحقق انشاء الله تعالى انه محتاج الى الجزء الآخر
الحال فيكون الجزء الآخر الحال ايضا جوهرا فتحقق عندهم ان الحال في المحل المحتاج اليه جوهر
وذلك هو المدعى والجزء الذي هو المحل يسمى بالهيولى والمادة والجزء الذي هو الحال يسمى
بالصورة الجسمية فهما جزءان خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين والانواع الجسم المطلق اجزاء
آخر تسمى بالصور النوعية سيجئ تحقيقها واثباتها انشاء الله تعالى تنبيه واذ قد تحقق ان الجوهر
المتصل بذاته اعني الصورة الجسمية حالة في الهيولى في الاجسام التي يطرء عليها الانفصال في الخارج
وان تلك الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وجب ان يكون جميع الاجسام سواء كانت مركبة
الانفصال في الخارج اولا كالافلاك عندهم مركبة من الهيولى والصورة الجسمية لان الصورة الجسمية طبيعية
نوعية والطبيعية النوعية اذا حلت في محل كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتية لها

الواردة عليه ويكون تارة محلا للمتصل وتارة محلا للمتصلين ان كان بنفسه جوهرا فهو المطلوب وان كان عرضا فلابد له من ان
ينتهي الى جوهر يقوم به فثبت ان في الجسم جوهرا قابلا للاتصال والانفصال وهو المطلوب فقوله جوهر قائما بنفسه في حالة
الاتصال والانفصال فقوله وسنحقق في الفصل المعقود لبيان كيفية التلازم بين الهيولى والصورة قوله يسمى بالهيولى وقد
يقيد بالاولى وقيل الهيولى الاولى لانها قد تطلق على الجسم الذي تركب منه الجسم الآخر كقطع الخشب التي تركب منها
السرير ويسمى هيولى ثانية وانما لم يقيد به الاستاذ العلامة قدس سره لانها اذا اطلق يراد بها الاولى ولتسميتها بالهيولى
من جهة انها قابلة للصور الواردة عليها فان الهيولى في اللغة القطن وهو يقبل صورا لاثواب المختلفة
الواردة عليها واما تسميتها مادة فلان المادة في اللغة الزيادة المتصلة بالشيء وهذه يكون مشتركا فيها
بالامكان ان يزاد عليها من الصور وقد يقال لها عنصر واسطقس ايضا قوله المادة ربما تعمم حتى تطلق على ما يقبل
امرا يكون متعلقا به ان لم يكن حالا فيه كالبدن للنفس المتعلقة فان اختصاصها على سبيل التدبير على سبيل الحلول
قوله كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتية لان الحلول يستلزم الافتقار الذاتي فاذا لم يكن مفتقرا لم يكن حالا في محل وهذا خلف

الی المحل فیکون تلک الطبیعۃ بسنخ حقیقتہا وجوہر ماہیتہا محتاجۃ الی المحل فلا یمکن وجودہا بدون
المحل بل یکون حالۃ فیہ حیثما کانت فتکون الصورۃ الجسمیۃ محتاجۃ الی الہیولی حالۃ فیہا حیثما
کانت فیکون جمیع الاجسام مرکبۃ من الہیولی والصورۃ وہو المطلوب وانما قلنا ان الصورۃ الجسمیۃ
طبیعۃ نوعیۃ لان جسمیۃ اذا خالفت جسمیۃ کان ذلک لان ہذہ حارۃ وتلک بارۃ او ہذہ لہا طبیعۃ
فلکیۃ وتلک لہا طبیعۃ عنصریۃ الی غیر ذلک من الامور الاخص التی تلحق الجسمیۃ من خارج فان الجسمیۃ
امر موجود فی الخارج والطبیعۃ الفلکیۃ موجود آخر قد انضاف فی الخارج الی الجسمیۃ الموجودۃ
فی الخارج بوجود غیر وجودہ بخلاف المہیۃ الجنسیۃ فانہا طبیعۃ مبہمۃ تحصل وتتقوم بالفصول وتتحد
معہا وجودا ولا یکون لہا وجود غیر وجود الفصل والنوع **فصل** فی ان الصورۃ الجسمیۃ محتاجۃ
فی تشخصہا الی الہیولی بیان ذلک ان الصورۃ الجسمیۃ لا تکون متشخصۃ الا بان تکون متناہیۃ
متشکلۃ ولا یمکن کونہا متناہیۃ متشکلۃ الا من جہۃ الہیولی فلا تکون الصورۃ الجسمیۃ متشخصۃ
الا من جہۃ الہیولی وہو المدعی اما المقدمۃ الاولی فلانہا لا یمکن ان یکون غیر متناہیۃ
المقدار لان الاجسام والابعاد کلہا متناہیۃ

قولہ لان الخ ہذا ملخص ما استدل الشیخ فی الشفاء علی ان الصورۃ الجسمیۃ ہو تحقق حقیقی بالقبول واما ما اعترض علیہ شارح الہدایۃ
بابداع الاحتمالات الرکیکۃ فمدفوع بما ذکرتہ فی الحواشی والشروح قولہ کان ذلک لان ہذہ الخ یعنی ان اشخاص
الصورۃ الجسمیۃ لما اختلف الاباموعرضیۃ متشخصۃ لہا بالفصول ذاتیۃ متنوعۃ کما ہو شان افراد سائر الانواع الحقیقیۃ فتکون
نوعا حقیقیا لا جنسا حتی تختلف افرادہ بالذاتیات قولہ الی غیر ذلک کالخرق والالتیام وعدمہما قولہ
تلحق الجسمیۃ من خارج وکل ما کان اختلافہ بامور خارجیات دون الفصول کان طبیعۃ نوعیۃ قولہ فان الجسمیۃ علۃ للتحیز تلک الامور
من خارج قولہ فصل الخ وجہ بعض الافہام ان ہذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان فانہ لما تبین ان کل جسم
مرکب من الہیولی والصورۃ تبین ان الصورۃ الجسمیۃ لا تتشخص عینا واحق انہ لیس کذلک فان المقصد السابق ان کل جسم مرکب من الہیولی والصورۃ ولا یلزم
منہ عدم انفکاکہما بجواز وجود صورۃ مجردۃ عن الہیولی ان یقوم دلیل علی الامتناع قولہ لکلما سواہا من الاجسام عنصریۃ او فلکیۃ والابعاد

برہان التطبیق

ووجود الجسم اللامتناہی والبعد اللامتناہی محال لبرہان التطبیق والبرہان السلمی
اما برہان التطبیق فتقریرہ انہ لو امکن وجود بعد غیر متناہیۃ امکن ان یفرض منہ قدر متناہ
وامکن ان یطبق بین ما ہو قبل الافراز وبین ما یبقی بعدہ تطبیقا اجمالیا بتطبیق المبدء
علی المبدء فیکون ہناک جملتان متطابقتان من جانب المبدء احدہما کل والاخری
جزء فاما ان لا یتناہیا ولا ینقطعا فلا فیلزم تساوی الجزء والکل وہو ضروری الاستحالۃ
او ینقطع الجملۃ التی ہی جزء فتناہی لامحالۃ والجملۃ التی ہی کل لا تزید علی تلک الجملۃ
الا بقدر متناہ والزائد علی المتناہی بقدر متناہ فیکون الغیر المتناہیۃ متناہیۃ ہف واما البرہان السلمی

فی جہۃ الطول والعرض والعمق قولہ برہان التطبیق انما لقب بہ لان مبناہ علی التطبیق
بین البعدین قولہ تطبیقا اجمالیا الخ دفع لما یتوہم من ان الحکم بامکان التطبیق بین
الاحاد الغیر المتناہیۃ فرع تصورہا وارتسامہا فی العقل ولا یمکن التصور والارتسام فلم یمکن الحکم
من العقل بامکان التطبیق ووجہ الدفع انہ یکفی فی ہذا الحکم ملاحظۃ العقل اجمالا بان یحمل مفہوم
غیر المتناہی الحاصل فی العقل مرآۃ لملاحظۃ الآحاد ویحکم بامکان التطبیق کما ہو شان
القضایا الکلیۃ قولہ تطبیقا ای بایقاع المبادی فی الخارج او الوہم بحیث اذا اخذ من احدہما
بعض معین واقع فی الامتداد کان بجذائہ بعض معین یماثلہ من الآخر واعلم ان ہذا البرہان
لا ینتہض علی استحالۃ وجود ما یکون فرد المفہوم الغیر المتناہی من المقادیر والاعداد المادیۃ
المجتمعۃ الوجود فی الخارج او الذہن ولا ینتہض علی استحالۃ اللاتناہی فی الاعداد المتعاقبۃ
فی الخارج اذ لا یحکم العقل فیہا بامکان التطبیق الخارجی فی زمان متناہ لکونہ فرع الوجود
فی ذلک الزمان وکذا فی المجتمعۃ الغیر المرتبۃ اذ لا تتصور فیہا التطبیق المبدء علی المبدء والامتداد علی الامتداد
لیظہر الانقطاع فی الجانب الآخر لان الامتداد فی الاعداد فرع الاتساق کذا فی الشمس البازغۃ اما قیل علیہ فلا یسعہ ہذا المقام
قولہ البرہان السلمی انما سمی بہ لنوع مشابہۃ الشکل الذی یحتاج فیہ الی ترسیمہ بالسلم والسلم بالضم والتشدید المرقاۃ فارسیۃ منزوان

فقرر البرهان الاسلامی

فتقریره انه لو وجد بعد غیر متناه فی جهتی الطول والعرض یمکن ان یخرج فیه من مبدء واحد امتدادان علی نسق واحد کانهما سائقان لا الی نهایة فلو امتدا الی غیر النهایة بالفعل کان الانفراج بینهما غیر متناه مع کونه محصورا بین حاصرین هف فنبین ان وجود غیر متناه فی الجهتین محال واما المقدمة الثانیة فلانه لما استحال لاتناهی الصورة الجسمیة لم یمکن وجودها الا متناهیة فلم یمکن وجودها الا متشکلة ولا یمکن تناهیها وتشکلها الا من قبل المبدأ لان التناهی والتشکل المخصوصین فی الصورة الجسمیة المتشخصة اما ان یحصلا لها من جهة نفس ماهیة الصورة الجسمیة فیلزم ان یحصر ماهیة الصورة الجسمیة فی تلک الصورة المتشخصة المتناهیة بذلک التناهی المخصوص المتشکلة بذلک الشکل الخاص لان ذلک التناهی والشکل الخاصین لما کانا یقتضیان نفس ماهیة الجسمیة فلن یوجد ماهیتها بدونهما فیلزم ان یکون الجسم منحصرا فی ذلک الجسم المتشخص بذلک التناهی والشکل الخاصین وهذا صریح البطلان او یحصلا له من جهة لازم من لوازم ماهیة الصورة الجسمیة فیلزم تلک الاستحالة او یحصلا له من جهة عارض من عوارضها یمکن زوالها عنها فیمکن زوال التناهی والشکل الخاصین

قوله کان الانفراج الخ لان الانفراج بقدر الامتداد فاذا امتد کل واحد منهما ذراعا کان الانفراج بینهما ذراعا واذا امتدا مائة ذراع کان الانفراج مائة ذراع وهذا امتدا الی غیر النهایة کان الانفراج ایضا غیر متناه لان العقل یحکم قطعا بالملزوم بین اللاتناهی الامتداد بالفعل وبین اللاتناهی الانفراج المتزایدیة بالفعل اذ خروج الامتداد الی اللاتناهی بالفعل یکون خروج الانفراج المتزایدیة عن التناهی غیر متصور ولنعم ما قرره الاستاذ العلامة قدس سره حیث یشیر الی ما فی الشفا بحایر وعلی غیره قوله محال فالبرهان الاول یدل علی استحالته فی ای جهة کان وامّا هذا البرهان فیختص بابطال اللاتناهی فی الجهتین بضمیمة توقف الامتدادین الغیر المتناهیین علی اللاتناهی فی الطول وتوقف الانفراج الغیر المتناهی علی اللاتناهی فی العرض قوله فیلزم تلک الاستحالة ای اختصاص ماهیة الصورة الجسمیة فی تلک الصورة الواحدة لان لازم الجسمیة ایضا مشترک بین الاجسام کلها فان اشتراک الملزوم یلزمه اشتراک اللازم قوله او یحصلا له من جهة عارض الخ ترک شق المباین لیقاس علی ما ذکر

ولا يمكن زوالها الا بالانفصال وتفرق الاتصال فلا بد من قابل وقابله هو المادة فيكون
التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعى والاحصر في بيانه
ان يقال ان تعدد افراد الجسم والصورة الجسمية وافتراق بعضها عن بعض بالتشخصات
والاشكال وهيئات التناهي لا يكون بدون المادة اذ لولا مادة قابلة للتعدد والافتراق
وكان التشخص والمقدار والشكل من قبل الماهية الجسمية لزم انحصارها في شخص واحد ذي تشخص
خاص ومقدار خاص وشكل خاص واللازم صريح البطلان فقد ثبت ان المادة هي العلة
القابلة لتعدد افراد الصورة الجسمية وتشخصاتها واشكالها ومقاديرها وهيئات تناهيها
فقد تحقق احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص والتناهي والتشكل تنبيه اذ قد عرفت
ان التناهي يكون عارضا للجسم من حيث هو ذو مادة فلعلك دريت ان مسئلة تناهي
الاجسام وبطلان لاتناهيها في الاعظام من مسائل هذا العلم الطبعي وانما ذكرناها في المقدمة
وكان من حقها ان تذكر في المقاصد في الفن الاول الباحث عن العوارض العامة
للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هي من مسائل الحكمة الالهية ومبادي هذا العلم عليها
وبعد ذكرها ههنا لا يبقى حاجة الى استيناف ذكرها في الفن الاول ومن عدها من مسائل
الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ الرئيس لم يقصر في التلبيس والتدليس والشيخ قد ذكرها
في طبيعيات الشفاء فهو برئ من ذلك الافتراء

في اللازم والعارض فان السيالين اما ان يكون ممتنع الزوال او ممكنة وعلى الاول يكون جميع الاجسام متشكلة
بشكل واحد وعلى الثاني يمكن زوال التناهي والشكل الخاصين قوله الا بالانفصال اي علم ان زوال التناهي والشكل الخاصين قد
يحصل في الجسم من غير ورود انفصال كزوال الشكل المعين من الشمعة المدورة اذا كعبت ومن المكعبة اذا
دورت فان الاختلافات المقدارية والشكلية لا تحصل في الامتداد الا بعد كونه متناهيا لان نفعيل فان لم يكن
الزوال تاما بالانفصال فليكن بالانفعال فيكون فيها قوة الانفعال التي هي من لوازم المادة فيكون

فصل فی ان الهیولی لا یمکن ان یوجد بدون الصورة الجسمیة بیان ذلک انها لو وجدت بدون الصورة الجسمیة فاما ان تکون فی ذات وضع ای متحیزة قابلة للاشارة الحسیة اولا فعلی الاول اما ان تکون بحیث یمکن ان یتحیز فی وتنقسم اولا یکون کذلک وعلی الثانی یکون جوهرا فردا لا یتحیز فلا یکون محلا للاتصال فلا یکون هیولی هف وعلی الاول اما ان یمکن تحیزها وانقسامها فی جهة او جهتین فقط فیکون خطا جوهریا او سطحا جوهریا فلا یکون محلا للصورة الجسمیة المتصلة الممتدة فی الجهات الثلث فلا یکون هیولی هف

التشکل عارضا لها من جهة المادة علی هذا التقدیر ایضا ولما کان الانفصال اکثر واشهر لم یعرض الاستاذ العلامة قدس سره عن الانفعال کما لم یتعرض عنه بعض المتقدمین **قوله** فصل یرید قدس سره ان یثبت فی هذا الفصل بلزومیة الهیولی للصورة لیتم اثبات استلازم منعها **قوله** ذات وضع الوضع یطلق علی معان منها کون الشی بحیث یشار الیه اشارة حسیة ومنها حال الشی بحسب نسبة بعض اجزائه الی بعض ونسبته الی الخارج وهی المقولة ومنها ما هو جزء المقولة والمراد ههنا المعنی الاول **قوله** قابلة للاشارة الحسیة بانه ههنا او هناک **قوله** اولا ولا سبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی تجردها واما انه لا سبیل الی کل واحد منهما فبینه المصنف العلامة باتم تفصیل بقوله فعلی الاول الخ **قوله** فیکون خطا جوهریا الخ وجود الخط والسطح الجوهریین فی انفسهما ایضا محال کما بین فی موضعه لکن المصنف العلامة قدس سره بنی الکلام ههنا علی عدم محلیین للصورة الجسمیة قصرا للمسافة البحث مع کونه اسلم عن ورود الایرادات فان الاولة المنتهضة لاستحالة وجودهما یرد علیه النقوض فیحتاج دفعها الی طویل البحث **قوله** خطا جوهریا لانقسامها فی جهة فقط واستقلالها بالذات **قوله** او سطحا جوهریا لانقسامها فی جهتین واستقلالها بالذات **قوله** فلا یکون هیولی قال المحقق فی شرح الاشارات الهیولی لو کانت ذات وضع بانفرادها لکانت جسما او نقطة او خطا وکلها باطل فکونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان کونها احد هذه الاشیاء یتبین من تصور ماهیاتها فان الجسم والخط والسطح

او یکون تجزیها و انقسامها فی الجهات فیکون مقدارا او محلا للمقدار فلا یکون مجردة
عن الصورة الجسمیة اذ المقدار لا یوجد بدون الصورة الجسمیة وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف
وعلی الثانی ای علی تقدیر ان لا یکون متحیزة ذات وضع اما ان یمکن ان تلحقها الصورة الجسمیة
او یمتنع فان امتنع ان تلحقها الصورة الجسمیة فلا یکون هیولی لانه اذ الهیولی عبارة عما یکون محلا
للصورة الجسمیة فالجوهر الذی یمتنع ان تلحقه الصورة الجسمیة یکون جوهرا مفارقا عن عالم
الاجسام ولا یکون مادة لها وکلامنا فیما هو مادة الاجسام ومدعانا ان مادة الاجسام لا یمکن
ان تتجرد عن الصورة الجسمیة ولا نمنع وجود جوهر مجرد

لکونها متصلة بالذات قابلة للانفصال تکون محتاجة الی الحامل فهی غیر الحامل والنقطة
لا یمکن ان تکون الا حالة فی غیرها اذ لو کانت جزءا لا تتجزی والحامل لا یکون حالا فهی لیست
بنقطة قوله وکلامنا فیما هو مادة الاجسام فان الطبیعی انما بحث عن الهیولی من حیث هی
مادة الاجسام لا غیر قوله ومدعانا ان مادة الاجسام لا یمکن ان تتجرد الا مطلق المادة غیر
ان الهیولی المخصوصة بالاجسام لا بد ان تقترن بها الصورة ضرورة وفیه دفع
لما قیل انه یجوز ان یکون الهیولی المجردة عن الصورة الجسمیة صورة نوعیة مانعة عن
قبولها الصورة الجسمیة وانکانت فی نفسها قابلة لها ووجه الدفع ان الهیولی المجردة
عن الصورة ان لم تقبل الصورة الجسمیة بالنظر الی نفس ذاتها فلا تکون هیولی بل
تکون جوهرا مفارقا عن عالم الاجسام وهو لیس بمبحوث عنها وان قبلت الصورة بالنظر
الی نفس ذاتها فلحوق الصورة ممکن لها بحسب نفس ذاتها ولا یلزم من فرض الممکن محال
وعروض الجسمیة لها بعد فرض تجردها مستلزم للمحال فثبت ان تجردها محال لان فرض
وجوده مستلزم للمحال وما کان کذلک فهو محال قوله ولا نمنع وجود جوهر الخ
واما انه هل یجوز او لا فذلک وظیفة الالهی لیس علی الطبیعی البحث

لا يقارن الصورة الجسمية اصلا وان امكن ان يلحقها الصورة الجسمية فاذا
فاما ان يحصل في جميع الاحياز وهو صريح البطلان او لا يحصل في شيء من الاحياز وهو ايضا
ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم بدون الحيز مستحيل بديهة او يحصل في بعض الاحياز دون بعض وهو ايضا
باطل لان نسبته الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ولما بطل الثاني تعين
بطل المقدم فتبين استحالة وجودها بدون الصورة الجسمية فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا
فالهواء المنقلب اليه اما ان يحصل في جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل او لا يحصل في شيء من اجزاء
حيز الهواء وهو ايضا باطل او يحصل في بعضها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح فما هو جوابكم
فهو جوابنا قلنا الماء الذي ينقلب هواء اما ان يكون قبل الانقلاب في حيز الهواء بالقسر
فاذا انقلب هواء سكن في ذلك الحيز بالطبع فيكون حصوله في ذلك الحيز قبل الانقلاب مرجحا
لحصوله فيه بعد الانقلاب واما ان يكون قبل الانقلاب خارجا عن حيز الهواء فيكون لامحالة
في حيز آخر ويكون ذلك الحيز الآخر قريبا من بعض اجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها فاذا انقلب

قوله وهو صريح البطلان لظهور استحالة حصول شيء واحد بالشخص في جميع الاحياز فان تكثر الحيز
الحقيقي باطل بديهة قوله مستحيل بديهة الخ لان كل ما هو ذو وضع له حيز اما المكان او الوضع
والمحاذات قوله قلنا الماء الذي ينقلب الخ حاصل الدفع الفرق بان هيولى الماء
قبل مقارنة الصورة الهوائية كانت ذات وضع فلوضع السابق صار مرجحا للوضع اللاحق
بخلاف الهيولى المجردة عن الصورة الجسمية فانها لم تكن لها وضع سابق ولا حيز سابق
لفرض تجردها فيلزم الترجيح بلا مرجح مطلقا كما فصله المصنف العلامة قدس سره قوله ولما
بطل الثاني لتعقبه وهو اما ان تكون ذات وضع اولا قوله لبطل المقدم وهو قوله لو وجدت
الهيولى بدون الصورة الجسمية قوله وهو ايضا باطل لانه ثبت بالبرهان ان كل جسم يقتضي
لطبيعته الكون والسكون في حيزه الطبعي قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الى جميعها سواء

هواء او يحصل في ذلك الجزء القريب من ذلك الخيز فيكون القرب مرجحا لحصوله في ذلك
الخيز من اجزاء الهواء ولا يمكن مثل ذلك فيما نحن فيه لان الهيولى المجردة قبل ان تتحصل
الجسمية ليس لها حيز ووضع حتى يكون وضعها السابق معدا لوضع لاحق ومرجحا لخيز معين فقد
تحقق ان الهيولى محتاجة في تحصلها بالفعل وكونها ذات وضع الى الصورة الجسمية **فصل في**
اثبات الصورة النوعية اعلم ان لانواع الجسم صورا اخر بها تختلف الاجسام انواعا وتلك الصور مبادي
الآثار الخاصة بانواعها مقومات للانواع بالدخول فيها والخبرية منها ومحصلات لماهية الجسم المطلق على نحو
تحصيل الفصول لماهيات الاجناس وللمادة ايضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية اياها والدليل على ذلك
ان الاجسام تختلف آثارها ومقاديرها واشكالها وكيفياتها كالخفة والثقل والحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات المخصوصة فاما ان تكون تلك الآثار الخاصة صادرة عنها
مستندة الى امور خارجة عنها وذلك صريح البطلان لانا نعلم بديهة ان الماء مثلا رطب بطبعه لا بامر
خارج وان الارض ثقيلة مائلة الى المركز بطبعها لا لامر خارج عنها او تكون مستندة الى امور في نفسها فقط
فاما ان تكون مستندة الى هيولاها وذلك باطل اما اولا فلان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان تكون فاعلة اصلا كما تقرر في الفلسفة الاولى

قوله في اثبات الصورة النوعية الخ سميت صورة نوعية لانها منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل **قوله** بها تختلف الاجسام نوعا وانما سمي
صورة نوعية وبالصورة الطبيعية تكميلها مبدأ الآثار الخاصة المختصة بالانواع **قوله** والدليل على ذلك الخ خلاصة الدليل
ان مختلفات الاجسام بحسب المقادير والكيفيات والاشكال والآثار ليس لامر خارج عنها بديهة فاما ان تكون صادرة عن الهيولى
او الصورة وكلاهما باطلان لان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان تكون فاعلة والصورة الجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الاجسام لا يمكن
ان يصدر عنها آثار مختلفة فلا بد ان تكون مستندة الى صورة اخرى وهو المعنى من الصورة النوعية **قوله** وميولها الى الاحياز سواء
كان الخيز وضعا كما في الفلك المحيط بالكل او مكانا كما في غيره فان الخيز اعم من المكان **قوله** كما تقرر في الفلسفة
الاولى الخ واستدل بانها بان القابل اذا خلى ونفسه ليستعد للشيء والفاعل يفعل الشيء والاول غير الثاني
فلا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر فان كان القابل فاعلا يلزم التركيب وهو خلاف المفروض

والثانية فلان الهيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدأ للآثار الخاصة بكل واحد
واحد منها او تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اذ قد عرفت ان الصورة
الجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك الآثار مستندة اليها لزم
اشتراك تلك الآثار بين جميع الاجسام او تكون مستندة الى مبادٍ اخرى في حقائق تلك
الآثار لازمة مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فتحقق ان في كل نوع من انواع الجسم صورة
اخرى سوى الصورة الجسمية هي منوعة للجسم ومحصلة للهيولى نوعا فهي ايضا حالة في الهيولى
والهيولى محتاجة اليها في التحصل النوعي فهي ايضا جوهر لان الحال الذي يحتاج اليه المحل
يكون جوهرا واذا هي حالة في الهيولى فهي مفتقرة في تشخصها الى الهيولى واذا الهيولى
لا يمكن وجودها بدون ان تحصل نوعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في تقومها فكما
ان الهيولى والصورة الجسمية متلازمتان كذلك الهيولى والصورة النوعية متلازمتان
ولست اعني بذلك ان صورة نوعية خاصة تلازم الهيولى فان الهيولى قد تفارقها
الى بدل وتخلع صورة وتلبس اخرى بل انما اعني ان الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية

فصل في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمتان
وانه لا يوجد احدهما بدون الاخرى والتلازم بين شيئين لا يتحقق الا اذا كان

قوله فهي محتاجة فهي لا تحصل بالفعل بدون ماهية الصورة التي تستحفظ المادة بتواردها
عليها ولو زال صورة عنها ولم تقترن صورة اخرى بها عدمت المادة فتلك الصورة
المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة اخرى
فيكون السقف باقيا حالة على تعاقب تلك الدعائم اه منه **قوله** لا يتحقق وقد قالوا في بيانه انه لو
لم يكن احد المتلازمين علة للآخر ولا منهما معلولين لعلة موجبة ثالثة يصح انفراد كل من المتلازمين
عن الآخر فهيا اذن بحر العلوم رحمه الله من اين يرجع الى نفس الدعوى ودعوى البداهة غير مسموعة

احدهما علة موجبة للآخر او يكون كلاهما معلولي علة ثالثة توقع بينهما ارتباطا اتفاقيا لا على الوجه الدائر فاما ان يكون الصورة علة موجبة للهيولى او يكون الهيولى علة موجبة للصورة او يكونا معلولي علة موجبة توقع بينهما ارتباطا اتفاقيا والاول باطل لان الصورة لا توجد الا بالشكل او مع الشكل والشكل متاخر عن الهيولى فالصورة الموجودة متاخرة عن الهيولى فلا يكون علة موجبة

قوله احدهما وقد يورد عليه ان الشرطيات بعضها متلازمة للبعض مع ان ليس بينها علاقة العلية والقضايا المتبعا مع عكسها مع انه ليس بينها علاقة العلية اذ قد تكون ضروريتين والجواب ان الاستناد الى الثالث ههنا موجود وهو اتحاد المحكى عنه قوله اتفاقيا اذ لو لم يكن كذلك فلا يكون لاحدهما تعلق بالآخر ويمكن فرض انفرادهما عن الآخر

قوله بالشكل اى بسبب الشكل اذا كانت موقوفة عليه ومع الشكل ان لم تتوقف فعلى الاول تكون آخرة من الشكل دون الثاني وعلى كلا التقديرين لا يتاخر الشكل عنها واورد عليه الامام في شرح الاشارات ان الشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد والحدود وهو متاخر عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة فاذن الشكل متاخر عن الصورة بمراتب اربع فكيف يقال ان الصورة متاخرة عن الشكل او معه والجواب ان هذا البيان انما يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تاخر الشكل عن الصورة المشخصة ولا بعد احتياج الشيء في الشخصية الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم المحتاج في تشخصه الى الوضع والاين المتاخرين عنه كما ذكر المحقق الطوسي واليه اشار الاستاذ العلامة قدس سره بقوله فالصورة الموجودة متاخرة فان الوجود هي المشخصة فاذن الشكل غير متاخر عن الصورة المشخصة من حيث هي مشخصة ۱۲

للهيولى لان العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلول والثانى ايضا باطل لان الهيولى علة قابلة فلا يمكن ان يكون فاعلة ولا ان يكون موجبة لان القابل بما هو قابل انما منبع قوة المقبول للانفعالية وايجابه فيتعين الثالث فهما معلولا سبب ثالث مقدس عن الجسمية والجسمانيات يفيض وجودهما ويقيم ذلك السبب الهيولى بما هية الصورة ويستحفظها بتعقيب افرادها عليها كمن يمسك سقفا بعينه بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى مكانها ويفيض وجود الصور الخاصة فى الهيولى فتشخص الصورة وتتناهى وتشكل من جهة الهيولى فالهيولى محتاجة الى الصورة فى تحصلها وبقائها والصورة محتاجة الى الهيولى فى تشخصها وتشكلها من دون لزوم دور **مذهب** قد تقرر عندهم ان الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة فى جميع الاجسام من العناصر والافلاك وان الصور النوعية طبائع متخالفة تقوم واحدة منها نوعا من الاجسام وان الهيولات فى العالم عشرة واحدة منها للعناصر الاربعة وتسع منها للافلاك التسعة فالافلاك لا تتشارك ولا تتشارك العناصر فى المادة **تفريع** اذ قد عرفت ان الهيولى ليست بذاتها متصلة ولا مقدار لها بذاتها بل انما تقدرها من جهة الصورة المتقدرة فلا يستبعد ان تقبل الهيولى فى الاجسام

قوله علة قابلة يعنى ان الهيولى حقيقتها القوة والاستعداد وما هذا شانه لا يكون فيه جهة الفعلية فلا يكون داخلا فى الايجاب وهذا احسن مما يستدل به ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة لانه يرد عليه ان كون القابل فاعلا انما يمتنع اذا لم يكن هناك جهات ويجوز ان تكون فى الهيولى جهات متكثرة كذا استفيد من تقرير بحر العلوم رحمه الله ولا يرد هذا على ما قرر الاستاذ العلامة قدس سره فان قوله انما منبع قوة القبول كلمة الحصر مبنى على انها قوة محضة فلا جهة فيه للفعلية **قوله** طبائع متخالفة الخ بها تختلف الاجسام من الثقل والخفة والحرارة والبرودة وغيرها والاسباب اختصاص الاجسام العنصرية بصورها النوعية فهو الاستعدادات الحاصلة بالاوضاع المعدة للقبول عليها ولا يرد عليها لزوم تسلسل المعدات العدم اجتماعها وسبب اختصاص الاجسام الفلكية بصورها ان كل فلك لا تقبل الا صورة النوعية التى حصلت فيها علمى

مقداراً ازید والقص مما کان من دون ان یضاف الیه جسم او ینفصل عنه جسم فتحقق امکان
التخلخل والتکاثف الحقیقیین واما تحققهما فمما یدل علیه ان القارورة الضیقة الرأس اذا کبست
علی الماء لا یدخلها الماء ثم اذا مصت مصاً شدیداً ثم کبست علیه یدخلها الماء صاعداً او ما
ذلک الا لان المص الشدید اخرج عنها بعض ما کان فیها من الهواء فتخلخل الهواء الباقی
فیها لضرورة استحالة الخلاء وکبر حجمه فشغل مکان ما خرج عنها من الهواء ثم اذا رجع ذلک الهواء
الباقی جمیعاً لم یمکن صعوده الی مکان الهواء الذی خرج من القارورة لتکاثفه بطبعه وعاد الی الهواء
الطبیعی فصعد الماء ودخلها لضرورة امتناع الخلاء تنبیه اعلم ان مباحث الهیولی والصورة
لیست من مسائل الطبیعی لانها بحث عن تحقیق حقیقة الجسم وتحقیق حقیقته موضوع العلم لا یکون
من مسائله بل هی من مسائل الحکمة الالهیة لان الحکمة الالهیة باحثة عن احوال الاشیاء لا لافتقر
الی المادة والهیولی لا تحتاج الی هیولی فالبحث عنها بحث عما لا یفتقر الی المادة والصورة
بماهیتهما شرکیة لعلة الهیولی فحقیقتها لیست محتاجة الی الهیولی فالبحث عنها بحث عما لا یفتقر
الی المادة فیکون البحث عن المادة والصورة من مسائل الحکمة الالهیة وقد فرغنا عن تحقیق
حقیقة الجسم فان لنا ان نقبض فی البحث عن العوارض الذاتیة للجسم بالبیانات التی
ذکرناها فیما سبق واذا الجسم اما فلکی او عنصری واحواله المبحوثة عنها اما مختصة بالجسم الفلکی
او بالجسم العنصری واما عامة لهما کان هذا العلم علی ثلثة فنون الفن الاول فی البحث
عن العوارض التی تعم الاجسام فلکیة کانت او عنصریة والفن الثانی فی البحث عن العوارض
الذاتیة المختصة بالجسم الفلکی والفن الثالث فی البحث عن العوارض الذاتیة المختصة
بالجسم العنصری وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل واسبق الی الفهم
واقدم فی الاذعان والتصدیق وکثیراً ما یستعان به علی معرفة الخاص والتصدیق به فلیقل الباحث

قوله اذا کبست کبس بر سر دوده افگندن یقال کبه لوجهه فاکب وهذا من النوادر صح اى کون المجرد متعدیا والافعال لازما

عن العام سبيل المبدية بالقياس الى الفن الباحث عن الخاص فهو احق بالتقديم
واسبق في التعليم وقدم الثاني على الثالث لان ما يبحث عنه في الفن الثاني اعني
الاجرام الفلكية اشرف مما يبحث عنه في الفن الثالث اعني الاجسام العنصرية لكون
الافلاك عندهم بريئة عن الكون والفساد والتغير والبوار وكونها مؤثرة فيما تحتها من
الاجسام والاجساد وشتى بحار ولي العصمة والسداد والهادي الى الرشاد في المبدأ
والمعاد **الفن الاول** في البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام والاجسام
وفيه مباحث **المبحث الاول** في المكان وفيه فصلان **الفصل الاول**
في تحقيق حقيقة المكان اعلم ان المكان عبارة عما يشغله الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه
ولا شبهة في ان ما يشغله الجسم ويكون فيه ويقبل الاشارة الحسية حيث يقال ان الجسم ههنا
وهناك وينقدر وينجزي وينقاوت زيادة ونقصانا ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه
واليه امر واقعي وليس اختراعيا محضا ولا شيئا سبتا والا لم يتصف بهذه الاوصاف الواقعية
ضرورة وذلك الامر لا يمكن ان يكون مما لا ينقسم اصلا كالنقطة او مما لا ينقسم الا في جهة كالخط
لان الجسم ممتد في الجهات الثلث والممتد في الجهات الثلث يستحيل ان يحصل فيما لا يقبل
الانقسام اصلا او فيما لا يقبل الا انقسام الا في جهة ضرورة ان ما لا ينقسم في جهتين لا يتصور

قوله في المكان شرع فيما هو المقصود من هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدأ بما
هو الاشهر منها وهو وقوعه في المكان **قوله** عما يشغله الجسم الخ لما كان معنى المكان مختلفا فيه فيما بين
المشائين والاشراقيين والمتكلمين واللائق بالعلوم العقلية ان يبحث وينازع في المعاني دون
اطلاقات الالفاظ فسره اولا بما يتفق عليها المتنازعون لئلا يكون
النزاع لفظيا فانه يكاد ان يكون من الفطريات ان ههنا ما يسكن الجسم فيه وينتقل منه
واليه واما المعنى الذي يختاره المشاؤن فسيجيء عن قريب

احاطة بما ينقسم في الجهات الثلث فلا بد من ان يكون المكان اما قابلا للقسمة في الجهات
الثلث او قابلا لها في جهتين وعلى الثاني يكون المكان سطحا محيطا بالجسم ولا بد من ان يكون
ذلك السطح قائما بجسم لامتناع قيام السطح بذاته فاما ان يكون قائما بذلك الجسم المتمكن
وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه الى سطح آخر بل يكون سطحه معه وتابعا له
في الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه او يكون قائما بجسم آخر فذلك الجسم اما ان يكون حاويا
للجسم المتمكن او محويا به او لا حاويا ولا محويا والاخيران باطلان لان سطح الجسم المحوي
الجسم الذي ليس حاويا ولا محويا لا يمكن ان يكون محيطا بالجسم المتمكن فكيف يكون مكانا فتعين
الاول وهو ان يكون ذلك السطح سطح الجسم الحاوي للجسم المتمكن فاما ان يكون ذلك السطح
هو السطح الظاهر من الجسم الحاوي او السطح الباطن منه لا سبيل الى الاول لان السطح
الظاهر من الجسم الحاوي ليس مماسا للمتمكن وليس المتمكن مماسا له فلا يكون هو المكان لان
المتمكن يكون مماسا لمكانه البتة فتعين الثاني فيكون المكان هو السطح الباطن من
الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي وهذا هو مذهب المشائين و
على الاول وهو ان يكون المكان قابلا للقسمة في الجهات الثلث اما ان يكون المكان عبارة عن
الجسم المحيط بالجسم المتمكن وهو مذهب

قوله او السطح الباطن منه اي السطح الباطن المماس للمتمكن واما السطح الباطن الغير المماس كمقعر حاوي والحاوي فانه
وان كان حاويا ايضا لكنه ليس بمكان لان اختصاص المكان بالمتمكن من اللوازم المختصة لا مكان حاوي الحاوي
كما يسع لذلك المتمكن كذلك يسع الحاوي الذي هو محوي الحاوي الحاوي فلا اختصاص للمكان بالمتمكن وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم قوله الماس اعتبر في المكان مماسة سطح المتمكن واختصاصه تبعين لبطلان
ما يعزى الى البعض من ان المكان للاجسام هو فلك الافلاك لعدم تماسه وعدم اختصاص كل واحد منها
قوله وهو مذهب انما ذهبوا اليه لما يرون ان ما كان من الانتقال منه اليه ولا تحقق الاشتغال وغيرها فيه فان الخصائص المذكورة حسب التعرف الى

بعض من لا یعبا به واما ان یکون امرا موهوما یتشغله الجسم علی سبیل التوهم وهو مذهب المتکلمین
واما ان یکون بعدا موجودا مجردا عن المادة اذ لو کان ماديا لزم من حصول الجسم فیه تداخل الابعاد
وهو محال بالبداهة ویکون ذلک البعد جوهرا قائما بذاته یتوارد المتمکنات علیه مع بقائه بشخصه
وهو مذهب الاشراقیین ویسمونه بالبعد المفطور زعما منهم بانه مفطور علیه المبدعة وهذه الاقسام
المتمثلة باطلة اما کون المکان عبارة عن الجسم المحیط بالجسم المتمکن فلان الضرورة قاضیة بان
نحن الجسم المحیط وسطح الظاهر بمعنوی تمکن الجسم وانما تمکنه فیما هو محیط به مماس له فانما المباین
حقیقة هو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمکن المحوی واما
کون المکان عبارة عن البعد الموهوم فلان البعد الموهوم اما ان یکون شیئا فی نفس الامر او
یکون لا شیئا محضا وعلی الثانی لا یکون مکانا ولا متصفا بالزیادة والنقصان وغیرهما من
الاوصاف الواقعیة وعلی الاول فاما ان یکون موجودا بنفسه فی الخارج فلا یکون بعدا موهوما
بل بعدا موجودا هذا اولا یکون موجودا فی الخارج بنفسه ویکون منشأ انتزاع موجود بنفسه فی الخارج
فیکون المکان حقیقة ذلک المنشأ ویجری الکلام فیه واما کون المکان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما اولا فلان

قوله امرا موهوما الخ اے فرضا موهوما لیس بشیء فی الخارج موافقا للجسم المتمکن فی
المقدار والتشکل فیشغله الجسم علی سبیل التوهم **قوله** مجردا کانه یرد علی المجردات والمادیات فانها لا مادة لها
لکنها لیست مادة وکما یکون للمادی مقدار کذلک یکون ایضا فیتمتاز عن المجردات التی هی عروض المقدار عن المادیات فی المجرد غیر المادی
قوله وهو مذهب الخ وهو المشهور من افلاطون ومنهم محقق الطوسی **قوله** عن البعد المجرد کما هو رای الاشراقیین
قوله اولا فلان هذا الوجه یبطل وجود البعد المجرد مطلقا سواء کان مکانا اولم یکن وذلک لانه یجب ان یکون
متناهیا لبرهان التناهی فیکون متشکلا لکن طبیعة البعد المجرد اولا وبالذات لا یقتضی حدا معینا وشکلا معینا
فیکون بسبب امر عارض ویمکن زواله بزوال العارض فامکن ان یتشکل بشکل آخر فکان له فی نفسه قوة الانفعال
وقوة الانفعال هی من لواحق المادة کما تقرر عندهم فیکون البعد المجرد ماديا لا محالة

وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية بنفس حقيقتها محتاجة الى المادة فلا
وجود لها مجردة عنها وقد سبق ايضا ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف افرادها
بالحاجة الى المادة والاستغناء عنها واما ثانيا فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم من حصول
الجسم فيه تداخل البعدين اعني البعد القائم بالجسم والبعد المجرد واللازم باطل بالبديهة العقلية وتجويزه
يودي الى تجويز دخول جملة الاجسام في اقل من حبة خردلة والقول بان المستحيل تداخل الابعاد المادية
لا تداخل بعد مادي في بعد مجرد لا ينبغي ان يصغى اليه لان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد
فان البديهة حاكمة بان مجموع امتدادين اعظم من احدهما ولذا لا يمتنع تداخل النقط مطلقا ولا تداخل
الخطوط في جهتي العرض والعمق اذ لا امتداد لها في تينك الجهتين وتستحيل تداخل خطين في جهة
الطول لامتدادهما في تلك الجهة ولا تداخل السطوح في جهة العمق اذ لا امتداد لها في تلك الجهة وتستحيل
تداخل سطحين في جهتي الطول والعرض لامتدادهما في تينك الجهتين وبالجملة فامتناع التداخل انما
هو لاجل المقدار والحجم ولا دخل في امتناعه للمادة اذ ليس للمادة بنفسها حجم ومقدار فاستبان
ومقدار فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقا مستحيل سواء كانت مادية او مجردة

قوله بالبديهة الفطرية فان بداهة العقل شاهدة بان جسما اذا شغل حيزا وحصل له وضع يمتنع ان يشغل بهذا الحيز
جسم آخر ولا يمتاز الجسمان في الوضع ولا يرد عليه التكاثف فانه عبارة عن حصول مقدار اصغر
لجسم كان له مقدار اكبر اولا فيجوز ان يشغل هذا الجسم بحيزه الاصغر من الحيز الذي شغل به اولا و
ليس فيه اشتغال الجسمين بحيز واحد بحيث لا يمتازان في الوضع - للمولوي حمد الله السندي رحمه الله
قوله المستحيل تداخل الابعاد هذا اعتراض من قبل الاشراقيين على الدليل الثاني
تقريره ان الممتنع تداخل البعد المادي في المادي وتجويزه يودي الى تجويز دخول
جملة الاجسام في حبة الخردلة واما فيما نحن بصدده فلا يلزم من ذلك التداخل الممتنع
فان الممكن مادي يتداخل في البعد الغير المادي تداخل المادي في المجردين بممتنع ولا يودي تجويزه الى تجويز

ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلثة تعين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولا ضير فى ان لا يكون لبعض الاجسام وهو الجسم المحيط بالكل مكان نعم يجب ان يكون لكل جسم حيز و ستعرف الحيز انشاء الله تعالى **الفصل الثانى** فى امتناع الخلاء اختلف فى انه هل يمكن خلو المكان عن المتمكن اولا يمكن فذهب القائلون بان المكان هو البعد الموهوم وبعض القائلين بكونه هو البعد المجرد الى امكانه وذهب اصحاب السطح

قوله المكان هو السطح الخ اعترضت عليه الاشراقية بان الحركة فى المقولة عبارة عن ان يكون فى كل آن للمتحرك فرد لا يكون فى الآن السابق واللاحق وكذا نحد الحركة المطلقة بالخروج يسيراً يسيراً فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الطير الواقف فى الهواء مع هبوب الرياح وكذا الحجر الواقف فى الماء الجارى متحركاً لصدق حد الحركة عليهما مع ان الضرورة شاهدة بانهما ساكنان وايضاً يلزم ان يكون المسافر المحفوف ظاهره وبدنه بكرباس ساكناً وان سباح مشارق الارض ومغاربها لان المكان الحقيقى للمسافر المذكور انما يكون هو السطح الباطن للكرباس وانه لم يتبدل مع ان الانتقال المكانى ضرورى للسياحة وجيب عن الاول بان الحركة فى الاصطلاح تبدل ما فيه الحركة على سبيل التدريج وفى العرف اعتبر معه قيد آخر وهو ان يكون مبدء الاستبدال فى موضوع الحركة فان اريد بلزوم تحرك ذلك الطير التحرك الاصطلاحى فالملازمة مسلمة ولا شناعة فيها فان اطلاق المتحرك عليه انما يستتبع فى العرف دون الاصطلاح وان اريد التحرك العرفى فالملازمة ممنوعة بعدم المبدء فى الطير وعن الثانى بان المكان على قسمين مكان حقيقى وهو السطح المذكور ومكان عرفى وهو ما يكون الجسم فيه لا يكون مختصاً به كالصندوق للدرة فاللازم ههنا السكون فى المكان الحقيقى وهو غير باطل ولا يشهد البداهة ببطلانه وانما تدل البداهة على انه متحرك فى الجملة وانكان فى الوضع بالنسبة الى الامور الخارجية او المكان العرفى وهو لا يطيل كون المكان الحقيقى سطحاً هذا المحض ما فى هوامش الشمس البازغة

وبعض اصحاب البعد المجرد الی امتناعه وهو الحق لان حشو المکان الخالی عن المتمکن
کما بین اطراف الاناء مثلاً اذا فرض انه لیس لشغله جسم اما ان یکون لاشیئاً محضاً وهو باطل
لانه یتفاوت صغراً وکبراً وزیادة ونقصاناً ویکون قابلاً للانقسام والاشی المحض لایمکن
اتصافه بهذه الاوصاف او یکون شیئاً فاما ان یکون بعداً اولاً والثانی باطل لانه ممتد
منقسم فهو بعد البتة وعلی الاول فاما ان یکون بعداً مجرداً فقد تبین بطلانه او یکون بعداً ما
فهو اذن جسم لامکان خال هف واول ما اضل القائلین بالخلاء انهم زعموا ان مالیس بمبصر
بجسم فهو خلاء فظنوا ان الهواء لیس بجسم وصاروا من ذلک الی ان اعتقدوا ان المکان
الذی فیه الهواء مکان خال واذ قد بینا بالبراهین القاطعة والتجربة الالهیة بالمراوح
علی ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد الخلاء الی الاذعان بجسمیة الهواء ومنهم من اصر
علی عقیدته وقال ان الهواء خلاء یخالطه ملأ وهذا کله جزاف لاینبغی للعاقل فضل الاشتغال به

المبحث الثانی فی الحیز وهو اعم من المکان فان کان للجسم مکان فحیزه مکانه
وان لم یکن له مکان کالجسم المحدد وللجهات المحیط بسائر الاجسام الذی یبرهن علی وجوده
فی الفن الثانی ان شاء الله تعالی فانه لیس له مکان اذ لیس فوقه جسم یحویه حتی
یکون سطحه الباطن مکاناً له کان حیزه وضعه الذی یمتاز به عن سائر الاجسام وهو کونه فوقها

قوله مراوح بالفتح جمع مروحة بالکسر ما یبزن به صراح **قوله** من المکان الخ کما ذکر الشیخ فی طبیعیات الشفاء وماقال
المحقق فی شرح الاشارات من نهما واحد عند الشیخ وجمهور الحکماء فیقال ان المراد کونهما واحداً فیما له مکان سوی
الجرم الاعظم وهذا کما یقال ان الانسان والحیوان واحد یعنی یتصادقان علی ذات **قوله** مکانه کان حیزه الخ جزاء
لقوله وان لم یکن له مکان **قوله** کان حیزه وضعه الوضع یطلق بالاشتراک فی عرفهم علی ثلثة معان احدها
کون الشیء بحیث یشار الیه اشارة حسیة والثانی جزء المقولة وهو الهیأة العارضة للشیء بحسب نسبة بعض اجزائه الی بعض
والثالث المقولة وهی هیأة عارضة للشیء بحسب نسبة بعض الاجزاء الی بعض ونسبة بعض اجزائه الی غیره والمراد
ههنا هو المعنی الثانی لا المعنی الثالث کما حمله بعض الشارحین علیه وذلک لانه مما لاتقتضیه تاثیر عزیمة خارج

اذا عرفت هذا فنقول كل جسم سواء كان بسيطا او مركبا فله حيز طبعي يقتضي طبعه الكون و السكون
فيه اذا لم يخرجه عنه قاسر و العود اليه على اقرب الطرق اذا كان خارجا عنه بقسر و ذلك لان
الجسم اذا خلي و طبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة
و الاحوال العارضة له من خارج فاما ان لا يكون في حيز اصلا و هو صريح البطلان و يكون
في جميع الاحياز و هو ايضا ظاهر الاستحالة او يكون في بعض الاحياز دون بعض فيكون حصوله
في ذلك البعض اما باقتضاء امر خارج عنه و هو باطل اذ المفروض خلوه عنه او باقتضاء
الصورة الجسمية و هو ايضا باطل اما اولا فلان الحصول في ذلك الحيز لو كان مقتضى الجسمية
لزم اشتراك جميع الاجسام فيه و اما ثانيا فلان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز

فلا يكون طبعيا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات المراد بالوضع جزء المقولة لا المقولة كما
حمله الامام لانه مما لا يقتضيه تاثير غريب و اما الوضع بالمعنى الاول فهو امر تقتضيه الصورة الجسمية
لا تعلق بالطبائع المختلفة فلا وجه لحمله ههنا على ذلك المعنى ۱۲ احمد الله و عبد الحكيم رحمهم الله **قوله** فنقول
كل جسم الخ فرع لزوم الحيز لكل جسم على عمومه من المكان ازاحة لما اورد بالجسم المحيط فانه مستغن عنه اذ هو
قوله وجوده الخ قيل عليه ان تخلية الجسم مع طبعه و ان كانت ممكنة في الذهن لكنها جاز ان
تكون مستحيلة في نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم حيزا طبيعيا بحسب نفس الامر
بل على ان له حيزا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع و اجيب بان الامور
الخارجة و تاثيرها لما لم تكن من دواخل الجسم لا من معلولاته و لا من عللة فرفعها و تخلية الجسم
عنها ممكن بالنظر الى الجسم من حيث هو فلا مساغ لاحتمال ان تكون مستحيلة في نفس الامر
قوله بما يمكن خلوه عنه لا يراد بهذا التقييد ان الجسم اذا قطع النظر عن طبعه و على مع جسميته
يكون في حيز و ليس من الطبيعة فان المفروض خلو الجسم عنها فهو من امر آخر لان حصوله بالطبيعة
من مقومات الجسم فيستحيل خلوه عنها بالنظر الى ذات الجسم من حيث هو مولوي حمد الله سنديلي

علی السواء فلا معنی لاقتضائها لذلک الحیز الخاص او باقتضاء الهیولی وهو ایضا باطل اما اولا فلانها تابعة فی التحیز بذاتها للصورة فلا یقتضی التحیز بذاتها واما ثانیا فلانها قابلة محضة فلا تکون مقتضیة لشیء او باقتضاء امر داخل فی الجسم مختص به اعنی صورة النوعیة المسماة بالطبیعة فیکون ذلک الحیز طبیعیا للجسم فاذا خرج الجسم عنه کان خروجه عنه لاجل قاسر مناف لطبیعة فاذا خلی وطبعه عاد الی ذلک الحیز باقتضاء طبیعة علی اقرب الطرق وذلک هو المدعی ثم انه لا یمکن ان یکون لجسم واحد حیزان طبیعیان لانه اذا کان فی احدهما مخلی بطبعه فان طلب الثانی لم یکن الحیز الذی هو فیه طبیعیا وان لم یطلبه لم یکن الثانی طبیعیا ثم الجسم البسیط بکلیته یکون له حیز طبعی ممتاز عن سائر الاحیاز واما اجزاؤه فانها ان کانت وهمیة متصلة بکلیتها یکون احیازها اجزاء وهمیة لحیز الکل وان کانت موجودة فی الخارج یکون انفصالها عن الکل بقاسر وامتیاز احیازها عن الاجزاء الآخر للحیز الکلی لاجل القاسر واما الجسم المرکب فلما کان عبارة عن مجتمع البسائط وکان حجمه هو ما اجتمع من احجامها فلا یحتاج الی حیز زائد علی احیاز البسائط فان کانت بسائطه متساویة فی قوة المیل الی احیازها فحیزها الطبعی هو ما اتفق وجوده فیه وان کان بعضها غالبا علی الباقی فی قوة المیل الی الحیز فمکانه مکان الغالب الخ

قوله لم یکن الحیز الذی هو فیه طبیعیا لان طلب الذی لم یحصل فیه هربه طبعی عن الذی حصل فیه والهرب عنه طبعا لا یکون حیزا طبیعیا **قوله** لم یکن الثانی الخ لان غیر المطلوب طبعا لا یکون طبیعیا **قوله** هو ما اجتمع من احجامها لان الترکیب لا یورث زیادة فی احجام الاجسام فلا یحتاج بسببه الی حیز زائد علی احیاز البسائط **قوله** فمکان الغالب الخ هذا ما قاله الشیخ فی الاشارات وذهب الیه المحقق الطوسی فی شرحها واعترض علیه المحاکم بانه یجوز ان تکون الصورة النوعیة التی للمرکب مقتضیة لحصوله فی مکان المغلوب فربما تفید الصورة النوعیة ثقلا عظیما کما ان ثقل الذهب لیس لثقل الاجزاء الارضیة بل هو مستفاد من صورته النوعیة واجاب عنه الصدر الشیرازی بان ثقل الذهب وان لم یکن لثقل اجزائه الارضیة لکن فعل الصورة فیها ان یتأثر فعل الغالب من الاجزاء المادیة لها فکثرة الاجزاء الترابیة المندمجة اندماجا شدیدا لها مدخل فی افادة الصورة

فانه یقهر ما عداه من البسائط ویجذبه الی حیزه هذا هو المشهور وعلی الحق ان حیز المرکب هو ما یقتضیه مزاجه بحسب ما له من درجات الثقل والخفة والله اعلم **المبحث الثالث** فی الشکل وهو الهیئة الحاصلة للمقدار من جهة التناهی اعلم ان الجسم بما هو جسم لا یستلزم التناهی لان من تصور جسما لا تناهیا لم یتصور جسما لا جسما ولانه یحتاج فی اثبات تناهیه الی اقامة البرهان الا ان انواع الجسم بطبائعها تقتضی مقادیر خاصة ومراتب مخصوصة من التناهی وهیئاة لان الجسم الخاص اعنی نوعا من الجسم المطلق اذا خلی وطبیعه فاما ان یکون لا متناهیا وقد تبین استحالته او یکون متناهیا فیکون له من جهة التناهی هیئة وهی الشکل ولا بد لتلک الهیئة من علة ولا یکون علته امرا خارجیا لانا فرضنا الجسم مخلا بطبیعته فیکون علته طبیعة الجسم فیکون ذلک الشکل طبیعیا للجسم فکل جسم له شکل طبعی یکون الجسم علیه اذا لم یغیره قاسر واذا غیره قاسر ثم زال القاسر یعود الجسم الی شکله الطبعی ان لم یمنع مانع فان منع مانع مع زوال القاسر لا یعود الیه وذلک کالارض فان شکلها الطبعی هو الکرة لکن زوال عنها شکلها الطبعی لاجل اسباب خارجة کالریاح والامطار والسیول فحدثت فیها تلال وهاد واغوار وانجاد لاجل تلک الاسباب القسریة فاذا زجتها عما یقتضیها طبعها من الهیئة الکریة وکما ان طبعها اقتضی شکلا خاصا اقتضی ایضا کیفیة خاصة حافظة للشکل وهی الیبوسة فلما زال شکلها الطبعی لاجل القواسر حفظت کیفیتها الطبعیة اعنی الیبوسة الشکل الذی

قوله ان حیز المرکب الخ وبهذا ذهب الفاضل الجونفوری فی الشمس البازغة **قوله** لم یتصور جسما لا جسما قلت لو کان الجسم یستلزم التناهی کان تصور الجسم اللامتناهی تصورا للجسم لا جسما لان سلب اللازم یستلزم سلب الملزوم فاذن من تصور الجسم بدون اللازم تصور جسما لا جسما ولما لم یکن تصور الجسم اللامتناهی تصورا للجسم لا جسما تبین انه لا یستلزم **قوله** قد تبین استحالته الخ فیما مر من بطلان التطبیق والبرهان السلمی **قوله** وهاد وهدر من ثبت وهادا وهدرا **قوله** انجادا وانجدن من بلند انجد وانجاد جمع ان **قوله** اعنی الیبوسة الشکل الذی الخ فان قلت کما ان الیبس مقتضی الطبیعة کذلک الشکل ایضا مقتضاها فلم ترجح الاول علی الثانی ولم یزل الیبس حتی یحدث الشکل قلت یقتضی الاول حاصل والثانی زائل والاول مانع من الثانی فظاهر ان فی مثل هذه الصورة لا وجه لزوال الاول وتحمل ایضا ان تکون الاقتضاءات مختلفة بالشدة والضعف وذلک یرجح بعضها فی حصول مقتضاه علی بعض هو الذی

حصل لها بالقسر فان من شان الهيولى حفظ الشكل ای شكل كان طبعيا كان او قسريا او
هذا عجيب فان طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقتها عن مقتضاها اعنى شكلها الطبعى فصار
الشكل القسرى الحاصل للارض مقتضى طبعها بالعرض ثم ان الشكل الطبعى للجسم البسيط هو الكرة
لان طبيعته واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا
واحدا وكل شكل سوى الكرة لا يكون متشابها بل يكون فيه اختلاف فى الجوانب والاطراف
فاذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من الاشكال هو الكرة والشكل الكرى ليس نوعا واحدا حتى
يستشكل استناده الى الطبائع المتعددة المختلفة لانواع الجسم البسيط لان مراتب الكرية
مختلفة بالنوع عندهم على انه لا امتناع فى استناد الواحد بالعموم وان كان نوعا حقيقيا الى امور

قوله ثم ان الشكل الخ وذلك ليس مبنيا على مسئلة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد حتى
يرد عليه ما اورد المحاكم من انه لم لا يجوز ان يكون هناك جهات واعتبارات يصدر بسببها
فى مادة واحدة افعال مختلفة واثبت ان الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه
الا الواحد ولا على ان الواحد بالنوع لا يصدر عنه افعال مختلفة كالخط والنقطة والسطح
وفى اشكال غير الكرة لا بد من صدور تلك الافاعيل حتى يرد ما اورده المحقق الخوانسارى
من انه من العجب انهم لم يسندوا المكان والشكل والكيف وغير ذلك الى طبيعة واحدة
مع انها مختلفة بالجنس ولا يجوزون ان يصدر عنها الشكل الغير المستدير باعتبار اشتماله على الخط
والسطح المختلفين نوعا وهل هذا الا مكابرة بل مبناه على ما يشعر به عبارة المصنف العلامة على
انه لا يكون فعل الطبيعة الواحدة فى المادة المتشابهة مختلفا بان يكون فيه
اختلاف فى الجوانب والاطراف بان يكون فى جانب ههنا خط وفى جانب سطح وفى
جزء منها حرارة وفى جزء برودة مثلا وهكذا بل لا بد ان يكون مقتضاها من كل جنس
نوعا واحدا غير مختلف وان اقتضت الانواع المتعددة من الاجناس المختلفة

مختلفة بالنوع **المبحث الرابع** في الحركة والسكون وفيه فصول **فصل** في تعريف
الحركة والسكون اعلم ان الشئ الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب
جل مجده فان وجوده وكماله بالفعل من كل وجه على ما يجئ انشاء الله تعالى في الالهيات عند بحث
او يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه كالاجسام مثلا فانها موجودة بالفعل ومتصفة بالقوة بعض
صفات لا توجد فيها في الحال وتوجد فيها في الاستقبال ولا يمكن ان يكون شئ موجود
بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده ايضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل
هف والشئ الموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن ان يكون له صفة و
كمال بالا يكون حاصلا له في الحال ويكون متوقعا يمكن خروجه من القوة الى الفعل
والا لم يكن ذلك الشئ بالفعل من جميع الوجوه والشئ الموجود الذي هو بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه يمكن خروجه الى الفعل فيما هو بالقوة فيه اذ لو لم يمكن خروجه الى الفعل
فيه لم يكن هو بالقوة فيه فخروجه الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدريج كانتقال
الجسم من مكان الى مكان فانه اذا كان في مكان ثم انتقل عنه فلا يصل الى المكان
الثاني الا بقطع المسافة التي بين المكانين تدريجا واما ان يكون على الدفعة من غير
تدريج كانقلاب الماء هواء مثلا فانه ما دام ماء لم يخرج من المائية الى ما كان
بالقوة اعني الهوائية واذا خرج من المائية فهو هواء فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة
حتى يتصور التدريج ههنا فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجا واما الخروج منها اليه دفعة فلا يسمى حركة

قوله من جميع الوجوه كالواجب الخ قيل لو كان بالفعل من جميع الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وتسلسل
والجواب ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار **قوله** كان وجوده الخ لان وجوده ايضا
من هذه الجملة **قوله** الماء هواء سواء مفعول الانقلاب لانه مطاوع قلب المتعدي الى اثنين فيتعدى الى واحد
قوله حركة بهل يسمى كونا فان الكون اسم للحدوث دفعة والفساد اسم للزوال دفعة

فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا اولا دفعة ولكن رأى متاخروهم ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون فى آن ومعنى الآن طرف الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دوريا عدلوا عن هذا التعريف الى تعريف آخر فقالوا ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة بيان ذلك ان الموجود الذى هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة فما يحصل له بالفعل يسمى كمالا فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا فالجسم ما لم يتحرك فهو بالقوة فى امر ين الاول الانتقال

قوله متاخر الخ وهو المعلم الاول واتباعه حيث طعن فى هذا التعريف بكونه متضمنا للدور وقال بحر العلوم رحمه الله انما يتوجه الطعن لو كان التعريف تعريفا حقيقيا والظاهر انه تعريف لفظى لان الحركة معلومة بمعونة الحس بديهى تصورها وان المقصود ازالة الخفاء الذى وقع من لفظ الحركة على معان وهو حاصل وقد يقال ليس مقصود المعلم الاول افساد التعريف انما مقصوده ان الاولى ان يعرف بتعريف خال عن الدور تمرينا للمتعلم بصناعة التعريف **قوله** دوريا عدلوا الخ واجاب عنه صاحب المطارحات بان المفهوم الاصطلاحى للحركة انظرى الدفعة والتدريج وامثاله مفهومات بديهية بالوجه الاجمالى حاصلة بمعونة الحس من غير حاجة الى الاكتساب بنظرية بالكنه التفصيلى مثل الحرارة والبرودة والحلاوة والحموضة فاكتسبوا اولا ذلك المفهوم النظرى المجهول بهذه المفهومات المعلومة بالوجه الاجمالى البديهى ثم اذا صار ذلك النظرى معلوما اكتسبوا تلك المفهومات المجهولة النظرية باعتبار الكنه التفصيلى بهذا النظرى المعلوم بجعله جزءا لمعرف الزمان والآن الذين هما جزءان لمعرف تلك المفهومات فيرجع الامر الى اكتساب الاول اكتسابا نظريا بالبديهى الثانى اكتساب النظرى المجهول بنظرى معلوم فلا دور اعتماد **قوله** فقالوا الخ قد عرف المعلم الاول بهذا التعريف بعد تزييفه التعريف المذكور ولا يخفى ان هذا التعريف اخفى من المعرف جدا فليت شعرى لم صار التعريف الاول مردودا عند المعلم الاول وهذا التعريف مقبولا لاجرا العلوم

عما هو فيه والثاني الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرك ووصل الى المنتهى حصل له كمالان الاول
الحركة والانتقال والثاني الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة كمال اول والوصول
كمال ثان ثم انه لابد من ان يكون هناك مطلوب يكون اليه الحركة فان حقيقة الحركة هي السلوك
الى المطلوب وان لا يكون المطلوب حاصلا بالفعل ما دامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول
المطلوب والوصول الى المنتهى فانما يكون الحركة حاصلاً بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه
حاصلا بالفعل فهي كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا
من حيثية اخرى فاحترزبها عن سائر الكمالات الاول فان كل واحد منها وان كان
كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة والحق ان تصور الحركة مما لا يحتاج الى
هذا التعريف ويكفي له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومعنى التدريج
ويسيرا يسيراً ولا دفعة من المعاني الاولية التصور لاعانة الحس عليها ولا يتوقف تصورها
على تصور حقيقة الزمان والآن وان كان الآن والزمان سببين لها في الوجود واما
الرسم الذي ذكروه فهو وان كان اخفى من تصور الحركة بالوجه الجلي المتعارف لكنهم انما عرفوها
به تمرينا للافهام وتمهيدا لما يثبتون للحركة من الاحكام مراد اما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه الحركة
تمرین نرم کردن ذهن کار ساختن ۱۲

قوله عن سائر الكمالات الاول الخ اذ ليس عروضها هو بحيثية القوة **قوله** ان تصور الحركة الخ هذا تحقيق الحق و
جواب من قبل القدماء لا يراد المعلم الاول وقد سبق منا تفصيله فتذكر **قوله** واما الرسم الذي الخ اعتذار عن
قبل المعلم الاول واتباعه لما يرد عليهم ان التعريف الذي ذكروه اخفى من المعرف **قوله** فهو عدم الحركة الخ فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شان العدمي وهو السكون الاتصاف بالملكة وهي الحركة وكل ما هذا شانه
فالتقابل بينهما بالعدم والملكة واستدل عليه بانه لا شبهة في تقابلهما ولا تضاعف هو ظاهر فتصور ان تصور
كل منهما غير معلق بتصور الآخر ولا تقابل السلب والايجاب بظهور خلو بعض الاشياء عنهما كالا له الحق تعالى
مثلا ولا تضاد لان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فلو كان السكون ضدا لهما

فما ليس من شانه الحركة كالواجب جل مجده والعقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك **فصل**
في بيان الحركة التوسطية والحركة القطعية اعلم ان الحركة تطلق على معنيين الاول كون الجسم
بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حد مما فيه الحركة لم يكن
فيه قبله ولا يكون فيه بعده فلا ريب في ان الجسم اذا تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعد الى المنتهى
يحصل له حالة بسيطة هي كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن من حين فارق المبدأ
الى ان يصل الى المنتهى في حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن اذ لو كان فيه قبله كان
ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هف وايضا لا يكون في ذلك الحد بعد ذلك
الآن اذ لو كان فيه بعده كان ساكنا في ذلك الحد فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هف
وهذا المعنى موجود في الخارج البتة فانا نعلم بالضرورة بمعاينة الحس ان الجسم اذا تحرك
يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله الى المنتهى
بل انما يحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين
فارق المتحرك المبدأ الى آن وصوله الى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها بالنسبة الى حدود المسافة
اعني كونه في ذلك الحد وذاك الحد وهذا الحد فهي باعتبار اتصافها مستمرة وباعتبار النسبة الى حدود المسافة سيالة وهذه الحالة هي المسماة

كان وجوديا فيكون كمالا ثانيا لما هو بالقوة او كمال اول لما هو بالفعل والاول يوجب ان يتقدم السكون
حركة حتى يكون السكون كمالا ثانيا وهو ليس كذلك والثاني ان يتاخر عن السكون كمال حتى يكون
اولا بالنسبة اليه وهو ايضا ليس بواجب لا يقال يجوز ان يكون تقابل التضاد ولم يعتبر شئ من
الاولية والثانوية لانه حينئذ لا يكون منهما تقابل بالذات كذا افاده نظام الملة والدين
في الحاشية للصدر **اقوله** كالواجب جل مجده الخ فانه موجود بالفعل من جميع الوجوه فلا يكون متحركا
فلا يكون ساكنا واما الموجود الذي له جهتا قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما جميعا كالجسم **قوله**
وهذه الحالة الخ اي الحالة التي يحصل للمتحرك حين توسطه بين المبدء والمنتهى

بالحركة التوسطية والثاني الامر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر الى منتهاها المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القار بعدم قراره والمعنى الاول لفعيل هذا المعنى الثاني باستمراره وسيلانه كما يفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة القطعية وهي موجودة في الاذهان قطعا واما في الاعيان فقد قيل انها لا وجود لها فيها اذ المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لما صولهم انها موجودة في الخارج في تمام زمانها

قوله بالحركة التوسطية الخ سميت توسطية لعروض هذا الحالة للجسم المتحرك في اثناء الحركة ووسط المسافة ١٢ هاشم قوله كما يفعل الخ فيه اشارة الى ان لا فاعلية ههنا حقيقة انما الحكم بالفاعلية على سبيل التخييل والتوهم ١٢ بحر العلوم قوله بالحركة القطعية الخ لما كان انقطاع المسافة المتصلة الواحدة انما يكون بامر ممتد متصل بسببه يتصور مرور المتحرك على تلك المسافة لا تبلك الحالات المتحققة في الحدود اذ لا انطباق لها على المسافة سميت هذه الحالة بالقطعية ١٢ هاشم قوله انها لا وجود لها الخ قالت طائفة المتكلمين القائلين بانفصال الحركة تتخلل السكنات في كل حركة وهذا هو مناط التفاوت بالسرعة والبطء عندهم ويذكر تعليلا لقولهم فهو من شبهاتهم الواردة على ثبوت الحركة الاتصالية والجواب على ما قال الصدر الشيرازي ان امتناع وجودها في آن الوصول الى المنتهى كذا في كل آن من الآنات مسلم ولا يلزم منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة بمعنى انقطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى قال بحر العلوم خلاصة ان ما يلزم منه انتفاء وجود الحركة بمعنى انقطع في آن الوصول وقبله لا يلزم منه انتفاء وجودها في الزمان بحيث ينطبق كل جزء منها على كل جزء منه قوله في تمام زمانها الخ هذا على تقدير ثبوت المعية الدهرية فيما بين الموجودات الزمانية ظاهر الصحة بل هو موقوف عليها واما على تقدير انتفاء المعية الدهرية فيما بينها نفي صحته ١٢ بحر العلوم

لا فی آن قبله ولا فی ما بعده ولا فی آن یفرض فیه ولا فی جزء یفرض فیه لعم لو فرض فی ذلک الزمان جزء یفرض من الحرکة فانها منطبقة علیه متصلة باتصاله منقسمة بانقسامه ولیست مرکبة من اجزاء موجودة بالفعل لانها لو کانت مرکبة من اجزاء موجودة بالفعل کانت المسافة مرکبة من اجزاء موجودة بالفعل لکون الحرکة منطبقة علی المسافة ومنقسمة بانقسامها فای جزء یکون فیها یکون بازائه جزء من المسافة فان کان فیها جزء بالفعل یکون بازائه جزء بالفعل فی المسافة واللازم باطل اذ قد ثبت بالبرهان ان المسافة متصلة ولیست مرکبة من اجزاء موجودة بالفعل فالملزوم مثله **فصل** الحرکة تتعلق بامور ستة الاول موضوعها القابل لها وهو المتحرک والثانی علتها الفاعلة لها اعنی المحرک والثالث ما فیه الحرکة کالمسافة والرابع ما منه الحرکة اعنی المبدأ والخامس ما الیه الحرکة اعنی المنتهی والسادس مقدار الحرکة اعنی الزمان فالحرکة لا تتحقق بدون هذه الامور الستة لانها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرک وممکنة فلا بد لها من علة فاعلة وترک شیء فلا بد لها من مبدأ متروک وطلب شیء فلا بد لها من منتهی مطلوب وسلوک فلا بد لها من طریق یسلک وهو ما فیه الحرکة وتدرج فلا بد لها من زمان ثم انه لا یجوز ان یکون المتحرک هو المحرک اما اولا فلما تقرر

یعنی ان جزء یفرض فی ذلک الزمان جزء یفرض من الحرکة

قوله واللازم باطل الخ ای کون الجزء بالفعل فی المسافة **قوله** والثانی علتها الخ ای کون الجزء بالفعل فی الحرکة القطعیة **قوله** بامور ستة الخ وقد جرت العادة بتقسیمها باعتبار امرین من هذه الستة الی المحرک والمسافة فقسموها باعتبار المحرک الی ثلثة طبیعیة وقسریة وارادیة وباعتبار ما فیه الحرکة الی اربعة اینیة ووضعیة وکمیة وکیفیة کما فعله المصنف العلامة قدس سره ایضا **قوله** کالمسافة الخ ففیه اشارة الی ان المسافة هی ما فیه الحرکة من المقولات التی تقع فیها الحرکة لا سطح الجسم الذی یسیر علیه المتحرک کما هو المتعارف **قوله** اما اولا الخ دلیل علی امتناع ذلک مطلقا فی الحرکة وغیرها **قوله** فلما تقرر الخ ففیه ان المقرر عندهم فی الفلسفة الاولی ان القابل بمعنی المستعد لا یکون هو الفاعل بل بالزیادة شرط وقوله لانها عرض لا بد لها من موضوع قابل هو المتحرک میل علی ان القابل هو الموصوف فلا یضر ذلک المسلک کون القابل المحرک هو الفاعل الا ان یقال

عندهم ان القابل لشئ لايكون فاعلا له واما ثانيا فلان الجسم لو كان فاعلا للحركة بما هو جسم
لكان كل جسم متحركا والتالى صريح البطلان فاذن علة الحركة امر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة اعنى
الصورة النوعية فانها تحرك الجسم الى حيزه الطبعى اذا كان الجسم خارجا عنه هذا واما المبدأ والمنتهى
فقد يتحدان ذاتا كما فى الحركة المستديرة التامة وقد يتعددان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما
فى الحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد او الحرارة متضاد
بالذات للمنتهى وهو البياض والبرودة كما انهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى فان مفهومى
المبدأ والمنتهى متقابلان التبتة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة
لكونهما موجودين ولا تقابل التضايف لجواز تعقل احدهما بدون الآخر فليس بينهما الا تقابل
التضاد فمعروضاهما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان بالعرض من جهة اخرى سوى
جهة عروض هذين المفهومين كما فى الحركة من المحيط الى المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى
بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين لهما اعنى القرب من الفلك والبعد عنه وقد يتضادان
بالعرض من هذه الجهة فقط اى من جهة عروض مفهومى المبدأ والمنتهى فهذا ما اردنا ان نتكلم فيه

ان الحركة القطعية متجددة فلا بد من استعدادات وان كانت قديمة والحركة الكمالية ملازمة لها فلا توجد الا باستعداد
فلا يكون القابل هو الفاعل ١٢ قوله ان القابل لشئ لايكون فاعلا له اى من جهة واحدة فلا ينقض بمعالجة
النفس فانها اذ المعالج للنفس من حيث ما لها من الطبابة وملكة المعالجة والمستعلج هى من حيث ما لها امراض
واستعداد وقبول العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض متعالج فموضوع التاثير والتاثر
مختلف فيه بالاعتبار ان كان فى اتا واحدة وهى النفس وهذا فى علاج الامراض النفسانية واما الامراض الجسمانية
فاختلاف المعالج والمستعلج فيها بالذات قوله واما ثانيا الخ دليل على امتناعه فى الحركة خاصة قوله فلان الجسم الخ
يعنى انه لو تحرك الجسم بما هو جسم لا لعلة غير كونه جسما لكان كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام فى الجسمية والتالى
صريح البطلان لسكون بعض الاجسام كالارض مثلا فالمقدم مثله ١٢ صدر قوله فقد يتحدان ذاتا كما الخ واما تعاندهما بالاعتبار

من احوال المتحرك والمحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة تبقى الكلام فيما فيه الحركة وفي مقدار الحركة فاما
ما فيه الحركة تكلم فيه في الفصل الثاني واما مقدار الحركة اعني الزمان فسياتي فيه الكلام في آخر مبحث
الحركة **فصل** فيما يقع فيه الحركة اعلم ان الحركة تقع بالذات في اربع مقولات الاولى مقولة الاين و
وقوع الحركة فيها ظاهر فان اكثر الاجسام تنتقل من اين الى اين على سبيل التدريج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع

قوله الحركة تقع بالذات الخ هذا تقسيم الحركة باعتبار ما تقع فيه واما التقسيم باعتبار المحرك فسيجي بعد وكان الانسب
تقديم التقسيم باعتبار المحرك لان الفاعل مقدم على المفعول لكنه قدس سره ساق الكلام على عادتهم في
التقديم وقيد الحركة بالذات لدفع ما اورد على الحصر من ان الحركة واقعة في بواقي مقولات العرض ايضا
فانها تبعية مقولة اخرى من المقولات الاربع لا بالذات مثلا اذا تحرك ما هو اشد سخونة من ما
آخر حتى صار سخونته اضعف من سخونته الاجر فانه وان تحرك من نوع من الاضافة اعني الاشدية
الى نوع آخر منها اعني الاضعفية وهي الحركة في مقولة الاضافة لكنها بالتبعية اذ اشديتها وضعفيتها
تابعة للحركة في الكيف فان الحركة في الكيف ههنا بالاصالة والاستقلال لانتقالة من فرد كيفية السخونة
الى فرد آخر منها **قوله** في اربع مقولات الاولى الخ من اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر والاعراض التسعة
فيقولون المقولات عشر ووجه اطلاق المقولة عليها اما كونها محمولات اذا كان المقول بمعنى المحمول
واما كونها بحيث يتكلم فيها ويبحث عنها اذا كان المقول بمعنى الملفوظ والتاء اما للنقل من الوصفية
الى الاسمية واما للمبالغة في المقولية اعلمي ومعنى وقوع الحركة في المقولة هو ان الموضوع يتحرك من
نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها كالحركة من السواد الى البياض في مقولة الكيف او من صنف الى
صنف كالحركة من السواد الضعيف الى القوي او من فرد الى فرد كما في الآلمي اذ للمتحرك في كل آن فرد من الاين
قوله الاين هو الهيئة الحاصلة للمتمكن بسبب حصوله في المكان فالحركة الاينية هي انتقال من اين الى اين والاين ليس عين
المكان فما في بدية الحكمة هي انتقال الجسم من مكان الى مكان مسامحة **قوله** فيها ظاهر الخ وعليها يطلق الحركة في العرف العام **قوله**
نقلة الثانية الخ لكونها انتقالات وهذا لقدر وان كان متحققا في جميع الحركات لكن لا يلزم الاطراد والعكس بوجه التسمية ١٢ اعماد

اعنی الهیئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة اجزائه بعضها الی بعض ونسبتها الی خارج والحرکة فیها هی ان
یتغیر الجسم من وضع الی وضع علی سبیل التدریج وهذه الحرکة قد تکون مع حرکة اینیة للجسم کالنهوض من القعود
الی القیام فان هناک حرکتین احدهما اینیة والاخری وضعیة اذ النهوض من القعود الی القیام منتقل
من این الی این آخر کما انه ینتقل من وضع الی وضع آخر وقد تکون مع حرکة اینیة لاجزاء الجسم لا للجسم کحرکة
الاجزاء الیومیة فان الفلک المحوی اذا تحرک علی الاستدارة فانه لا یفارق اینیة ومکانه اعنی السطح الباطن
من الفلک الحاوی ویتبدل اوضاعه الی الامور الخارجة ای التی هی فوقه والتی هی تحته فیکون متحرکا فی الوضع
لا فی الاین لکن اجزائه تتبدل اینیاتها لانها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلک الحاوی
الی موضع آخر منه وقد لا تکون مع حرکة اینیة اصلا کحرکة الفلک الاعظم اذ لیس له مکان حتی یتصور له
اولا اجزائه حرکات فی الاین فهو یتحرک علی المرکز حرکة وضعیة الثالثة مقولة الکم والحرکة فیها هی انتقال الجسم
من مقدار الی مقدار کالتخلخل وهو ان یزید مقدار الجسم من دون ان یضاف الیه غیره والتکاثف الحقیقی ۱۲
وهو ان ینتقص مقدار الجسم من دون ان ینفصل منه جزء وقد عرفت امکان التخلخل والتکاثف الحقیقیین

قوله مع حرکة اینیة الخ بل کل حرکة اینیة وضعیة لان الوضعیة تبدل الاوضاع وهو لازم لتبدل
الایون بدون العکس الکلی کما فی حرکة الفلک الاعظم والله اعلم قوله کالنهوض نهوض خاستن انتهاض
کک قوله من وضع الی وضع آخر الخ لتبدل الوضع الذی هو المقولة علی سبیل التدریج قوله ینتقل من این الخ
لتبدل السطح الباطن من الحاوی الماس السطح الظاهر من المحوی الذی هو المکان قوله من دون ان یضاف
الیه غیره الخ احترز به عن النمو والسمن فانهما یحصلان بانضیاف الاجزاء الی اصلیة او الزائدة
الی مقدار الجسم قوله من دون ان ینفصل منه الخ یخرج به الذبول والهزال والنقصان الصناعی قوله
والتکاثف الحقیقیین الخ وهما مابینه الاستاذ العلامة قدس سره واما غیر الحقیقیین فالتخلخل یطلق علی الانتفاش
وهو ان تتباعد الاجزاء ویدخلها جسم غریب کالقطن المنفوش ویطلق التکاثف علی الاندماج وهو ان
تتقارب الاجزاء بحیث یخرج مابینها من الجسم الغریب کالقطن الملفوف بعد نفشه ۱۲

وتحققهما فيما سبق وبنيه على وجودهما ان الماء اذا انجمد تكاثف وصغر حجمه ثم اذا ذاب تخلخل وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل ان الآنية اذا ملئت ماء او شيئا رأسها واغليت فعند الغليان يصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يوجب تخلخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لا يسعه الآنية فتنصدع لامحالة وكالنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينضم اليه في جميع الاقطار نسبة طبعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبعية وفي كون النمو والذبول حركتين في الكم كلام لا يليق بهذا المختصر الرابعة مقولة الكيف والحركة فيها تسمى استحالة وهي كما يصير الماء البارد حارا بالتدريج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسود تدريجا وبالعكس وكما يصير الخمر حلوا بعد ما كان حامضا واحمر بعد ما كان اخضر فموضوعات البرودة والحرارة والبياض والسواد والحلاوة والحموضة والحمرة والخضرة تستحيل تدريجا في تلك الكيفيات مع بقاء ذواتها فهذه اربعة انواع للحركة

قوله فيما سبق الخ في التفريع الذي في فصل كيفية التلازم بين الهيولى والصورة في الصفحة الاربعين من هذا الكتاب قوله اذا انجمد تكاثف الخ جمد الماء كل سائل كنصر وكرم جمدا وجمودا ضد ذاب يذوب فيهما وبان كدخل قوله ان الآنية الخ انا بالكسر ظرف آنيه بالمد جمع او اني جمع الجمع قوله اغليت الخ غليان جوشيدن ويك قوله الاجزاء الاصلية الخ احترز به عن نحو السمن فانه زيادة في الاجزاء الزائدة والاجزاء الاصلية هي المتولدة في اكثر الحيوانات من المني كالعظم والعصب والرباط والاجزاء الزائدة هي المتولدة من الدم كالشحم واللحم قوله بسبب ما ينضم اليه الخ يخرج الازدياد الحاصل للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج ويخرج ايضا فانه ازدياد في العرض والعمق فقط لا في الاقطار الثلثة وبقوله نسبة طبعية هي نسبة تقتضيها طبيعة الشكل خرج الورم في جميع الاقطار لانه ليس على المجرى الطبعي قوله في جميع الاقطار الخ اي الطول والعرض والعمق قوله بسبب ما ينفصل الخ يخرج التكاثف والانتقاص الحاصلين بسبب انفصال جسم مماس السطحه وقوله على نسبة طبعية يخرج النزال من جميع الاقطار فانه ليس على التناسب الطبعي قوله يصير الحصرم الخ حصرم كسبزين غوره

واما المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات ففي بعضها لا تقع الحركة اصلا وفي بعضها
تقع الحركة بالعرض بتبعية وقوع الحركة بالذات في المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة بالذات
فصل الحركة اما ذاتية او عرضية فان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الاستبدال الانفعالي
قائما به حقيقة فحركته ذاتية واما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما بغيره وينسب اليه لاجل
علاقة له مع ذلك الغير فحركته عرضية فالاول كهبوط الحجر وحصول النفس في الزاوية الثانية بحركتها
والحركة الذاتية على ثلثة اقسام الاول الحركة الطبيعية والثانية الحركة القسرية والثالثة
الحركة الارادية لان القوة المحركة للجسم ان كانت مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية

قوله ففي بعضها لا تقع الحركة اصلا الخ كمقولة الجوهر فانها لا تقع فيها عندهم لان قيام كمقولة الفعل
والانفعال مقولة تبتني على ما ذكره بهمنيار في التحصيل والشيخ في الشفاء وما اورده الشارح
من وقوع الحركة فيها فمدفوع بما ذكره الصدر الشيرازي **قوله** او عرضية الخ هذا التقسيم انما هو في الحركة
فان القوة المحركة ان كانت موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك فالحركة ذاتية وان لم تكن
موجودة فيه من ذلك الحيثية فالحركة عرضية كما فسره الصدر الشيرازي ويرجع اليه ما قال
الاستاذ العلامة قدس سره فان الحركة عبارة عن تبدل الاحوال للشيء مع وجود مبدء الاستبدال
وانما عبر بذلك لما يتوهم على ذلك من ان وجود القوة المحركة المعتبرة في مفهوم الحركة الذاتية لا توجد في النفس
طبيعة المقسوم فلا يصح جعل الحركة القسرية من اقسام الحركة الذاتية لخروجه عن المقسم **قوله** جالس السفينة الخ قد تقدم
ان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والجالس في متنقل كذلك لان الهواء المماس منه تتبدل دائما بما
يعتبر الانتقال من مكان الى مكان آخر مغائر للاول بجميع اجزائه وهنا ليس كذلك فان الهواء المحاذي لسطح السفينة وبالعكس
لا توجه في الراكب بل انما يوصف تبعا للسفينة والحق ان مبنى التشميل على العرف واهل العرف لا يطلقون الحركة
على الجالس قطعا وقد يعتبر العرف في الحركة والسكون كما سلف مني وكذلك ميل الاستاذ العلامة ههنا بالجالس وفرق فيما سياتي
بين حركة الجالس وحركة المحمول في الصندوق بناء على التدقيق ١٢

وان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة فالحركة
ارادية كمشي الحيوان او لا يكون كذلك فالحركة طبيعية كهبوط الحجر فالمبدا المحرك في الحركة الطبيعية هي طبيعة
الجسم عند مقارنة حالة غير طبيعية لزوال الطبيعة الجسم الى الحالة الطبيعية مثلا اذا كان حجر من الارض
خارجا عن حيزه الطبعي بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعة الى حيزه الطبعي وكذا اذا كان الماء سخنا
بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعة الى برودة الطبيعة فالطبيعة تستدعي الهرب عن الحالة المنافرة
والطلب للحالة الملايمة فاذا اوصلت الطبيعة الجسم الى الحالة الملايمة اسكنته فالطبيعة نفس فانها ليست
علة للحركة مطلقا بل عند مقارنة حالة غير طبيعية والحركة الطبيعية قد تكون على تيرد واحدة كهبوط الحجر
وقد تكون على جهات مختلفة متضنة كنماء الشجر والمبدا المحرك في الحركة القسرية قوة في الجسم
المتحرك المقسور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد والضعف فاذا رمى رام حجرا الى فوق مثلا استفاد
الحجر المرمي من الرامي قوة مصتعدة له الى فوق وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة في بدو الامر
لاجل معاندة الطبيعة ومانعة الملاء ثم تتلطف قوام الهواء لاجل التخن المستفاد من الحك
فيتسرع نفوذ المرمي فيه ويشتد حركته ثم تسترخي تلك القوة وتفتر جدا وتستولي الطبيعة
فتحرك الجسم بالميل الطبعي الى تحت وليس المبدا المحرك في الحركة القسرية هو القاسر الا انقطعت

قوله واقعة بالارادة الخ اي بسبب الارادة ولا يكفي مجرد الشعور للمحرك في كونها ارادية
فلا تسمى حركة الساقط من العلو الى السفل بغير الارادة حركة ارادية مع ان صدورها مع الشعور
وهذا احسن مما قيل في هداية الحكمة وغيرها من ان القوة المحركة ان لم تكن مستفادة من خارج
وكان ملحا شعور ففي الحركة الارادية لما يرد عليه حركة الساقط من العلو قوله هو القاسر الخ
ولا هو علة معدة للحركة لان المعد ما لا يوجد المعلول الا بعد عدمه اللاحق والحركة وكذا الميل تحقق في المقسور
مع وجود القاسر فلا يكون ذاته علة معدة بل تاثيره هو العلة المعدة ١٢ عماد رحمه الله وقال الصدر الشيرازي في الشواهد
الربوبية ان القاسر معد للحركة القسرية بحسب ظاهرة والمراد تاثير القاسر والله اعلم قوله انقطعت الخ لزوال المعلول بزوال العلة

حركة المرمى كهلاك الرامي ثم الحركة القسرية قد تكون اينية كحركة الحجر المرمى الى فوق وقد
تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كمية كتخلخله بالحرارة وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها
قد تكون بالدفع كحركة السهم المرمى وقد تكون بالجذب كحركة الحديد عند مصادفة المقناطيس وقد تكون
من دفع وجذب معا كحركة البكرة المدحرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية
كحركة الحجر المرمى الى فوق وقد تكون الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لها بالطبع كحركة
المدرة المدفوعة على البسيط الافقي وقد تكون الى غاية طبيعية كحركة الحجر المرمى الى تحت وبعل
مثل هذه الحركة تتبدل من مجموعهما تتحقق تلك الحركة احدهما القوة المستفادة من القاسر وثانيهما
القوة الطبيعية وقد يجتمع الحركة القسرية تبع الحركة العرضية كما سياتي والمبدأ المحرك في الحركة
الارادية هو النفس الشاعرة المحركة بالارادة وهي قد تكون على وتيرة واحدة كالحركة الفلكية
فانها ارادية عندهم على وتيرة واحدة وقد تكون على طرائق متفننة كحركات الحيوانات بالارادة
وقد تتركب المبدأ المحرك من طبيعة وقاسر فيصدر الحركة من مجموعهما كحركة الحجر المرمى من فوق
الى تحت فان شئت سميها قسرية بناء على ان المركب من الداخل والخارج خارج وان
شئت سميها طبيعية لكون غايتها طبيعية وقد تتركب من طبيعة وارادة كحركة من سقط من فوق
بارادته فان شئت سميها ارادية لان المبدأ بها ارادة وان شئت سميها طبيعية
لكونها بميل طبعي الى غاية طبيعية وقد تتركب من طبيعة وارادة وقسر كحركة من سقط
بارادته من فوق الى تحت ودفعه دافع ايضا

قوله معا كحركة البكرة المدحرجة الخ بكرة بالفتح خشبة مستديرة في وسطها نحو يستين عليها الماء اق قوله فانها ارادية
الخ هذا ما ذهب اليه المحققون من متاخري الحكماء وهو المرضي للمحقق الطوسي وغيره من انه ليس للفلك طبيعة مغايرة لنفسها
وعقلها وحركتها ارادية مستندة الى ارادة وشوق منبعث عن تلك النفوس ولا يلزم ان تكون
الارادة على مناهج مختلفة واما القدماء فقد اشتهر منهم ان في الفلك طبيعة خامسة وحركة حركة طبيعية ١٢

والكمية والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج في الاذعان بوجوده الى ملطف القريحة والميل الطبيعة ١٢
اما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقةً وعرضي ان لم يقم به حقيقةً بل قام بما يجاوره ويلازمه على
قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي طبعي وقسري ونفساني لان حدوثه
في محله ان كان من قبل امر خارج فقسري والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبعي
والميل هو العلة القريبة للحركة وذلك لان الحركة لا توجد الا على حدين من مراتب السرعة
والبطء والحركات تتفاوت سرعة وبطاءً فلا بد لها من مبدء يفاد منه شدة وضعفاً والطبيعة
والقاسر بل النفس لا تتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسيط مبدء تتفاوت شدة و
ضعفاً بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات والحاصل انه لا يوجد حركة من دون ان تتحدد
مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا بقوة

قوله والوضعية ظاهر الخ اما ظهور وجود الميل في حال الحركة الاينية كلما اذا تحرك الحجر الى اسفل
ولاقاه اليد في مسافة حركة فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التاثير بمجرد ملاقاة الحجر
لليد اذ لا معنى للملاقاة الحجر اليد الا اتصال سطحه بسطحها ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر
في اليد واما في حال الحركة الكمية فلا ستقيما بالاينية واما في حال الحركة الوضعية فكانها اينية
لكل جزء منهم قوله مرخارج الخ اى خارج تميز عن المتحرك في الاشارة الحسية فان النفس الناطقة
مبدء الميل في بعض الحركات الارادية وهي خارجة عن المتحرك لكنها ليست بتميزة عنه في الاشارة الحسية
قوله فقسري الخ كميل السهم عند انفصاله عن القوس فان حدوثه عن قبل قاسر متميز عن المتحرك
والميل النفساني كميل الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة والطبيعي مثل ميل الحجر عند هبوطه وميل النبات عند بروزه من
الارض عند الاكثر واما عند القائلين بشعور نفسها فميلها من النوع الثاني قوله هو العلة القريبة للحركة الخ ولذلك كان منقسما الى
الذاتي والعرضي والطبعي والقسري والنفساني كما مر آنفا قوله بطاءً الخ بالضم ضد الهستكي تقبض
سرعت كذا في الصراح وفي القاموس بطؤ ككرم بطاء بالضم وبطاء ككتاب ضد اسرع ١٢

محركة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف ويكون المعادق الخارجي اعني
قوام الملأ على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق او عسره وضعف ممانعة المعادق
الداخلي او بشدتها وسهولة انخراق الملأ او عسره وضعف ممانعة المعادق الداخلي او شدتها
انما تتحدد بحد معين بتحدد القوة المحركة بحد من مراتب الشدة والضعف ويكون المعادق
على حد من الضعف والقوة المحركة هي الميل فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل
مثلا اذا فرضنا حجرين احدهما بوزن مَنٍ وثانيهما بوزن مثقال سقطا من علٍ معين و
تحركا بالطبع الى تحت في ملأ متشابه القوام يكون حركة الحجر الاول اسرع وحركة الثاني
ابطأ قطعا وانما ذلك لان الميل في الاول اشد واقوى فهو اخرق للملأ المعادق
فهو اسرع ولا يمكن ان يقال ان طبيعة الاول اقتضت السرعة في الوصول الى المنتهى
وطبيعة الثاني لم تقتضها فالبطأ حركته وتراخي وصوله الى المنتهى وذلك لان الطبيعة
فيهما واحدة وهي انما تقتضي بالذات حصولهما في الحيز الطبعي وانما تقتضي الحركة بالعرض
من جهة ان الحصول في الحيز الطبعي لا يمكن بدون الحركة فهي تقتضي حصولهما في الحيز الطبعي
ووصولهما اليه في اسرع ما يمكن فلا يمكن ان يكون ابطأ حركة الثاني وتراخي وصوله
الى المنتهى من تلقاء طبيعة فانما يكون الابطاء والتراخي من جهة ضعف ميله وكذا اذا ارتمى

قوله من علٍ معين الخ فيه ثلث لغات كسر اللام غير منون وضمها كذلك وفتحها مع الالف يقال
اتيته من علِ الدار بكسر اللام اي من عالٍ واتيته من علُ بالضم على ثلث احوال ومن عالٍ
اي من فوق كذا في الصراح والقاموس **قوله** في ملأ متشابه القوام الخ اي ملأ متساوي
القوام في الغلظ او الرقة وسهولة الانخراق او عسره وقيد به لانه لو كان ملأ احدهما اغلظ والاخر ارق مثلا
لا يمكن ان ينتسب السرعة الى رقة الملأ والبطؤ الى غلظه فلا يثبت المطلوب **قوله** في اسرع
الخ فان كل شيء حين ما خلي وطبعه طالب يجيء بأقرب الطرق واقصره فلا بد ان يسرع الى المطلوب

ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثاني اطوع للرمي واسرع في الحركة القسرية ويكون الاول بخلافه وماذلك الا لان المعادق الداخلي وهو الميل الطبعي الهابط في الثاني اضعف فهو للقاسر اطوع والى الصعود بالقسر اسرع وفي الاول اقوى فهو اعصى والبطأ فاختلف الميل القسري الذي افاده القاسر فيهما بالضعف والقوة فهو في الثاني اشد وفي الاول اضعف فنبجد وده فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف يتحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما ان في حركتهما الطبعية الهابطة يتحدد حركتهما الطبعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء فنجد ميلهما الطبعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا في الحركة الطبعية والحركة القسرية ظاهرا وما شبه الامر في الحركة الارادية اذ من الجائز ان يجد ارادة المتحرك بحركة ارادية حدا معينا من السرعة والبطء من دون ان يكون هناك ميل نفساني وتمام الكلام في ذلك لا يليق بهذا المختصر

فصل في ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل اي ليس فيه مبدأ ميل طبيعي لا يمكن ان يتحرك بقسر قاسر بل كل جسم يمكن ان يتحرك على الاستقامة اولا استدارة بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طبيعي معادق للميل القسري وهو الذي يسمى بالمعادق الداخلي وذلك لان الجسم الذي يتحرك بالقسر يختلف عليه تاثير القاسر القوي والقاسر الضعيف بداهة فيطاوع ذلك الجسم القاسر القوي ويمانع القاسر الضعيف وماذلك الا لان فيه قوة

قوله يكون الثاني الخ اي الحجر الذي بوزن مثقال **قوله** ويكون الاول الخ اي الحجر الذي بوزن من **قوله** بالقوة الخ المراد من الميل بالقوة انه لو خلي الجسم عن المعادق لاقتضى الحركة بالفعل ومن الميل بالفعل هو الميل المقتضي للحركة في الحال **قوله** وماذلك الخ اي اختلاف تاثير القاسر القوي والضعيف على الجسم **قوله** لان قوة فيه الخ حاصله انه ثبت بالدليل ان كل جسم فله حيز طبعي لاشك ان العناصر بسائطها او مركباتها ما يمكن عليها المفارقة من احيازها بالعدم والميل الا بمحالة بخلاف الافلاك فانها مما لا يمكن عليها المفارقة ودليله مذكور في موضعه فاذا فرضنا فقدان ذلك الحيز بقاسر ثم عدم القاسر فالضرورة شاهدة بان في الجسم قوة ميالة الى حيزها الطبعي واذا ثبت ميلها الى الحيز الطبعي فيكون تاثير القواسر عليه مختلفا بالضرورة فتارة

تقتضي حفظ الحيز او الوضع وتمانع ما يزيله عن الحيز الطبعي او الوضع الطبعي اذا كان ذلك المائل
ضعيفا وتعجز عن معاوقته اذا كان قويا وتميل الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمة عائق الى الحيز
فتلك القوة هي مبدأ الميل الطباعي وقد يستدل عليه بانه لو تحرك بقسر قاسر جسم ليس فيه معاوق
داخلي في مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق داخلي بقسر ذاك القاسر في تلك المسافة
فيكون حركته في زمان اطول من زمان حركة الجسم العديم المعاوق ويكون بين زمانيهما
نسبة كالنصفية او الرابعية او غيرهما البتة ولنفرض في تلك المسافة بقسر ذلك القاسر حركة
جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف يكون نسبته الى المعاوق الداخلي الذي في الجسم الثاني
كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثاني فيكون نسبة زمان حركة
الجسم الثالث الذي فيه ميل معاوق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثاني كنسبة المعاوق
الضعيف الى المعاوق الداخلي في الجسم الثاني اي كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق
الى زمان حركة الجسم الثاني فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع

قوله وقد يستدل الخ هذا دليل ثان على استحالة حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي وهو اقوى الدليلين
على ما بين في المطولات **قوله** فيكون الحركة الخ ببيانه انا فرضنا بقسر القاسر حركة جسم ليس فيه معاوق في
مسافة معينة في نصف ساعة مثلا وحركة جسم ثان يكون فيه ميل معاوق بقدر رطل واحد في تلك المسافة في ساعة
واحدة فرضنا في تلك المسافة حركة الجسم الثالث الذي فيه ميل معاوق ضعيف فرضناه بقدر
نصف رطل لان زمان حركة الجسم الاول نصف زمان حركة الجسم الثاني فيكون حركة الجسم
الثالث في نصف ساعة لامحالة لان مدار البطء والسرعة ههنا على ثقل الميل و
خفته وثقل الميل في الجسم الثالث نصف ثقله في الجسم الثاني ولما كان حركته في مسافة
معينة في ساعة لابد ان تكون حركة جسم كان ميله بقدر نصف في تلك المسافة في نصف
ساعة فاذن تكون حركة الجسم العديم المعاوق كحركة ذي المعاوق وهو ظاهر البطلان

والملازم ظاهر البطلان وهو انما لزم من فرض حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي فتكون حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلي محالة وهو المطلوب **فصل** في ان كل جسم لابد من ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير وذلك لان الجسم اما ان يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فانه انتقال عن طباعة فقد ثبت ان فيه مبدأ ميل مستقيم وان كان عن امر آخر غير طباعة فيكون في طباعة مبدأ ميل معاوق لما ثبت آنفا وايضا فقد تحقق ان لكل جسم حيزا طبيعيا فاذا جاز ان يفارقه الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم يمكن هناك عائق يتحرك الجسم بالطبع الى حيزه الطبعي فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم واما ان لا يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر كالافلاك على زعمهم فيكون له ولاجزائه المفروضة فيه في كل آن ووضع اما بالنسبة الى ما تحته فقط اذا كان ذلك الجسم فوق جميع الاجسام او بالنسبة الى ما فوقه كالفلك المحيط للعالم ١٢

ولي ما تحته

قوله ذلك الخ اي الانتقال من حيز الى حيز آخر **قوله** بميل الخ اما كونه بميل فلما تقدم من ان الميل علة قريبة للحركة ووجود المعلول دون علته القريبة محال واما كون الميل مستقيما فلان الانتقال من حيز الى حيز هي الحركة الاينية والحركة الاينية انما تكون مستقيمة لا مستديرة لان الحركة المستديرة على ما تقرر عندهم مخصوصة بما لا يخرج المتحرك عن مكانه فالميل فيها انما يكون ميلا مستقيما **قوله** عن امر آخر الخ اي عن قاسر او نفس شاعرة فانها تجري مجراه من حيث انها تحرك بحدوث ارادة وانزعاج قصد فحكمها حكم القاسر **قوله** مبدأ ميل معاوق الخ ولما ثبت في طباعة مبدأ ميل معاوق فلا يكون الا مستقيما لما فرض الانتقال من حيز الى حيز **قوله** آنفا الخ في الفصل السابق من ان كل متحرك بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طباعي معاوق ودليل القسري **قوله** ايضا الخ دليل ثان لاثبات المدعى **قوله** فاذا زال القاسر الخ شرطا والشرطية جزاء شرط متقدم **قوله** واما ان لا يجوز الخ عطف على قوله اما ان يجوز عليه الانتقال **قوله** على زعمهم الخ فانها متحركة عندهم بالحركة الوضعية الا تفارق حيزها اصلا + **قوله** الى ما تحته الخ كالافلاك الثمانية الى تسعة المحدد والمحيط ١٢ +

ولیس شئ من الاوضاع المتصورة اولی الیہ من غیرہ فیجوز علیہ الانتقال من وضع الی وضع من دون ان یفارق الحیز فیکون فیہ مبدأ میل مستدیر فہو اما عن طباعہ فیکون فیہ مبدأ میل مستدیر او عن قاسر فیکون فیہ مبدأ میل معاوق لما ثبت فی الفصل المتقدم فقد تحقق ان فی کل جسم مبدأ میل مستقیم او مستدیر وہو المدعی **فصل** فی انہ لا یجوز ان یجتمع فی جسم واحد بسیط او مرکب مبدأ ان او مبدأ او احد المیلین طبیعیین احدہما مستقیم والآخر مستدیر وذلک لان المیل المستقیم یقتضی ایصال الجسم او اجزائہ الی حیزہ الطبعی علی اقرب الطرق واقصرہا والمستدیر یصرف عنہ فہما متنافیان فیمتنع اجتماعہما اما فی البسیط فلبساطتہ واما فی المرکب فلانہ انما یقتضی الحیز باعتبار قوی بسائطہ

قولہ ای لیس شئ الخ من الاوضاع المتصورة بحسب تلک النسب الثلث اولی الی جسم من غیرہ اذ لیس کون جزء منہ وہا بجزء منہ من الحاء او الحوی اولی من کون جزء آخر کذلک لعدم الاختلاف فی طبائع الاجزاء فی البسط ۱۲ شمس بازغہ **قولہ** میل مستدیر الخ ولما لم یجز علیہ الانتقال من حیزہ فلا یکون ذلک میلا مستقیما بل مستدیرا **قولہ** طبیعیین الخ قید بہ لانہ اذا کان احد المیلین غیر طباعی فیجوز ان یجتمع فی جسم واحد مبدأ ان متغایران میلین مختلفین کما فی استدارة الحیوان بقصدہ علی ہاسیاتی او مبدأ احد المیلین کما اذا ادیرت الکرة من الحجر مثلا علی نفسہا فان فیہا مبدأ واحدا وہو الثقل للمیل المستقیم الطبعی وللمیل المستدیر الغیر الطبعی **قولہ** فہما الخ ای المیل المستقیم والمستدیر **قولہ** باعتبار قوی بسائطہ الخ لمناقش ان یناقش ان المرکب وان لم یکن لہ مکان طبعی تقتضیہ صورتہ التراکیبیة بل مکانہ ما تقتضیہ قوی البسائط باعتبار الغلبة لکن یجوز ان تکون فی بعض المرکبات صورة ترکیبیة حافظة للمکان الذی حصل فیہ المرکب باعتبار غلبة تلک القوی مثلا فلا ینتقل من ذلک الحیز الا بعد الخلال ترکیبہ ویمکن ان یدفع بان الضرورة قاضیة بان الجسم لا یقتضی حفظ حیز الا بعد ان یکون لہ مناسبة مع ذلک الحیز بخصوصہ وقضیتہ انہ لو علمت ان المرکب بصورتہ التراکیبیة لا یقتضی مکانا اصلا فتامل ۱۲

او باعتبار مالہ بحسب مزاجہ من الخفۃ والثقل فیکون فیہ میل مستقیم ولیکن بالطبع اذا وصل
الی حیزہ الطبعی فلا یکون فیہ میل مستدیر نعم یجوز علیہ الحرکۃ المستدیرۃ بقسر قاسر او نفس محرکۃ بالقصد
والارادۃ کالحیوان المستدیر قصداً فما یکون فیہ میل مستقیم کالعناصر لا یکون فیہ میل
مستدیر وما یکون فیہ میل مستدیر کالافلاک عندہم لا یکون فیہ میل مستقیم **فصل**
فی ان کل متحرک بحرکتین مستقیمتین لا بد وان لیکن بینہما وذلک لان الحرکۃ انما توجد بسبب
میل علی ما عرفت فاذا تحرک متحرک حرکۃ مستقیمۃ الی منتہی یکون فیہ میل موصل الیہ ویکون
ذلک المیل موجوداً فیہ فی آن وصولہ الی ذلک المنتہی فاذا تحرک حرکۃ اخری وفارقہ المیل
المزیل عنہ یکون ذلک المیل حادثا فی آن ولا یکون ذلک ہو آن الوصول لامتناع ان
یجتمع فی آن الوصول فی الجسم میل موصل لہ الی ذلک المنتہی ومیل مزیل عنہ بل
لانہما متناقضان ۱۲
یکون ذلک الآن الذی حدث فیہ المیل المزیل بعد آن الوصول فاما ان لا یکون بین آن
الوصول وبین ذلک الآن الذی حدث فیہ المیل الثانی المزیل زمان بل یکون ذلک
الآن تلو آن الوصول بلا فصل فیلزم تتالی آنین وہو محال کما سیاتی ان شاء اللہ تعالے

قولہ الارادۃ کالحیوان الخ فان مبدء میلہ المستقیم ہو الثقل ومبدء میلہ المستدیر ہو النفس المحرکۃ فہنا مبدءان
لمیلین مختلفین الاول طبیعی والثانی غیرہ **قولہ** حادثا الخ ای لا موجوداً من قبل فان المتحرک
الی فوق لیس فیہ میل ہابط بالفعل بل فیہ مبدء من شانہ ان یحدث ذلک المیل الہابط
اذا زال العائق **قولہ** تلو آن الوصول الخ التلو بالکسر ما یتلو الشیء ای یتبعہ کذا فی القاموس
وفی الصراح تلو الشیء بالکسر پس رو چیزی **قولہ** کما سیاتی الخ ای فی بحث الزمان بین
ان بین الآنین فصل متوہم بین اجزاء الزمان غیر قابل للانقسام فلو تتالت آنات وانتہت
لزم ترکب الزمان من اجزاء لا تتجزی ولما کان الزمان مطبقاً علی الحرکۃ المتصلۃ
والحرکۃ المتصلۃ علی المسافۃ المتصلۃ لزم من ترکبہ من اجزاء لا تتجزی ترکب المسافۃ من الاجزاء التی لا تتجزی وقد ثبت استحالۃ سلف فیما

او یکون بین ذینک الآنین زمان فی الجسم یکون ساکنا فی ذلک الزمان تارک الحرکة الاولی قد انقطعت قبله والحرکة الثانیة لم تبتدأ بعد بعدم حدوث سببه یعنی المیل المزیل فی ذلک الزمان فثبت تخلل السکون بین الحرکتین المستقیمتین وهو المطلوب ومن خالف فی ذلک یستدل بانه لو وجب السکون بینهما فالحرکة المرسیة الی فوق اذا لاقت فی صعودها جبلا هابطا لزم ان یقف ذلک الجبل لوجوب سکونها واستلزام سکونها وقوف الجبل واللازم صریح البطلان فالملزوم کذلک والجواب ان الحرکة لاتسکن بل تتحرک بالعرض بحرکة الجبل والسکون انما یجب اذا کانت الحرکة الثانیة ذاتیة لان الحرکة الذاتیة انما توجد بحدوث المیل ولایجب اذا کانت عرضیة لان الحرکة العرضیة لاتستدعی حدوث المیل المتحرک والسکون انما کان یلزم لاجل حدوث المیل المزیل فی الآن غیر آن الوصول وهو ههنا منتف علی ان وقوف الجبل

قوله ومن خالف الخ المخالف هو افلاطون وخربه وجمهور المتکلمین والحق وجوب السکون کما ذهب الیه الحکیم الاول واتباعه وفاقا للبجائی من المعتزلة کما برهن علیه فی الشمس البازغة فلذلک جعل مذهبهم اصلا ومذهب افلاطن تبعا **قوله** بانه لو وجب السکون الخ ویقرب منه ما یقال ان الحجر اذا تحرک فی الهواء قسرا ثم ضربنا ید اعلیه من فوق حتی انزلنا فلا شک ان یدنا تتحرک بمشایعة الحجر فلو وجب سکون الحجر لوجب سکون یدنا لکنا لانحس به فتدبر **قوله** والجواب الخ ویمکن ان یجاب ایضا بان الحرکة قبل الوصول الی الجبل تقف بربحه ثم تنزل ما بعد الملاقاة او قبلها ولما رجعت الحرکة قبل وصول الجبل الیها فاما ان یدرکها الجبل من خلف لسرعة حرکته البالغة او لا یدرکها فعلی الاول لم یکن الجبل واقفا بحیث لاتقدر الریح علی ایقافها فلا شک فی التزام ایقافها له الجبل لکنه قدس سره لم یتعرض عن هذا الجواب لما یرد علیه ما بین فی المطولات **قوله** علی ان الخ علاوة حاصلها ان وقوف الجبل فی الجو غیر مستحیل بل مستبعد فی العادة وضرورات الطبیعة کثیرا ما تقضی امرا مستبعدا عادة کالتخلخل الحقیقی وعدم دخول الماء فی القارورة الضیقة الرأس المکبة علی الماء کذلک ثبوت تخلل السکون بین الحرکتین بالبرهان تقضی وقوف الجبل وان کان مستبعدا

لیس مستحیلا بل مستبعد وضرورات الطبیعة قد توجب ما یستبعد فی العادة فقد تحقق ان
الحرکة المستقیمة لا تصل الی غیر النهایة لانها اما ان تکون واحدة متصلة فی مسافة
غیر متناهیة وهو محال لوجوب تناهی الابعاد اولا تکون واحدة بل تکون عدة حرکات
بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فیلزم تخلل السکون بینهما لما عرفت فلا تکون متصلة
فصل فی اتصاف الحرکة بالسرعة والبطوء السرعة کیفیة یقطع بها المتحرک مسافة
مساویة لمسافة یقطعها متحرک آخر فی زمان اقل من زمان حرکة ذلک المتحرک الآخر
او مسافة اطول من تلک المسافة فی مثل زمانه او فی زمان اقصر منه والبطوء کیفیة
یقطع بها المتحرک المسافة المساویة لمسافة یقطعها متحرک آخر فی زمان اطول من
زمان حرکة ذلک المتحرک الآخر او مسافة اقصر من تلک المسافة فی مثل زمانه
او فی زمان اطول منه والمراد بالمسافة ما فیه الحرکة من آیة مقولة کان فنهما یعرضان
الحرکة بالقیاس الی حرکة اخری فحرکة واحدة تکون سریعة بالقیاس الی حرکة وبطیئة
بالقیاس الی حرکة اخری فلا تختلف الحرکة نوعا بالاختلاف بالسرعة والبطوء فنهما

قوله آخر فی زمان الخ لما کان السرعة والبطوء اضافیین اتی فی بیان معانیهما الحقیقیة
بامور نسبتی تنبیها علی انهما متقابلان بالتضایف اما بالنظر الی الزمان فکما قال فی
زمان اقل من زمان الخ واما بالنظر الی المسافة فکما قال او مسافة اطول من تلک
المسافة الخ **قوله** یعرضان الحرکة الخ هذا کالدلیل الاول علی انهما لیسا ذاتیین للحرکة **قوله**
بالقیاس الخ فیه تنبیه علی انهما متقابلان من جهة التضایف لا کما ذهب الیه البعض من تقابل
التضاد واما التقابل فلعدم اجتماعهما فی حرکة واحدة من جهة واحدة اما التضایف فلانهما مفهومان
وجودیان لا یستلزم تعقل کل واحد منهما تعقل الآخر کالابوة والبنوة **قوله** بالقیاس الخ
دلیل ثان علی عدم کونهما ذاتیین **قوله** نوعا الخ لان السرعة والبطوء من عوارض الحرکة النوعیة لا تختلف بالعرضیات

لیسا فصلین منوعین للحرکۃ بل حرکۃ واحدۃ شخصیۃ یکون بعض اجزائہا الفرضیۃ متصفا
بالسرعۃ وبعضہا متصفا بالبطء ولا یختلف بہذا الاختلاف شخص الحرکۃ فضلا عن نوعیتہا
علی ان السرعۃ والبطء تقبلان الشدۃ والضعف فلا یکونان فصلین مقومین للحرکۃ لان
الاجناس والفصول لا تقبل الشدۃ والضعف عندہم ثم سبب بطء الحرکۃ
المعادقۃ الداخلیۃ کما فی الحرکۃ القسریۃ او المعادقۃ الخارجیۃ
الخارجیۃ او الارادۃ لتخلل السکنات فی الحرکۃ کما یظنہ قوم اذ لو کان کذلک لما احس بالحرکۃ
اذ لو قیس حرکۃ الفرس العادی فی زمان الی حرکۃ الفلک الاعظم فیہ فہی بطیئۃ غایۃ
بالقیاس الیہا فلو کان بطوئہا لاجل تخلل السکنات کان نسبۃ سکناتہ الی حرکاتہ
کنسبۃ فصل حرکۃ الفلک الاعظم الی حرکات الفرس ولا شک فی انہ یزید علیہا
فی قطع المسافۃ بالف الف مرۃ فیکون سکناتہ ازید من حرکاتہ بالف الف مرۃ فیجب

قولہ نوعیتہا الخ ولو کانا من مقولیات الحرکۃ لاختلاف نوعیتہا بہذا الاختلاف قولہ علی ان السرعۃ الخ
الحرکۃ قسریۃ تبتدرج من سرعۃ الی بطء وحرکۃ طبیعیۃ تبتدرج من بطء الی سرعۃ لان المیل
القسری یکون علی مرتبۃ من الشدۃ ثم تضعف شیئا فشیئا لان ینفذ والمیل الطبعی بمنعہ
الملأ المعادق بالشدۃ ثم ینفذ شیئا فشیئا من المعادق بتنفیذ الحرکۃ ولا یخفی علی الناظر ان
قول الاستاذ العلامۃ قدس سرہ بل حرکۃ واحدۃ شخصیۃ اولی مما قیل فی الشمس البازغۃ
الحرکۃ الواحدۃ بالاتصال ربما تتدرج الخ لما یرد علیہ المنوع بحمل الاتصال علی الاتصال
الحسی ویحتاج فی دفعہا الی ترتیب مقدمات مذکورۃ فی حواشیتہا وامامہنا فلا مساغ للمنع الا حاجۃ
الی ترتیب مقدمات اخر قولہ تقبلان الشدۃ الخ علاوۃ ودلیل ثالث علی ان السرعۃ والبطء لیسا ذاتیین
للحرکۃ وحاصلہا انہما تقبلان الشدۃ والضعف والذاتی لا یقبلہما قولہ حرکۃ الفرس العادی
الخ عادی سخت دونده مشق از عدد بمعنی سخت دوندگی کذا فی الصراح + + +

ان لا یکون حرکاتہ محسوسۃ وھو صریح البطلان تحقق ان السرعۃ والبطء لا ینتھیان الی حد
اے لیس حرکۃ سریعۃ لا یمکن حرکۃ اسرع منھا ولا حرکۃ بطیئۃ لا یمکن حرکۃ ابطأ منھا لان کل حرکۃ انما
تقع فی زمان والزمان یقبل الانقسام لا الی نھایۃ فکل زمان تقع فیہ حرکۃ فی مسافۃ یمکن
ان تقع حرکۃ فی مثل تلک المسافۃ فی زمان اقل من ذلک الزمان او اطول منہ **المبحث**
الخامس فی الزمان وفیہ ابحاث **البحث الاول فی تحقیق ماھیۃ الزمان** لا ریب
فی ان فی نفس الامر امرا یقع فیہ التغیرات والحوادث والحرکات والقبلیات والبعدیات والمعیات
ھو المسمی بالزمان والعلم بہ ضروری حاصل للبلیۃ الصبیان فان کل احد یعلم العمر والسنۃ
والشھر واللیل والنھار والساعۃ وغیرھا فمن قائل انہ امر موھوم لا وجود لہ فی الاعیان
ومن زاعم انہ موجود لکن لیس لہ حقیقۃ حقیقیۃ بل ھو امور حادثۃ اختیرت لان ینسب الیھا
امور اخر بالحصول فیھا فیجعل الاولی اوقاتا للاخری

قولہ یقبل الانقسام الخ لانہ لو لم یقبل الانقسام لا الی نھایۃ ووقف قسمتہ الی حد معین لزم ترکب الزمان
من اجزاء غیر متجزۃ وھو یفضی الی ترکب المسافۃ من اجزاء لا تتجزی لکونہ منطبقا علی الحرکۃ
المتصلۃ والحرکۃ المتصلۃ علی المسافۃ وقد ثبت استحالتہ فیما سبق وتفصیل سیاتی فی المتن **قولہ**
لا وجود لہ فی الاعیان الخ انما فی الذھن فیخترعہ الوھم لکن لیس الوجود الذھنی نفس الامر
الذی لہ منشاء انتزاع فی نفس الامر ومن النافین لوجود الزمان من نفی وجودہ
عن الاعیان ولکن اثبتہ فی الذھن فالطا ئفۃ الاولی بالتفت فی نفیہ حتی
وجود الذھنی بمعنی المذکور والثانیۃ التفت بنفی وجودہ فی الاعیان فقط کذا فی
فی الشمس البازغۃ وبعض حواشیہا **قولہ** اوقاتا للاخری الخ اوقاتا وذلک لشھرۃ الاولی وعدم
شھرۃ الاخری کما یجعل غزوۃ خندق عند المومنین وقتا لھلاک بعض بنی قریظۃ لو عکست
الشھرۃ انعکس الامر فیجعل الثانی وقتا للاول ۱۲ ملا حسن اللکھنوی رح

والزمان هو مجموع اوقات والناس فيه مذاهب آخر وذهب المشائية الى انه كم متصل
غير قار مقدار للحركة وبيان ذلك انه اذا ابتدأت معاً حركات مختلفة في السرعة والبطء
ثم انقطعت معاً فبين ابتدائها وانقطاعها متسع يقطع فيه البطيء مسافة قصيرة او وسطى
مسافة طويلة واسرعها مسافة ازيد منها ولا يمكن فيه ان يقطع البطيء مسافة السريعة او الوسطى
والا ان يقطع الوسطى مسافة السريعة ويقطع السريعة والوسطى مسافة البطيء في شطر منه
من دون استيعابه وهذا المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكان ليس هو نفس الحركات
ولا السرعة والبطء ولا المسافة ولا المتحرك اذ هو امر واحد تفهمت فيه الحركات المتعددة المختلفة

قوله مذاهب آخر الخ فذهب بعضهم الى انه جوهر مستقل مفارق عن المادة وهذا الرأي منسوب
الى افلاطون ومن تابعه وذهب جمع من متقدمة الفلاسفة الى انه واجب الوجود
تعالى وانما اوقعهم في هذا الورطة الظلمة ان الزمان لو فرض عدمه ما كان لعدمه قبلية على
وجودها او بعدية وهذه القبلية او البعدية ليست الا زمانية فيلزم وجود الزمان على
تقدير فرض عدمه فكان عدمه ممتنعا لذاته وما امتنع عدمه لذاته وجب وجوده ولم يفهموا ان
الواجب ما يمتنع عليه مطلق العدم لا نحو منه وانما يمتنع ههنا عدم سابق على وجوده اولا
حق له وهو نحو من العدم المطلق اما اذا فرض عدمه مطلقا لم يلزم من نفس ذلك وجوده
فلا يمتنع عليه العدم المطلق ومنهم من زعم انه فلك الافلاك وطائفة اعترفوا بانه عرض لكن
منهم من جعل الحركة المطلقا ومنهم من جعله حركة الفلك خاصة مما مطلقا ودورة منها قوله
انه اذا ابتدأت الخ هذا تبيين للامر الواضح البديهي ليكون توطئة للمقصود الاصلي وهو تعيين مصداقه
وتعيين حقيقته قوله لقطع البطيئة الخ كالخطية وزنا وتعليلا قوله المختلفة الخ اعتبر تعدد الحركات
مع اختلاف صفاتها بالسرعة والبطء واختلاف المسافات والمتحركات اشارة الى ان
ذلك المتسع الواحد لا يكون احد هذه الامور المختلفة فان الواحد لا يكون متعددا مختلفا ١٢ الا حسن رحمه الله

بالسرعة والبطء الواقعة فی مسافات متفاوتة القائمة بتحرکات متبائنة فهو امر مغایر لهذه
الامور کلها ثم انه قابل للانقسام اذ یقع انصاف الحرکات فی نصف صفة الحرکات ۱۲ نصف
مسافة واحدة ثم انه قابل للانقسام اذ یقع انصاف الحرکات فی نصف صفة واحدة ثم انه قابل
دار باعها فی ربعه ویقطع اجزاء المسافات فی اجزاء منه فهو اما کم ای مقدار او متکمم ای
ذو مقدار فان کان کما کان مقدارا لانه لابد من ان یکون کما متصلا لانطباقه
علی الحرکات المتصلة المنطبقة علی المسافات المتصلة فهو علی هذا التقدیر کم متصل وهو المطلوب
وان کان متکمما کان ذا مقدار متصل لما عرفت وعلی هذا التقدیر یکون المتسع الذی
یقع فیه الحرکات هو ذلک المقدار وهو الذی کلامنا فیه اذ لا ندعی الا ان هناک
مقدارا بالذات هو متسع للحرکات مغایر لها ولموضوعها ومسافاتها وسرعتها وبطئها
وقد ثبت ذلک ثم ان هذا المقدار غیر قار ای لیست اجزاوه التی تفرض مجتمعة بل
غیر منها سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت اجزاوه لاجتمعت اجزاء الحرکات الواقعة
فیها ثم انه لابد من ان یکون مقدار الحرکة اذا ثبت کونه مقدارا غیر قارا لاجزاء
فلا یمکن ان یکون جوهرا قائما بنفسه اذ المقدار عرض لامحالة بل یجب ان یکون عرضا قائما بمحل
فذلک المحل اما ان یکون مقدارا او غیر مقدار والاول باطل لاستحالة قیام شیء بدون مقداره

قوله فهو امر مغایر الخ لانه واحد والواحد لایتعدد ولایختلف وهذه الامور کلها تتعدد وتختلف **قوله** ثم انه الخ
هذا شروع فی تحقیق حقیقته وتعیین مصداقه بان ما صدق علیه المتسع المذکور کم ومقدار
فانه عبارة عما یقبل المتجزی بالذات وهذا المتسع یقبل التجزی لانطباقه علی الحرکة المتصلة
القابلة للتجزی وکل احد المستطابقین فیه کحال الآخر فقوله للتجزی اما ان یکون
بالذات فهو المطلوب او بالعرض فیجری الکلام فیه فلابد من قابل بالذات قطعا للتسلسل
وبه یثبت المطلوب **قوله** ان یکون الخ ای فی الاجزاء المفروضة فی المقدار **قوله** لاستحالة قیام شیء
الخ لانه یصح ان یوجد الشیء بدون مقداره وهو محال کما یحکم به الفطرة علی ما قیل +

وعلى الثانى يكون بمقدار الحركة اذ هو الامر الغير القار وما سواه من الامور الغير القارة
انما عدم قراره من جهة الحركة فتحقق انه مقدار للحركة فتحقق ان هناك كماً متصلاً غير قار هو
مقدار للحركة وهو المعنى بالزمان **البحث الثانى فى الآن** لما استبان ان الزمان
كم متصل يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفروضة فصل متوهم
هو نهاية لجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم
قابلا للانقسام اذ لو كان كذلك كان جزء من الزمان لا فصلا بين جزئيه مثلا الفصل
المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسما لكان اما جزءاً من تلك الساعة او من هذه الساعة
لا حداً فاصلاً بين الساعتين فهو اذن امر غير منقسم نسبته الى الزمان نسبة النقطة
الى الخط فكما ان النقطة المفروضة فى منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا
للانقسام اذ لو كان قابلا للانقسام كان جزءاً من الخط لا فصلا بين نصفيه وكان
التنصيف تثليثاً فكذلك الآن المفروض فى منتصف النهار مثلاً حد فاصل بين
نصفيه وليس قابلا للانقسام والا كان جزءاً من النهار لا فصلا بين نصفيه وكان
تنصيف النهار تثليثاً ثم الآن لما كان طرفاً ونهاية لجزء من الزمان وبداية لجزء
آخر منه والزمان متصل واحد فى الاعيان ليس له فى الخارج طرف ونهاية وحد وبداية كان

قوله وكان التنصيف تثليثا الخ اى اذ النصف الخط يلزم من تنصيفه تثليث اجزائه
على تقدير كون النقطة جزءاً منه لما يحصل بالتنصيف جزءان من الخط المنصف و
جزء من النقطة المفروضة فى منتصف الخط فتنصيفه يقضى الى ثلثة اجزاء فلا يكون التنصيف
تنصيفاً بل تثليثا وكذلك الآن المفروض فى منتصف النهار ان فرض جزءاً منه
يلزم من تنصيف النهار تثليثه لما يحصل من تنصيفه جزءان من النهار المنصف وجزء
واحد من الآن المفروض فى منتصفه وهو ظاهر البطلان

موجوداً في الاعيان بوجود منشأ انتزاعه اعني الزمان وموجوداً في الذهن بنفسه بعد
الانتزاع كما ان النقطة المفروضة الخاصة بين اجزاء الخط المفروضة فيه موجودة
في الخارج بوجود منشأ انتزاعها اعني الخط وموجودة في الذهن بنفسها بعد الانتزاع
ولما كان الزمان متصلاً واحداً ولم يكن مركباً من اجزاء غير تجزية لكونه منطبقاً على
الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة اذ لو كان الزمان مركباً من اجزاء لا تتجزى
لكانت الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى
وقد تحقق استحالة ذلك فاستحال تتالي الآنات بل تتالي آنين والا كان بازائهما
جزء ان لا يتجزيان من الحركة وبازائهما جزء ان لا يتجزيان من المسافة فيلزم تركبها
مما لا يتجزى وهو محال فقبل كل آن زمان لا آن كما ان بعد كل آن زمان لا آن فعدم
الآن السابق على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده يكون في الزمان لا في الآن
ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان لان الزمان منقسم غير قار فيكون بعضه ماضياً وبعضه
مستقبلاً فلا يمكن ان يكون حاضراً والا لم يكن غير قار بل اجتمعت اجزاؤه في الوجود
فلا يكون زماناً لانه عبارة عن المقدار الغير القار تخيل من تخييل آن حاضر ثم آن آخر
يكون حاضراً بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الاول ثم آن آخر بعد زمان لطيف
آخر وهكذا آن مستمر سيال كانه رسم للزمان كما تخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة
ترسم خطاً ومن الشعلة الجوالة شعلة سيالة ترسم دائرة فان قيل اذا لم يكن الحاضر
هو الزمان انحصر الزمان في الماضي والمستقبل وهما معدومان اذ الماضي قد انقضى
والمستقبل لم يات بعد فلا يكون الزمان موجوداً قلنا ان اريد بكون الماضي والمستقبل
معدومين انهما معدومان في الآن الحاضر فمسلم لكن لا يلزم منه عدمهما مطلقاً فهما

قوله من الشعلة الجوالة آنچ شعله كه گرد بر گرد بسيار گردنده باشد قوله شعلة آنچ شعلهٔ روان غير مستقر

وان لم يكونا موجودين فى آن فهما موجودان فى نفسهما فى الواقع ولا يلزم من نفى الوجود
فى الآن نفى الوجود مطلقاً وآن اريد انهما معدومان مطلقاً فهو ممنوع وهذا كما ان النصفين
المفروضين من خط موجود ليسا موجودين فى حد النقطة المفروضة الفاصلة بينهما لكن
لا يلزم من ذلك ان لا يكونا موجودين مطلقاً **البحث الثالث** فى ان الزمان
مبدع ليس لوجوده بداية ولا نهاية وذلك لانه لا ريب ان بعض الاشياء يكون قبل بعض
بحيث لا يجتمع القبل مع البعد فى الوجود ولا يرتاب فى تحقق هذا النحو من القبلية والبعدية
فيما بين الحوادث وليس معروض هذه القبلية والبعدية بالذات ذوات الحوادث لانها
قد تجتمع وجوداً وتنتفى عنها وصف القبلية والبعدية فيكون عروضهما لها بوساطة عروضهما
بالذات لامر آخر يكون اجزاؤه بانفسها موصوفة بالقبلية والبعدية لا بوساطة والا لساق الكلام
فى اتصاف تلك الواسطة بالقبلية والبعدية ولا يذهب سلسلة الوسائط الا الى
نهاية لامتناع التسلسل بل ينتهى الى امر يكون قبل وبعد بالذات ولا بد من ان يكون ذلك
الامر غير قار بالذات لانه لو لم يكن غير قار بالذات فاما ان لا يكون غير قار اصلاً
فلا يكون موصوفاً بالقبلية والبعدية او يكون غير قار بالعرض فيكون هناك امر غير قار
بالذات ويكون موصوفاً بالقبلية والبعدية بالذات فلا يكون ما فرض قبل وبعد بالذات
قبل وبعد بالذات هف فاستبان ان هناك امراً غير قار بالذات يكون قبل وبعد بالذات
وما عداه انما يوصف بالقبلية والبعدية بوساطته وهو المعنى من الزمان فما به القبلية والبعدية
فى اجزاء الزمان وحدوده اعنى الآنات نفس ذواتها المفروضة المتوهمة واما غيرها
كالحركات والوقائع والاجسام وغيرها فانما يكون بعضها قبل بعض لاجل ان ذلك

قوله مبدع الخ الابداع ايجاد الشئ من غير مادة فلما كان الزمان مبدعاً لا بد من موجوده
المقدم عليه ولكن تقدمه عليه انما هو بالذات فلا يضر ازلية الزمان +

فی زمان قبل وہذا فی زمان بعد فطوفان نوح علیہ السلام انما کان قبل بعثۃ نبینا
صلی اللہ علیہ وسلم لاجل انہ کان فی زمان قبل وتلک فی زمان بعد واما ذلک الزمان
فہو قبل نفسہ وہذا الزمان بعد نفسہ اذا تمہد ہذا فنقول لو کان الزمان حادثا لوجودہ
بدایۃ لکان عدمہ قبل وجودہ قبلیۃ انفکاکیۃ ولو کان لوجودہ نہایۃ لکان عدمہ بعد وجودہ
بعدیۃ انفکاکیۃ فیکون المعروض بالذات لقبلیۃ عدمہ السابق علی وجودہ ولبعدیۃ عدمہ
اللاحق المتاخر عن وجودہ ہو الزمان لما تحقق ان المعروض للقبلیۃ والبعدیۃ بالذات
ہو الزمان فیکون قبل الزمان زمان وبعد الزمان زمان وہو صریح البطلان فتحقق
ان الزمان مبدع لیس لہ بدایۃ ولا نہایۃ وہو المطلوب **فصل** فی الجہۃ اعلم ان الاشارۃ
الحسیۃ وان کانت حقیقۃ فی فعل المشیر لکنہا تطلق فی اصطلاحہم علی الامتداد الموہوم
الآخذ من المشیر الی المشار الیہ والجہۃ عبارۃ عن طرف ذلک الامتداد والجہۃ موجودۃ
لان المتحرک یتجہ الیہا ومن المستحیل ان یتجہ المتحرک الی ما لا حظ لہ من الوجود اصلا
وذات وضع ای قابلۃ للاشارۃ الحسیۃ لانہا لو کانت من الامور المجردۃ عن الوضع
لما امکنت الاشارۃ الیہا فلا یکون جہۃ ہف وغیر منقسمۃ فی امتداد ماخذ الحرکۃ لانہا
لو کانت قابلۃ للانقسام فاذا وصل المتحرک الی اقرب الجزئین منہا فاما ان یسکن فلا یکون
البعد الجزئین من الجہۃ او یستمر علی حرکتہ فلا یکون اقرب الجزئین من الجہۃ فتحقق ان الجہۃ

قولہ حادثا الخ ای حادثا زمانیا واما کونہ حادثا بالذات فلا کلام فیہ **قولہ** فی الجہۃ الخ
تطلق الجہۃ علی معنیین احدہما اطراف الامتدادات وتسمی مطلق الجہۃ وبہذا المعنی یقال فی الجہات
الست والسبع اذ لا تنحصر الجہۃ بہذا المعنی فی الست بل تکون اقل واکثر والثانی تلک الاطراف
من حیث انہا منتہی الاشارات ومقصد الحرکات ومنتہاہا وتسمی الجہۃ المطلقۃ وہی بالمعنی الاول
قائمۃ بالجسم الذی ہو ذو الجہۃ وبالمعنی الثانی بخلاف ذلک الکلام ہہنا فی الجہۃ بہذا المعنی ۱۲ *

موجودة ذات وضع غير منقسمة ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهى لا تكون منقسمة فى الامتداد لانها تؤخذ من المشير الى المشار اليه ولما لم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان جاوزت اقرب جزئيها لم يكن ذلك اقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن البعد جزئيها من الجهة وجهات الاشارة لا تنقسم وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة الحركة ويراد بها ما منه الحركة او ما اليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم او البعد فالخط اذ هو ممتد من جهة الطول دون العرض والعمق كان له شبه انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما طرفا الامتداد او نهايتا واحدة كمحيط السطح المخروطى الطولى واما اذا لم يكن له انقطاع كمحيط الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل والسطح اذ هو ممتد من جهتى الطول والعرض دون العمق كان له شبه انقطاع امتداده فى الجهتين المذكورتين اربع نهايات كما فى السطح المربع او اكثر واما اذا لم يكن له انقطاع فى الجهتين فاما ان لا يكون له انقطاع اصلا كسطح الكرة

قوله وهى لا تكون الخ اى منتهيا بالحقيقة قوله لا متناهى الخ واعتبرت الست فى المشهور لكن اعتبارها تارة بالقياس الى المشير فيكون جهات الاشارة هى اليل نهايات المشير واخرى بالقياس الى المشار اليه فيكون الجهات نهايات المشار اليه كذا فى الشمس البازغة قوله او ما اليه الحركة الخ ولا تكون الجهة بالحقيقة لها ايضا منقسمة فى امتداد الحركة اذ لو انقسمت فلا اقل من ان تنقسم الى جزئين فاذا وصل المتحرك الى اقرب الجزئين فاما ان يكون او يستمر على حركته فعلى الاول ليس للجزء الثانى دخل فى كونه منتهى للحركة وعلى الثانى ليس للاول دخل فيه قوله المحيط الدائرة الخ فانه امتداد من جهة الطول فقط ولانحنائه فيها اتصل اوله بآخره فلم يتعين فيه نهاية بالفعل اصلا قوله كسطح الكرة الخ فانه امتداد فى جهتى الطول والعرض ولانحنائه فيهما لا نهاية له بالفعل ١٢

فلا یکون له نهایة اصلاً او یکون له انقطاع فی جهة دون جهة کمحیط الاسطوانة المستدیرة
کان له نهایتان وقد یکون له نهایة واحدة کمحیط الجسم البیضی فانه ینتهی بنقطة واحدة والسطح
الدائرة فانه ینتهی بخط واحد والجسم اذ هو ممتد فی الجهات الثلث ینتهی بالسطح البتة فقد ینتهی
بسطح واحد کالجسم الکری وقد ینتهی باکثر لکن المشهور ان الخط له جهتان والسطح له اربع جهات
والجسم له ست جهات والسبب فی شهرته امران عامی وخاصی اما العامی فهو فی السطح
اعتبار ذوات اربعة اضلاع من السطوح لکثرة وجودها کسطوح اللبنات والکتب والبسط

قوله فی شهرة امر الخ قیل ان الاعتبار الاول العامی راجع الی الاعتبار الاخیر
الخاصی فلیس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذی هو الامتداد الاسطقسی
فی الجسم ولا یمینه وشماله الا بحسب عرض قامته الذی هو الامتداد العرضی ولا قدامه
وخلفه الا باعتبار ثخن قامته وهو الامتداد الباقی فلا یکون سبب الشهرة الا شیأ
واحداً نعم لا یبعد ان یکون اعتبارهم الجهات فی الانسان اولاً لانه اقرب الیهم
ثم یستعملونها فی سائر الحیوانات والاجسام واجاب عنه صاحب المحاکمات ان
السابق الی اذهان العامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعلیهما الیدان وظهر
وبطن ورأس وقدم کان له الجهات الست واما ان هذه الجهات منطبقة علی اطراف
الامتدادات المتقاطعة فی الجسم فهو انکان کذلک فی نفس الامر الا انه لیس بملحوظ
فی الرأی العامی **قوله** عامی الخ وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته
والخاصی ما یفهمه الخواص من تدقیق النظر فی اطراف الامتدادات المتقاطعة فی الجسم
قوله اما العامی الخ ای السبب العامی **قوله** اللبنات الخ لبنة خشت لبن جماعة
مثل کلمة وکلم لبنة ولبن بالکسر فیهما کک ۱۲ صراح **قوله** البسط الخ البسط بضمتین
جمع بساط ۱۲

وفی الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فانها اکثر وجودا بالقیاس
الی الاجسام التی لیست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود معینة بالطبع فی
الانسان وسائر الحیوانات اولا وفی سائر الاجسام ثانیا بقیاسها علی الانسان والحیوان
وهی فی الانسان الراس والقدم والوجه والقفا والیمین والشمال وفی الحیوانات
البطن والظهر والبطن والراس والذنب والیمین والشمال وتسمی هذه الحدود الستة فوقا
وتحتا وقداما وخلفا ویمینا وشمالا واما الخاصی فهو فی السطح اعتبار انه ذو بعدین
متقاطعین علی زوایا قوائم وهما الطول والعرض ولکل منهما طرفان فاطراف
السطح اربعة وفی الجسم اعتبار انه ذو ابعاد ثلثة متقاطعة علی زوایا قوائم وهی الطول
والعرض والعمق ولکل منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهی قد تکون موجودة بالفعل
بالفعل کما فی المکعب وقد تکون بالقوة والفرض کما فی الکرة فاثنان من هذه الاطراف
الستة طرفا الامتداد الطولی ویسمیهما الانسان باعتبار طول قامته حین هو قائم فوقا
وتحتا فالفوق ما یلی راسه بالطبع حین هو قائم والتحت ما یلی قدمه بالطبع حین هو قائم
واثنان منها الامتداد العرضی ویسمیهما الانسان باعتبار عرض قامته بالیمین والشمال
فالیمین هو ما یلی اقوی جنبیه غالبا والشمال ما یقابله وانما قلنا غالبا لئلا یتوهم تحول
الیمین شمالا فیمن کان شماله اقوی یمینه اما بحسب اصل الخلقة کالاعسر او العارض
کمن ضعف یمینه لدار واثنان منها طرفا الامتداد العمقی ویسمیهما الانسان باعتبار
شحن قامته بالقدام والخلف فالوجه قدام والقفا خلف وکذا فی الحیوان

قوله وفی الحیوانات الخ الحدود الستة المعینة **قوله** البطن الخ بازاء الراس والقدم من الانسان
قوله والراس الخ بازاء الوجه والقفا **قوله** ذو بعدین الخ لانه اذا فرض بعد واحد کالاصل لا یمکن ان یفرض
من الابعاد الغیر المتوازیة المتقاطعة علی قوائم الا واحد **قوله** کالاعسر الخ الاعسر من عمل بالشمال یعنی جبه دست راست خود

الا ان الفوق مایلی ظهره والتحت مایلی بطنه والقدام مایلی راسه والخلف مایلی ذنبه وقد یطلق الجهة علی مایلی النهایة وبهذا المعنی تتناول اربع جهات اعنی ماسوی الفوق والتحت فیقال لمن توجه الی المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب یمینه والشمال شماله ثم اذا تحول الی المغرب یقال ان المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله الشمال یمینه واما الفوق والتحت فلا یتبادلان فاذا انتکس الانسان لا یسمی راسه فوقا وقدمه تحتا علی ما لا یخفی وبهذا آخر ما اردنا ایراده فی الفن الاول **الفن الثانی فی الفلکیات** وفیه فصول **فصل** فی اثبات الفلک المحدد للجهات واثبات انه کرة قد عرفت ان الجهة نهایة ذات وضع غیر منقسمة فی امتداد ماخذ الاشارة والحرکة وان الجهات ست تنتان منها لا تتبدلان ایهما الفوق والتحت فاعلم ان الفوق والتحت قد یستعملان بالاضافة الی بعض الاجسام دون بعض فیقال زید فوق السریر وتحت السقف ثم اذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذا الاستعمال یجوز ان یکون ما هو فوق بالقیاس الی جسم تحتا بالقیاس الی جسم آخر وبالعکس وقد یستعملان بمعناهما الحقیقیین والفوق بهذا المعنی هو الفوق الذی لیس فوقه فوق

قوله ظهره الخ هذا باعتبار الاکثر والا فالنساس والانسان البحری یلی الفوق راسهما والتحت رجلهما مع انهما غیر انسان حقیقة ١٢ هاشم **قوله** لا یسمی راسه الخ وذلک لان الفوق مایلی الراس بالطبع مطلقا والتحت مایلی الرجل بالطبع مطلقا والانسان فی صورة الانعکاس لیس علی التحت الطبعی فلیس لهما تبدیل احدهما بالاخری **قوله** انه لزم الخ وهو ممکن ان یفرض فی وسط نقطة بحیث یتساوی کل خط مستقیم یخرج منها الیه ١٢ علمی **قوله** فی امتداد ماخذ الخ الاضافة بیانیة ای امتداد یوخذ ویشرع فیه الحرکة اعنی یقع فیه الحرکة **قوله** الاشارة الخ الاشارة فی الحقیقة تخییل الامتداد لا نفسه لانه فعل المشیر لکنه یطلق علی سبیل المسامحة او بسبب الاصطلاح علی الامتداد الذی هو مما یؤخذ من المشیر الی المشار الیه ١٢

والتحت بهذا المعنى هو التحت الذى ليس تحته تحت وهما جهتان متمايزتان بالطبع لا يمكن
ان يصدقا على شئ واحد بوجه والطبع يقتضى ان يلى الفوق بهذا المعنى راس الانسان وظهر الحيوان
وغصن الشجر وان يلى التحت بهذا المعنى قدم الانسان وبطن الحيوان واصل الشجر والفوق
والتحت بالاستعمال الذى يختلفان بحسبه فيكون ما هو فوق بالقياس الى بعض الاجسام
تحتا بالقياس الى بعض آخر منها بل لان الى القرب مما هو فوق بالحقيقة وما هو تحت
بالحقيقة فما هو اقرب الى الفوق الحقيقى فوق وما هو اقرب الى التحت الحقيقى تحت واذا تفاوتت المراتب فما يوصف بالفوقية بالقياس الى جسم يمكن ان يتصف بالتحتية بالقياس
الى جسم آخر لجواز ان يكون جسم اقرب الى الفوق الحقيقى بالقياس الى جسم آخر ويكون
البعد منه بالقياس الى جسم ثالث والفوق والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك فهما جهتان
موجودتان متمايزتان بالطبع يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها
بالطبع واخراهما بالعكس غير منقسمتين فى استدعاء ما خذ الاشارة والحركة على ما عرفت فلا بد
من ان تكونا محدودتين اذ لو لم تكونا محدودتين لم تكونا موجودتين ولا متمايزتين بالطبع
فتحدد هما اما فى خلاء او فى ملاء والاول باطل اما اولا فلاستحالة الخلاء واما ثانيا فلان
الخلاء لو كان ممكنا فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه لانه امكان غير متناه فلا يكون
فيه تحدد بالفعل بحد يكون جهة والحدود المفروضة فيه لا يتميز بعضها عن بعض بالطبع
بخلاف تينك الجهتين

قوله والفوق الخ المعطوف عليه مع المعطوف منه قوله مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع الخ كالفوق مطلوب
للنار ومتروك للارض والتحت بالعكس مطلوب للارض ومتروك للنار قوله موجودتين الخ فلو ثبت انهما موجودتان
متمايزتان قوله اما فى خلاء الخ خلاء بالفتح والمد جا بالمنتخب قوله فلاستحالة الخلاء الخ والمستحيل لا يمكن ان يكون محدودا
ومعينا بالجهة موجودة ذات وضع قوله فتحدد الخ لكونه مستلزما للتناهى والمفروض عدمه قوله متمايزتين الخ فانهما متمايزتا

وانكان متناهيا فاما متناهي عند ملأ فانكان تحدد الجهة بطرف ذلك الملأ لم يكن تحدد الجهة
في الخلاء وانكان تحدد ها في الخلاء لا بطرف ذلك الملاء لم يمكن تحدد ها لان الحدود المفروضة في الخلاء
ليست موجودة بالفعل ولا متميز البعضها عن بعض حتى يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين و
على الثاني فاما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملأ بسيط غير متناه وهو باطل اذ ليس
فيه حد بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين
المتخالفتين بالطبع فيه واما ان يكون في ملأ بسيط متناه فاما ان يكون تحدد الجهتين في
تخنة وهو ايضا باطل لان الحدود المفروضة في تخنة متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع
فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه او يكون باطرافه ونهاياته فيوجد هناك جسم
بسيط يحدد الجهتين معا فيجب ان يكون ذلك الجسم كريا لان الجسم الكري هو الذي يحدد
جهتين مختلفتين بالطبع احدهما غاية البعد عن الاخرى فان مركزه غاية البعد عن محيطه
فمحيطه ومركزه يكونان جهتين متخالفتين بالطبع هما الفوق والتحت فيكون محيطه فوقا
ومركزه تحتا واما الجسم الغير الكري فلا يمكن ان يحدد جهتين متخالفتين بالطبع لانه وان
حدد جهة القرب لا يمكن ان يحدد جهة البعد لانه اما ان يكون خارجا عن ذلك الجسم الغير الكري ج ١٢
فلا يحدد بذلك الجسم اذ كل خارج يفرض انه البعد عن الجسم يمكن ان يفرض البعد منه الغير الكري ا ١٢

قوله على الثاني الخ اي على ان يكون تحدد الجهتين في الملاء قوله في تخنة الخ اي داخل تخنة
الملأ البسيط قوله غاية البعد الخ بحيث لا يمكن ان تتصور هناك ما هو ابعد منها
فلو تصور هناك جهة تكون ابعد منها تتبدل الجهتان مع انه قد ثبت ان الفوق والتحت
الحقيقيين لا يتبدلان قطعا قوله فان المركز الخ وهو النقطة المفروضة في وسط الدائرة
او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط فلو حرض ما هو ابعد منه مع انه
لا يبقى مركزا لا يكون ابعد من جانب واقرب من جانب +

فلا يكون بعد خارج عن الجسم اولى بان يكون الجسم محددا له دون غيره واما ان يكون داخلا
فيه فلا يكون حد من البعد الداخل المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به فان كل نقطة
تفرض فى الجسم الغير الكرى وان كانت غاية البعد عن حد من حدود ذلك الجسم لا تكون
غاية البعد عن حد آخر منه فلا تكون جهة التحت لان جهة التحت هى غاية البعد عن جهة
فلا يكون الجسم الغير الكرى محددا لجهة البعد بخلاف الجسم الكرى فانه يحد جهة القرب بمحيطه
وجهة البعد بمركزه فان المركز غاية البعد عن المحيط ولا يمكن ما هو ابعد منه كذلك محيطه
غاية البعد عن مركزه لانه وان امكن بحسب فرض العقل ان يوجد المحيط اعظم مما هو عليه
لكن لما كان ذلك الجسم الكرى محيطا بعالم الاجسام لا يمكن ان يكون وراءه ما هو اعظم
منه فيكون محيطه غاية البعد الممكن عن مركزه واما ان يحد الجهتين المذكورتين فى ملاء
مركب غير متناه وهو ايضا باطل اما اولا فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه
فوق ولا تحت كذلك فلا يكون ثمانى الجهات حقيقيين متخالفتين بالطبع واما ثانيا
فلاستحالة وجود الغير المتناهى واما ان يكون يحد هما فى ملاء مركب متناه فيكون هناك
عدة اجسام محددة للجهتين المذكورتين فاما ان يكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها ببعض او يكون
متباينة لا يحيط بعضها ببعض والثانى باطل لان كلا من تلك الاجسام اما ان يحد جهة واحدة
فقط اعنى جهة الفوق مثلا فيلزم

قوله لما كان ذلك الجسم الكرى الخ فيه دفع لما قيل من انه لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم الكرى ايضا لان الممكن
وان كان غاية البعد عن المحيط لكن المحيط ليس البعد الابعد المفروضة عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط
اعظم مما هو عليه فلو كان تحدد الجهتين بالجسم الكرى لما دفعا على ابلغ وجوه المقابلة **قوله** فيلزم الخ ويلزم
ايضا ان لا يحد جهة السفل لان المفروض ان كلا من المحددات لا يحد الا جهة الفوق مثلا ولما
كانت المحددات متعددات متباينات لزم تعدد الفوق المحدد ايضا.

ان تكون تلك الجهة اعني جهة الفوق متلا متعددة لا متعينة بالطبع وقد بان بطلان
ذلك فيما سبق او يحدد وكل منهما الجهتين المذكورتين معا وهو ايضا باطل اما اولا فلانه يستلزم
تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر واما ثانيا فلان تحدد الجهتين المذكورتين اما
بكونهما اعتباريتين او يمكن بجسم واحد او اكثر كريا كما عرفت فيكون كل من تلك الاجسام كريا محددا للجهتين
فيكون كل منها عالما على حياله وهو صريح البطلان او يحدد بعضها جهة كجهة الفوق والبعض الآخر
جهة مقابلة لها كجهة التحت وهذا ايضا باطل لان جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت
فما فرض بعد فرض من جهة التحت في اي جانب يمتد ينتهي الى جهة الفوق وبالعكس وذلك
لا يمكن على تقدير كون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر غير ذلك
الجسم اذ يمكن ان يفرض من كل منهما بعد لا ينتهي الى الآخر ولا ينطبق على الامتداد الواصل
بينهما فيكون الجهتان متحددتين لا متعينتين وقد بان بطلانه فتعين الاول وهو ان يكون
بعض تلك الاجسام محيطا ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب ان يكون
كريا لما تبين ان الجسم الغير الكري لا يمكن ان يكون محددا للجهتين فيلغو سائر الاجسام
المحاطة في تحديد الجهتين لتحقق وجود جسم كري محيط بالاجسام محدد للجهات وهو المطلوب
والحاصل ان جهتي الفوق والتحت موجودان متخالفان بالطبع فلا بد من ان تكونا متعينتين
فتعينهما لا يخلو ان يكون في خلاء وهو لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع وان في ملاء
بسيط لا تخالف حدوده بالطبع وان في ملاء مركب لا تمتنع لعدم تعين الجهتين
بالحقيقة بل يكون ذلك في ملاء بسيط تمتنع باطراد متعينة بالفعل فيكون هو جسما كريا محيطا
بجميع جهة الفوق وهو كرة جهة التحت او غير الكري لا يمكن ان يحدد الجهتين معا او في حالة

قوله على حياله الخ متعددة بالعدد وبحيالها الخ اي بازاء كل واحد من الجهتين وقوله فيلغو الخ لانه لو فرض عدمها وقعت
بينهما كانت الجهتان متحددتين بالكري والمحيط فلا يتوقف التحديد على الاجسام المحاطة بل انما يتوقف على الجسم المحيط بالكل

مركب فانه اما ان يكون اجساما متباينة ولا يمكن تحديد الجهتين بها او اجساما يحيط بعضها بعض احاطة
بعض فى تحديدها فالمحدد هو المحيط ويجب ان يكون كريا اذ غير الكرى لا يحدد الجهتين فقد تحقق وجود
جسم كرى محدد للجهات وهو الذى نسميه بالفلك الاعلى واستبان انه ليس خارج المحدد خلا
ولا ملا انتهى الفصل - فى ان الفلك بسيط الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة
او البسيط غير مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط على ما لا يتركب من اجسام
مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيه ما يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة
لا بحسب الحس كالاعضاء المتشابهة نحو العظم واللحم والفلك بهذا المعنى ايضا بسيط وقد يطلق على
ما يكون جزؤه المقدارى مساويا للكل فى الاسم والحد كبسائط العناصر فان
جزء النار نار وجزء الهواء هواء الفلك ليس بسيطا بهذا المعنى

قوله ليس خارج المحدد خلا ولا ملا الخ والا لما كانت جهة الفوق قائمة منتهى الاشارة الحسية
قوله بحسب الحقيقة الخ اى بحيث تكون لبعض منها طبيعة ولبعض آخر طبيعة آخرى قوله
والفلك بسيط بهذا المعنى الخ يعنى ليس المراد بالبسيط ما لا جزء له اصلا وما لا جزء له
بالفعل لما تقرر من ان بعض الافلاك الكلية جزء بالفعل قوله وقد يطلق البسيط الخ اى اعم
البسيط والا فالبسيط يطلق على ما لا جزء له وعلى السطح ايضا والاطلاقات الاربعة المذكورة
للجسم البسيط وانه البسيط المطلق فترتقى اطلاقاته الى سبعة والبسيط بهذا المعنى اعم
مطلقا منه بالمعنى السابق لتصادقهما فى الافلاك والعناصر وتفارقهما فى النطم واللحم
قوله المتشابهة الخ العضو المتشابه ما يساوى جزؤه المقدارى حسا للكل حدا وسيجىء
تمامه قوله وقد يطلق الخ البسيط بهذا المعنى اخص مطلقا منه بالمعنيين السابقين لتصادقهما
فى العناصر وتفارقهما فى الافلاك قوله المقدارى الخ الاجزاء المقدارية اجزاء
متشابهة فى الوضع واحترز بالجزء المقدارى من الهيولى والصورة +

اذ جزء الفلک لیس بفلک وکذا الاعضاء المتشابهة اذ فیها اجزاء مقداریة
هی العناصر لاتساویها فی الحد والاسم وقد یطلق علی ما یکون اجزاؤه المقداریة بحسب الحس
مساویة لکله فی الاسم والحد والفلک لیس بسیطا بهذا المعنی ایضا بخلاف العناصر والاعضاء
المتشابهة فانها بسائط بهذا المعنی والدلیل علی بساطة الفلک بمعنی عدم ترکبه من
اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقیقة ان الفلک لا یقبل الحرکة الاینیة وکل ما لا یقبل الحرکة
الاینیة بسیط فالفلک بسیط اما الصغری فلان کل ما یقبل الحرکة الاینیة متحیز الی جهة
وتارک لجهة وکل متحیز الی جهة تارک لجهة لا یکون محددا للجهات فکل ما یقبل الحرکة الاینیة
لا یکون محددا للجهات ونعکس الی قولنا کل ما یکون محددا للجهات لا یقبل الحرکة الاینیة
ونضم نتیجه الکبری الی صغری هی ان الفلک محدد للجهات فینتج ان الفلک لا یقبل الحرکة
الاینیة واما الکبری فلان ما لا یقبل الحرکة الاینیة لو کان مرکبا من اجسام مختلفة الطبائع
بحسب الحقیقة فاجزاؤه التی هی بسائط اما علی اشکالها الطبیعیة فهی کرات لما مر من
ان الشکل الطبیعی للبسیط هو الکرة فلا یتم منها جسم کری فلا یترکب منها الفلک اذ قد ثبت

قوله اذ جزء الفلک الخ البسیط بهذا المعنی الثالث اعم مطلقا منه بالمعنی الثانی لتصادقهما
فی العناصر وتفارقه فی الاعضاء المتشابهة واخص مطلقا منه بالمعنی الاعم الاول
لتصادقهما فی العناصر وتفارقه بالمعنی الاول فی الافلاک واعم من وجه منه بالمعنی السابق
لتصادقهما فی العناصر وتفارقهما فی الافلاک والاعضاء المتشابهة اعلی قوله وقد یطلق الخ لان الفلک
موضوع للطبیعة الفلکیة تشترط تصافها بالاستدارة فلا یصدق هذا الاسم علی جزئه لانتفاء هذا الشرط
بهذا قیل قوله للبسیط الخ لان الطبیعة فی الجسم البسیط واحدة والفاعل الواحد فی المادة
الواحدة لا یفعل الا فعلا واحدا وجب ان یکون شکله کریا لان کل شکل سوی الکری
ففیه افعال وآثار مختلفة وفان المضلع من الاشکال یکون جانب منه سطحا وآخر خطا وآخر نقطة والمخروط

انه جسم کری او علی اشکال قسریة فیجوز علیها العود الی اشکالها الطبیعیة فیجوز علیها الحرکة
الاینیة فلا یکون الجهات متحددة بما یترکب منها فلا یکون الفلک المرکب منها محدد الجهات
هف فبطل ترکبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقیقة وتحقق انه بسیط وهو المطلوب فصل
فی ان الفلک قابل للحرکة المستدیرة وان فیه مبدأ میل مستدیر وذلک لانه بسیط کما مر
فاجزاؤه المفروضة فیه متساویة فی الطبیعة والحقیقة فکل جزء منها لا یختص بوضع معین
ومحاذاة معینة فیکون نسبة کل منها الی جمیع الاوضاع علی السواء فیجوز علی کل جزء منها
ان ینتقل من وضع الی وضع آخر ولا یمکن ذلک بالحرکة المستقیمة لما مر فانما یکون ذلک
بالحرکة المستدیرة للفلک فیکون الفلک قابلا للحرکة المستدیرة وهو المدعی واذا ثبت ان الفلک

قوله او علی اشکال قسریة الخ ای اجزاؤه البسائط کلها او بعضها والمقسور بعد زوال القاسر
یعود الی شکله الطبعی باقرب طرق واسرع ما یمکن فیجوز علیها العود الی اشکالها الطبیعیة **قوله**
بما یترکب منها الخ ای من الاجسام المختلفة الطبائع لانها قابلة للحرکة الاینیة والقابل لها
لا یحدد الجهة **قوله** للحرکة المستدیرة الخ ای الوضعیة التی لا یخرج المتحرک بها عن مکانه **قوله** فاجزاؤه
المفروضة فیه الخ انما قید الاجزاء بالمفروضة لان الفلک متصل واحد لا جزء فیه بالفعل وانما تساوی
الاجزاء فیما مر من بساطة الفلک وامتناع ترکبه من مختلفة الطبائع **قوله** بوضع الخ المراد بالوضع ههنا الهیأة
الحاصلة من نسبة اجزاء الفلک بعضها الی بعض ونسبة بعضها الی ما فی داخله ونسبة بعضها الی ما فی خارجه **قوله** ومحاذاته الخ عطف تفسیری للوضع
اشار به الی ان المراد بالوضع الهیأة العارضة بالنسبة الی المحاذیات الی ما فی جوفه **قوله** للحرکة المستدیرة
الخ لا یقال ان انتقال اجزاء الفلک من وضع الی وضع لا یوجب حرکته المستدیرة لجواز ان یتبدل
اوضاعها بحرکة ما فی جوفه فان الاجزاء کما تنتقل من وضع الی وضع بالحرکة المستدیرة للفلک کک
تنتقل من وضع الاوضاع بحرکة ما فی جوفه بما اعتبر الوضع والمحاذات معه لان الارض
ساکنة قطعا کما یبرهن علیه فی هذا الکتاب ایضا فلا یجوز تبدل اوضاع الفلک بحرکتها

قابل للحركة المستديرة دائما بيان كون كل جسم مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير كان قابلا
للحركة المستديرة اذ وكان قابلا بالطبع للحركة المستديرة كان حركته بالاستدارة من قاسر والشيء بالطبع اسبق
ان لا يكون فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة المستقيمة فان كان فيه مبدأ ميل مستدير لا يستحيل ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم
فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد وفي انه لا يقبل الالتيام اما انه لا يقبل الكون والفساد
فلانه محدد للجهات لما مر ولا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد وان كل ما لا يقبل الكون والفساد
قابل للحركة المستقيمة لان كل ما ليس يمكن ان لا يقبل فساد صورة جسمية طبيعي يمكن ان يعدم فساد الصورة
الا ويكون الصورة الاخرى جسمية طبيعية اخرى لان كل جسم فله حيز طبيعي ولا يكون جسمين مختلفي الطبيعة حيز
واحد طبيعي لما مر في الفصل الاول فالصورة الكائنة ان حصلت في حيز هرب للكائن طبيعي بالصورة
الفاسدة كانت قبل الفساد في حيز غريب فيكون له قبل فساد ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلا
للحركة المستقيمة وان حصلت في حيز مماس كان غريب كان له بعد كون صورته الكائنة ميل
الى حيزه الطبيعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة ولا شيء من محدد الجهات قابلا للحركة المستقيمة فلا
شيء مما يقبل الكون والفساد بمحدد للجهات فلا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد واما انه
لا يقبل الخرق والالتيام فلان الخرق والالتيام لا يمكنان بدون الحركة الاينية

قوله مبدأ ميل الخ الميل كيفية قائمة بالجسم قابلة للشدة والضعف الة للطبيعة الخ الية عن القوسر
في الحركة الطبيعية والطبيعة المقسوق القسرية اه اهم قوله لا يقبل الكون والفساد الخ يطلق الكون والفساد
على حدوث صورة نوعية وزوال اخرى ويطلق الخرق والالتيام على افتراق الاجزاء واقترانها قوله
بدون الحركة الاينية الخ اي الانتقالية من مكان الى مكان فيه اعلم ان تكون على الخط
المستقيم او المنحني او المستدير وهذا احسن مما قيل في هداية الحكمة من ان الفلك لا يقبل الحركة
المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام لانه يوهم المعنى اللغوي اي الحركة على الخط المستقيم فليخصص
بسبب حصول الخرق في المستقيمة وان يمكن ان شارح الخزمائي في دفع المنع الوارد على الحصار بسبب

وهي لا يمكن على محدد الجهات واجزائه والا لم تتحدد الجهات فلا يكون الخرق والالتيام
على افلاك المحدد للجهات وتبين من هذا انه لا قبول للخرق والالتئام والتغير والتموج
والتبدل وانه ليس خفيفا ولا ثقيلا لاقتضاء الخفة والثقل الميل المستقيم ولا حارا ولا باردا
لاقتضائهما الخفة والثقل ولا رطبا ولا يابسا لاقتضاء الرطوبة واليبوسة جوازا فيقبل
المستقيمة والحركة الاينية المستحيلة على محدد الجهات واجزائه فصل في ان الفلك يتحرك
على الاستدارة دائما وان حركته الوضعية الدورية سرمدية ابدية وذلك لان قد عرفت
ان الزمان كم متصل غير قار مقدار لحركة دائمة مستمرة ليس لها بداية ولا نهاية فهو اما ان يكون
مقدارا لحركة مستقيمة او يكون مقدارا لحركة مستديرة والاول باطل لانه لو كان مقدارا
لحركة مستقيمة فتلك الحركة المستقيمة اما ان تذهب الى نهاية فلا بد لها من مسافة لا تتناهى
وهو باطل لما مر او ترجع فيكون بين الحركة المستقيمة والراجعة تسكون لما سبق من وجوب السكون
بين كل حركتين مستقيمتين فيلزم انقطاع الزمان بانقطاع الحركة الاولى وقد بان استحالته

قوله والا لما تحددت الجهات الخ لان كل ما يقبل الحركة الاينية يتحرك جهة اخرى وطلب الجهة وتركها انما
يكون بعد تحدد الجهات فكل ما تحدد الجهة قبله لا يحدد الجهة **قوله** لا يقبل التخلخل الخ لان كلا منهما يستلزم الحركة
الاينية وهي مستحيلة على افلاك المحدد **قوله** لاقتضاء الرطوبة الخ فان الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة والياس ما
يعسر وعلى كلا التقديرين يستلزم جواز تغير الشكل **قوله** مقدار الحركة الخ اى تقدره الحركة من حيث انها
الزمان حالا او الحركة محالا **قوله** فتلك الحركة المستقيمة الخ يعني ان الحركة الحافظة للزمان لا تنعدم
والا انعدم الزمان بانعدامها لانعدام المقدار بانعدام محله وقد ثبت استحالة انعدام
الزمان فهي اما ان تذهب بلا نهاية او ترجع وكلاهما باطلان فلا تكون الحركة الحافظة
لمستقيمة فتكون مستديرة للزوم الانحصار بينهما وهو المطلوب **قوله** لما مر او ترجع الخ من
على تناهي الابعاد **قوله** بانقطاع الحركة الاولى الخ لانقطاع الحال بانقطاع المحل

انقطاع الزمان فتعين الثاني وهو ان يكون الزمان مقدار الحركة مستديرة ويجب ان
يكون تلك الحركة المستديرة قديمة لا بداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقداره اعني الزمان
بداية وهو باطل وان يكون ابدية لا نهاية لها اذ لو كان لها نهاية كان لمقدار اعني الزمان
نهاية وهو باطل فمحل الزمان حركة سرمدية ابدية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات
واقدمها واظهرها لان مقدارها اعني الزمان اوسع المقادير احاطة واظهرها انية وتلك الحركة
هي الحركة اليومية التي يقدرها الساعات والليالي والايام والشهور والاعوام ويجب
ان يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطا اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع كانت
مقتضية لاحياز ها الطبيعية بطبائعها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقسر لا يدوم
فيضعف ويفتر القوة القسرية ويغلب عليها قوى الاجزاء فينحل التركيب وتفارق الاجزاء
فيبطل حركته فينقطع مقدارها اعني الزمان وقد بان استحالته واذ ثبت ان المتحرك بهذه الحركة
بسيط ثبت انه كري الشكل فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر
غير ما ذكر سابقا **تنبيه** واذ قد تحقق ان الحركة الوضعية الحافظة للزمان ازلية ابدية تحقق
ان الجسم المتحرك بها ازلي ابدي واذ انخلا محال فكل ما في جوفه من الافلاك الاخر والعناصر قديم وانكان بعض ما في جوفه كالعناصر حادثا بالنوع
بتوالي الاشخاص وتعاقبها وبعضه حادثا بالشخص كالافلاك الاخر **فصل** في ان الفلك متحرك بالارادة وذلك
لان حركته الذاتية اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاولان باطلان فتعين الثالث
وهو المطلوب اما انحصار الحركة الذاتية في هذه الاقسام الثلثة فقد مر في الفن الاول

قوله اسرع الحركات الخ لان بها يقدر جميع الحركات ولا شئ من غير الاسرع كذلك **قوله** الحافظة
للزمان الخ اي الحركة التي كان الزمان مقدارا لها فيكون الزمان قائما بها حالا فيها
وهي محالة فتكون هي حافظة له اذ كل محل حافظ للحال فيه **قوله** قديم الخ اذ لو لم يكن قديما
لكان له بداية ونهاية فيلزم الخلا في جوف المحدد قبل بداية وبعد انتهائه +

واما بطلان الشق الاول فلان الحركة الطبيعية انما تكون من حالة منافرة للطبيعة الى
حالة ملايمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية اذ ذاك وصل اليها الجسم وقف
وانقطعت الحركة ولا يمكن ان لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة
ابدا اذ لا يمكن الوصول اليه للمتحرك لا يكون كما لا تنالة حتى تكون الحركة اليه كما لا ولا
وايضا قد تحقق في العلم الاعلى ان الحركة الطبيعية لا تكون دائمة [illegible] لها بكل حركة
يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلك طبيعية والا لزم انقطاعها مع انها ثابتة
دائما ابدية وايضا فالحركة المستديرة مطلقا لا يمكن ان تكون طبيعية لان المطلوب بالحركة
المستديرة يكون هو المطلوب ولا يمكن ان يكون الهرب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع ابدا فانها لا تنبا

قوله والا لزم انقطاعها الخ قال الشارح البيدري ورد عليه ان الشق الاول لا يلزم انقطاع الحركة الطبيعية
الى الحالة المطلوبة فانه اذا استعد الفلك لقبول تلك الحالة تحصيل تلك الحالة اخرى حينئذ
تحصيل حالة اخرى ولم يجر الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى
يطلبها فلذلك يتحرك دائما ويلزم منه ان الحالات المطلوبة التي يستعد الفلك بقبولها تكون
تلك الحالات تحصيل حالات اخر غير مطلوبة قصدا بل انها ذرائع ووسائط لتحصيل المطلوب الحقيقي
فيلزم ان لا يصل المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة المطلوبة قصدا وهو باطل بما قرره الاتابا والمصنف انها قد تنتهي قوله فالحركة الخ
الخ واما الحركة المستقيمة فلا يقبلها الفلك طبعا كما سلف آنفا قوله هو المطلوب الخ وذلك لان الاتابا نقطة فرضت بعد بعد
وفي منتهى لها باعتبار عودها الى تلك الحالة قوله واما التغاير الخ فيه وقع طن قبل ان الحركة
الطبيعية للفلك لو كانت مستحيلة لكون شئ واحد مهروبا عنه ومطلوبا في الحركة المستديرة
لزم ان يستحيل كون الحركة الفلك ارادية ايضا لكون شئ واحد مرادا او غير مراد
في حالة واحدة في الحركة الارادية وان اعتبر التغاير الاعتباري في الارادية
فيعتبر ههنا ايضا وتقرير الدفع واضح *

بان یکون شئی واحد باعتبار مهروبا عنه وباعتبار آخر مطلوبا فلا اعتداد به
فی الحرکة الطبیعیة اذ الطبیعة لیست بشاعرة فلا یختلف الحال عندها بالاعتبار نعم
یمکن ذلک فی الحرکة الارادیة اذ مبدئها نفس شاعرة فیجوز ان یکون ما هو مهروب
عنه باعتبار مطلوبا لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حرکة الفلک مستدیرة تحقق انها
لا تکون طبیعیة واما بطلان الشق الثانی فلما سبق من ان القسر انما یکون علی خلاف
میل یقتضیه الطبع فحیث لا یکون میل طبعی لا یکون میل قسری فلما لم یکن فی الفلک
میل طبعی فلا یمکن ان یکون فیه میل قسری فلا یکون حرکته قسریة فتعین الشق الثالث
وهو ان حرکة الفلک ارادیة **فصل** فی ان للفلک نفسین احدهما نفس مجردة
عن المادة واخری نفس منطبعة فی مادتها کما ان لنا قوتین احدهما مجردة عن المادة
مدرکة للکلیات والاخری قوة مادیة بها ندرک الجزئیات وهی المسماة بالخیال
فکذلک للفلک قوة مجردة محرکة له بالتحریکات غیر متناهیة وهی النفس الفلکیة المجردة وقوة مادیة ساریة

قوله شاعرة الخ هذا مبنی علی ما هو المشهور من ان الطبیعة غیر شاعرة لکن ذکر فی المحاکمات
ان الطبیعة لها نوع شعور حتی ذکر انه شوهد فی بعض الاناث من النخل تحرک الی جهة بعض الذکور
فی وقت تهب الریح الی خلاف تلک الجهة ۱۲ علمی **قوله** نفسین الخ المشاؤن علی ان للفلک نفسا
منطبعة لا غیر والشیخ الرئیس علی ان له نفسا مجردة لا غیر والامام الرازی علی انه له نفسین منطبعة
ومجردة وقال المحقق الطوسی ذلک شئی لم یذهب الیه ذاهب فان الجسم الواحد یمتنع ان یکون ذا نفسین
اعنی ذا ذاتین فهو آته لهما معا والحق ان له نفسا مجردة وقوة خیالیة وهذا هو مراد الامام غایة ما فی الباب
انه عبر عن القوة الخیالیة بالنفس المنطبعة ۱۲ من هوامش الشارح المیبذی **قوله** وقوة مادیة الخ نسبتها
الی الفلک کنسبة الخیال النبانی ان کلا منهما محل انتسام الصور الجزئیة الا ان الخیال مختص
بالدماغ وهی ساریة فی جرم الفلک کله غیر مختص بجزء دون جزء ۱۲ میبذی +

ہی المحرکۃ القریبۃ للجرم الفلکی وتسمی بالنفس المنطبعۃ اما بیان ان للفلک قوۃ مجردۃ محرکۃ لہ
لہ بالواسطۃ محرک اخر ۱۲ لہ المجموعۃ علیہا الفلک
فہو انک قد عرفت ان حرکۃ الفلک غیر متناہیۃ بحسب المدۃ اذ لیس لہا مبدا ولا نہایۃ
لما مر من انہ یتحرک علی الاستدارۃ دائما ۱۲
وہی وان کانت متصلۃ واحدۃ من الازل الی الابد لکنہا عند تعیین وضع من الاوضاع
بالفرض تصیر دورات غیر متناہیۃ بحسب العدۃ فہی کما انہا غیر متناہیۃ بحسب المدۃ غیر
متناہیۃ بحسب العدۃ ایضا وان حرکۃ ارادیۃ فیکون محرکہ قوۃ مدرکۃ البتۃ لان مبدا
لہ العدۃ ۱۲
الحرکۃ الارادیۃ لا بد من ان یکون قوۃ مدرکۃ فتلک القوۃ المدرکۃ المحرکۃ للفلک تحریکات
غیر متناہیۃ اما ان تکون قوۃ جسمانیۃ حالۃ فی الجسم او قوۃ مجردۃ عن المادۃ غیر حالۃ فیہ
والاول باطل لان القوۃ الجسمانیۃ لا تقوی علی تحریکات غیر متناہیۃ اذ الجسم الذی یحل
فیہ القوۃ الجسمانیۃ لا یمکن ان یکون غیر متناہی المقدار لما تبین من استحالۃ التفاوت
الابعاد بل بحسب ان یکون متناہیا فلو کانت القوۃ الحالۃ الساریۃ فی الجسم قویۃ علی
تحریکہ تحریکات غیر متناہیۃ فاما ان لا یکون جزء من تلک القوۃ مثلا نصفہا الحال
الساری فی نصف الجسم یقوی علی شیء من جنس ما یقوی علیہ کل القوۃ وہذا باطل لان
القوۃ ساریۃ فی الجسم فیتجزی تجزیۃ فیکون کل القوۃ فی کل الجسم ونصفہا فی نصفہ وثلثہا
فی ثلثہ وربعہا فی ربعہ وہکذا فلو لم یکن جزء القوۃ یقوی علی شیء من جنس ما یقوی علیہ
کل القوۃ لم یکن القوۃ ساریۃ فی الجسم او یکون جزء منہا کنصفہا الساری فی نصف الجسم یقوی
علی شیء من جنس ما یقوی علیہ کلہا فاما ان یکون ما یقوی جزؤہا

قولہ قوۃ جسمانیۃ الخ المراد بالقوۃ الجسمانیۃ والصورۃ النوعیۃ الحالۃ فی مادۃ الجسم الساریۃ فیہا حسب حلول
الصورۃ الجسمیۃ المقداریۃ وسریانہا فیہا قولہ لم یکن القوۃ الخ لان الساریۃ تقتضی انقسام القوۃ الجسمانیۃ
الحالۃ بانقسام الجسم المحل قولہ فاما ان یکون الخ حاصلہ ان ما یقوی جزء القوۃ علی تحریکہ اما ان یکون جزء
یعینہ ما یقوی کل القوۃ علی تحریکہ او یکون اصغر منہ وفی کل منہما اما ان یساوی الجزء مع الکل فی التحریک
بحسب العدۃ والمدۃ وہو ظاہر البطلان او ینقص من الکل وحینئذ تناہی التحریکات فیبطل تحریک القوۃ الجسمانیۃ تحریکا غیر متناہیۃ وہو المطلوب

على تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه اعنى به كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها فى تحريكه بحسب العدة والمدة لزم تساوى الكل والجزء وهو ظاهر البطلان وان تفاوت كلها وجزؤها فى تحريكه بحسب العدة والمدة بان يكون ما يقوى عليه جزء القوة من تحريكاته انقص بحسب العدة والمدة بما يقاس الى ما يقوى عليه كلها من تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه وتحريك جزئها اياه من مبدا واحد يكون بقضاء تحريك جزء القوة اياه فى الجانب الآخر فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة وكل القوة انما يزيد على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه ايضا متناهيا بحسب العدة والمدة واما ان يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه اصغر مما يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر فانه غير ممتنع بل هو ليس اذ جزء القوة لما تقوى على تحريكه فكل القوة تقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما ان يتساوى جزء القوة وكلها فى تحريك ذلك الاصغر بحسب المدة والعدة فيلزم تساوى الكل والجزء او يكون تحريك جزء القوة اياه انقص بحسب المدة والعدة من تحريك كل القوة اياه فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة فيكون تحريك كل القوة اياه ايضا متناهيا بحسبها اذ الزائد على المتناهى بقدر متناه متناه فتحقق ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فالمحرك الاول للفلك تحريكاته غير متناهية

قوله فيكون تحريك كل القوة اياه ايضا متناهيا الخ لانا نفرض الكلام فى نصفى القوة اما اثلاثها او ارباعها فتكون المرات متناهية قطعا وانضمام المتناهى الى المتناهى بمرات متناهية لا يوجب اللاتناهى فلا يتوجه علينا ان انضمام المتناهى الى المتناهى مرات غير متناهية يوجب اللاتناهى جزء وههنا كذلك اذ القوة قابلة لانقسامات غير متناهية حسب قبول الجسم منه علمى قوله متناهيا الخ فثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية +

لا يكون قوة جسمانية فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجرم الفلكي حسب تعلق النفوس الناطقة بابداننا تعلق التدبير والتصرف وهي المسماة بالنفس المجردة الفلكية واما بيان ان للفلك قوة مادية سارية فيه هي المحركة القريبة له فهو انك قد عرفت ان حركة الفلك ارادية والحركة الارادية انما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق انما ينبعث عن تصور اما جزئي كالتخييل والتوهم او كلي كالتعقل فالدورة الخاصة الفلكية انما تصدر عن ارادة خاصة جزئية وتلك الارادة انما تصدر بشوق خاص والشوق الخاص اما ان ينبعث عن تصور كلي وهو باطل لان نسبة التصور الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث منه شوق خاص والارادة جزئية الى حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية ودورة خاصة او ينبعث عن تصور جزئي متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة فيكون للفلك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية ذوات مقادير جزئية والتصور الجزئي والمتقدر الجزئي انما يحصل بقوة جسمانية على ما سياتي انشاء الله تعالى فيجب ان يكون للفلك قوة جسمانية تتمثل فيها الجزئيات من الحركات فينبعث من تخييلها اشواق خاصة فتتبعها ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة فهناك ثلث سلاسل احدها سلسلة التخيلات وثانيها سلسلة الاشواق والارادات وثالثها سلسلة الحركات فالتخيل الخاص يكون مبدا الشوق الخاص وارادة خاصة

قوله والحركة الارادية الخ الحركات الاختيارية تتوقف على تصور المعقل مع ملاحظة ترتب النفع او دفع المضرة عليه اذ القصد الى غير المتصور محال فالمبدا الثاني الذي هو القوة المدركة هي القوة الشوقية اي الفاعلة للشوق الى جذب الملائم المسمى شهوة والى دفع المنافر المسمى نفرة اذ الشوق منقسم الى الشهوة والنفرة ١٢ هاشم قوله بارادة تابعة لشوق الخ يعني في الاغلب والا فقد توجد الارادة بغير شوق كما في ارادة المريض تناول الدواء المرغانه يريد ولا يشتهيه ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يترتب على تصور النفع او الضرر من غير توسط شوق هناك كذا قال الشارح المعيني وغيره

وذلك الشوق وتلك الارادة يكون معد الدورة خاصة ثم تلك الدورة تكون معدة
لتخيل خاص آخر وهو لشوق خاص آخر وارادة خاصة اخرى وهي لدورة خاصة اخرى
وهكذا الا الى نهاية فقد تحقق ان للفلك قوة جسمانية شاعرة بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات
وبواسطتها تحرك الجسم الفلكي بحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هي المسماة بالنفس المنطبعة
تنبيه للحركة الارادية مبادٍ مترتبة بعضها بعيد وبعضها قريب منها فالبعيد هي الحركات
الارادية للانسان والفلك نفوسها المجردة ثم القوة الخيالية اعالوهمية الانسانية والنفس
المنطبعة الفلكية ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملائم لطلبه او عن ادراك المنافر
للهرب عنه والشوق غير الادراك اذ الادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة او الكراهة
وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتاق ولا يشتهي كالدواء البشع
وقد يشتاق الى ما يريده كالطعام الشهي الذي لا يريد تناوله مخافة ضرر او لاجل حياء
او لقاء وقد يريد ما يشتهيه وقد لا يريد ما لا يرتضيه ففي الصورة الاولى تتحقق الارادة
دون الكراهة المقابلة لها وتحقق النفرة دون الشوق وفي الثانية يتحقق الشوق والكراهة
المقابلة للارادة ولا تحقق الارادة والنفرة وفي الثالثة يتحقق الارادة والشوق معا
في الرابعة تتحقق الكراهة والنفرة معا فبين الشوق والارادة وبين الكراهة والنفرة عموم
من وجه بحسب الوجود ثم العزم وهو توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما ثم القصد
المقارن للفعل ولتحقيق ذلك مقام آخر **تذنيب** قالوا الافلاك تسعة واحد منها

قوله البشع الخ شئ بشع بدمزه حلق سوز ١٢ صراح قوله كالطعام الشهي الخ شهي بفتح الاول وكسر الثاني مع الياء
المشددة على فعيل آرزو كرده شده في الصراح طعام شهي اي مشتهى يقال شهيت الشئ اشهى شهوة اي اشتهيته
قوله توطين النفس الخ على الشئ دل نهادن بر چيزي ١٢ صراح قوله تسعة الخ قد يقال انه يلوح من قوله تعالى كل في
فلك يسبحون ايما يليق اعداد افلاك السيارات والى ان حركتها دورية لان هذا اللفظ سبعة احرف وهو يدل
على نفسه مثلها اي مثل الافلاك لان نقطة كل في فلك حاصل من عكس حروفه ايضا ١٢ عصمه الله

غیر مکوکب ولذا یسمی بالاطلس وہو فلک الافلاک المحدد للجہات المحیط بجمیع الاجسام وتحتہ
فلک الثوابت وتحتہ فلک زحل وتحتہ فلک المشتری وتحتہ فلک المریخ وتحتہ فلک الشمس
وتحتہ فلک الزہرۃ وتحتہ فلک عطارد وتحتہ فلک القمر وذلک لانہم وجدوا جمیع الکواکب
متحرکۃ بالحرکۃ الیومیۃ من المشرق الی المغرب فاثبتوا لہا فلکا محیطا بسائر الافلاک
والکواکب یتحرک سائر الافلاک والکواکب حرکۃ عرضیۃ بحرکتہ وہو الفلک الاعظم المحدد
للجہات ثم وجدوا الکواکب الثوابت متحرکۃ بحرکۃ بطیئۃ من المغرب الی المشرق
فاثبتوا لہا فلکا آخر وہکذا وجدوا السبعۃ السیارۃ متحرکۃ بحرکات مختلفۃ فاثبتوا لکل منہا
فلکا فزعموا ان الافلاک تسعۃ واثبتوا لہا ما اثبتوا لہا ما اثبتوا المحدد الجہات من الاحکام
کالبساطۃ والکرویۃ وامتناع الحرکۃ الاینیۃ والخرق والالتیام وغیرہا مما سمعت فیما
سبق من الکلام وجنحوا بما سولت لہم انفسہم من الجزافات والاوہام ولم یعلموا انہ
لو سلم ولیسلم وسلم من الانثلام فانما ینتہض فی السطح الاعلی من الفلک الاقصی لا فی غیرہ
من السطوح والاجرام بل کل ما یزعمون فی ہذا المقام رجم بالغیب وبہت من ادعاء
والعلم الحق عند اللہ العلام ولنختم الفن الثانی سائلین اللہ سبحانہ حسن الختام

الفن الثالث فی العنصریات وفیہ فصول

فصل فی البسائط العنصریۃ وہی بالاستقرار اربعۃ لانہا فی الاستقرار لا تخلو عن حرارۃ وبرودۃ ورطوبۃ ویبوسۃ
ولا یوجد عنصر لا یوجد فیہ واحدۃ من ہذہ الکیفیات الاربع او اثنتین منہا ولا یمکن اجتماع
الکیفیات الاربع او ثلث کیفیات منہا فی جسم واحد منہا لتضاد الحرارۃ البرودۃ والرطوبۃ

قولہ بما سولت الخ تسویل رستن کاری قولہ تعالی سولت لہ نفسہ ای زینت لہ ۱۲ اصلاح **قولہ** من الجزافات
الخ جزاف بمعنی گزاف وہو معرب **قولہ** لو سلم الخ من التسلیم بمعنی گردن دادن بحکم قضاء ۱۲ اصلاح **قولہ** من الانثلام
الخ ثلم بفتح رخنہ شدن تسلیم متعہ منہ انثلام متثلم لازم منہ

اليبوسة فيتعين ان يكون فى كل جسم بسيط عنصرى واحدة من الكيفيتين الفعليتين اعنى الحرارة والبرودة وواحدة من الكيفيتين الانفعاليتين اعنى الرطوبة واليبوسة فالحار اليابس هى النار والحار الرطب هو الهواء والبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هى الارض اما ان النار حارة فلان النار التى عندنا مع انها ليست نارا صرفة بل هى مخالطة بما تكيف بالبرودة حرارتها محسوسة جدا فما ظنك بالنار الصرفة واما انها يابسة فلانها تفنى رطوبة ما يجاورها فيجف بجاورتها الثوب المبلول مثلا ولان استحالة الحطب اليابس مثلا اليها اسرع من استحالة الحطب الرطب اليها ولو كانت رطبة لكان الامر بالعكس اذ الاستحالة الى الموافق فى الكيفية اسهل من الاستحالة الى المخالف فيها ولا يتوهم ان عسر استحالة الرطب اليابس لاجل الرطوبة بل لما فيه من برد المائية ولذا تستحيل الرطب الحار كالهواء اليها سريعا لان عسر استحالة الرطب اليها لو كان لاجل البرودة التى يخالفها بها لوجب موافقة اياها فى الرطوبة لكان استحالة الحطب اليابس اليها ايضا عسيرة لاجل اليبوسة التى يخالفها بها على تقدير كونها رطبة مع ان الواقع خلافه واستدل الشيخ فى الاشارات على يبوسة النار

قوله النار الخ ومعنى وصف هذه الاجسام بهذه الكيفيات ان النار مثلا اذا خلى وطبعه ولم يرد عليه وارد من الخارج تحس منه حرارة وبكذا الماء والهواء وغيرها فلا يرد ان الهواء يبرد فى الشتاء والماء يسخن فى حر الصيف مثلا قوله فلانها الخ ولعسر قبولها للاشكال فان اليابس عسر القبول والرطب عك كما ترى فى الارض والماء فلو كانت النار سهلة القبول لسهل علينا ان نتخذ منها اشكالا مسدسا او مسبعا كما نتخذ من الهواء والماء فى الاولى المسدسة والمسبعة مع ان النار لا تتشكل الا على هيأة صنوبرية ولذلك لا تملأ فضاء التنور والاتون +

بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجزاء صلبة ارضية لقيد فيها السحاب
الصاعق واعترض عليه بانه نفسه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة
المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والكلام في الصاعقة سياتي انشاء الله تعالى
وبان انقلاب النار الى الاجزاء الصلبة الارضية لا يدل على كون النار يابسة لان الماء
ايضا ينقلب الى الاجزاء الارضية مع كونه رطبا والجواب انه لا بد في الانقلاب من الاتفاق
في كيفية والاجزاء الارضية التي تنقلب النار اليها باردة فلا توافقها في الحرارة فلا بد من
ان توافقها في اليبوسة والا لم ينقلب النار اليها واما الماء فانما ينقلب الى الاجزاء الارضية
لكونه موافقا لها في الكيفية وهي البرودة ثم ان النار شفافة والشفاف ما لا يمنع الشعاع
عن النفوذ فيه فالنار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تحجب
عن ابصارنا ما وراءها من الكواكب واما النار التي تليها فليست بشفافة لانها تحجب
ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لعدم نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها يقع منها
ظل والشفاف لا ظل له الا ان تكون قوية تحيل ما يخالطها من الادخنة والاجزاء الارضية

قوله اذا خمدت الخ قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات يريد اثبات يبوسة النار
واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة
وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض
اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة الارضية المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب
والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية
صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة
وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما على الشيخ تشبه الحديد نارة والنحاس نارة والحجر
نارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذه الاختلافات بل كانت مادتها الادخنة والابخرة المشبهة لهذه الاجسام

الى النار روح تكون شفافة لا يقع لها ظل ثم ان للنار طبيعة واحدة تقتضي الخفة المطلقة
والميل الى جهة الفوق التي تنتهي اليها الحركة المستقيمة الصاعدة ففيها مبدأ ميل مستقيم
فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير الا انها متحركة بالعرض على الاستدارة بحركة الفلك الدليل
على ذلك حركة ذوات الاذناب والنيازك التي تتكون في الطبقة الاولى من الهواء المختلط
مع كرة النار بالحركة اليومية واما ان الهواء حار فلان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء
المجاور لا بد انه فانما يحس ببرودته لاستزاجه بالبخار اختلطت به من الماء واما انه
رطب فلانه سهل التشكل بشهادة الحس ثم انه شفاف لانه لا تحجب ما وراءه عن الابصار
وخفيف اضافي لان حيزه الطبعي مقعر كرة النار فوق كرة الماء وفيه مبدأ ميل
الى جهة الفوق كما يشاهد في الزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد ولطبقات
اربع الاولى الهواء المختلط مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المتصعدة من الارض
وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب وذوات الذوائب والنيازك والاعمدة

قوله ذوات الاذناب الخ اذناب جمع ذنب بفتحتين بمعنى دم وذوات الاذناب كواكب طوال احد
اطرافها اغلظ من الآخر فالطرف الرقيق يشبه بالذنب وتارة بالذؤابة ولذا يقال لها ذوات
الذوائب ايضاً قوله والنيازك الخ نيازك بفتح جمع نيزك بمعنى نيزه كوتاه كذا في الصراح
وسمي بها الكواكب الطويل الرقيق الذي تساوت اجزاؤه في الرقة والغلظ المشابهة بالنيازك
قوله فلان الماء الخ ولانه خفيف لطيف لو كان باردا كان ثقيلا كثيفا لان البرد علة لهما قوله بالبخرة الخ وان قيل
ارتفاع الابخرة لا يكون الا بسبب الحرارة الحاصلة من تاثير الشمس فكيف يكون علة لبرد الهواء قلت
كلا لكن بخوتها تزول بعدها عن موضع الانعكاس الذي هو سطح الارض فتبرد وتبرد الهواء
ولذا كلما زاد الارتفاع زادت البرودة وهذا في المسافة التي تصيل البخار اليها وما وراءها يكون الهواء حارا بالطبع
قوله ذوائب جمع ذوابة بالضم بمعنى گيسو وذوات الذوائب ہي كوكب ذوات اذناب ١٢

فان الدخان جسم مرکب من اجزاء ارضیة واجزاء ناریة تتصاعد من الارض فاذا وصل
الدخان الی هذه الطبقة فقد یستحیل الی النار فتشتعل فتصیر نارا وقد یتعلق النار تعلقا من
غیر اشتعال فما کان منه احد طرفیه اغلظ من الآخر یسمی کوکبا ذا ذنب او ذا ذوابة وما لا ذنب
اجزاوه فان کان رقیقا یسمی نیزکا وان کان عریضا یسمی عموده الثانیة الهواء الغالب
وهی التی تتکون فیها الشهب الثالثة الهواء البارد بسبب ما یخالطها من الابخرة
المائیة الذی لا یصل الیه اثر شعاع الشمس المنعکس من وجه الارض وهی الطبقة الزمهریریة
وهی التی تتکون فیها السحب والصواعق والرعد والبرق علی ما سیجیء انشاء الله تعالی
والرابعة الهواء الکثیف المجاور للارض والماء الذی یصل الیه اثر الشعاع المنعکس
واما ان الماء بارد رطب فبشهادة الحس وهو ایضا شفاف لانه لا یحجب ما وراءه عن الابصار
محیط بثلثة ارباع الارض تقریبا وقد کشف العنایة الالهیة ربع الارض عنه لیکون
مسکنا للحیوانات ومتبنا للنباتات وله طبقة واحدة وهو قلیل اضافی فانه تحت الهواء
وفوق الارض واما ان الارض بارده فلانها کثیفة وماذلک الا لاجل البرودة
فهی ابرد من الماء لانها اکثف منه وانکار الاحساس ببرودة الماء اشد لغطا وصوله
الی المسام ونفوذه فی الاعضاء کما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
بحرارة النحاس المذاب اشد فان الید اذا امرت علی النار بسرعة سلمت وان
امرت علی النحاس المذاب احترقت وما یقال من ان کثافتها یجوز ان تکون لیبوستها لا لکونها
باردة ساقط لان الیبوسة لا توجب الکثافة والا کانت النار ایضا کثیفة واما انها یابسة فبشهادة الحس

قوله فیها الشهب الخ بضمتین جمع شهاب کوکب روشن که بشکل نار آتشبازی بر فلک دوان معلوم میشود وان
بحسب شرع شریف رجم شیاطین است **قوله** فلانها کثیفة الخ ولانها تعود الی البرودة عند زوال
اثار السخن **قوله** فبشهادة الحس الخ ولانها لا تقبل الاشکال ولا تمزجها بسهولة بل یعسر +

ثم انها ليست شفافة فانها تحجب نور الشمس عن القمر حين حيلولتها بينهما ولذا يقع الخسوف
ولما كانت طبقات الاولى الارض المخالط بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير
من النباتات والحيوانات والثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة
بالمركز ولها طبيعة واحدة بسيطة تقتضي السكون في الوسط والميل المستقيم الى جهة التحت
فمركز ثقلهما منطبق على مركز العالم ولذا تحول بين الشمس والقمر عند تقاطرهما الحقيقي وهي
ساكنة في الوسط والا فاما ان تتحرك دائما من الوسط الى الفوق او من الفوق الى الوسط
او على الوسط والاولان باطلان لان الحركة المستقيمة الدائمة صاعدة كانت
او هابطة تستحيل ضرورة تناهي الابعاد والمسافات وتحقق مجدد الجهات ويبطل الاول
خاصة ان الارض لو كانت متحركة من الوسط الى فوق لكانت المدرة ايضا متحركة
الى فوق لكون طبيعتها طبيعة الارض واللازم ظاهر البطلان ولا يمكن ان يقال
ان المدرة لا تهبط ولكن الارض تلحقها بسرعة حركتها الفوقانية فيتخيل هبوطها من لحوق
الارض بها لانه لو كان كذلك كان لحوق الارض بحركتها الطبيعية الصاعدة المدرة
الكبيرة البطيء من لحوقها بتلك الحركة المدرة الصغيرة اذ المدرة الكبيرة على هذا التقدير
يكون اسرع حركة الى الفوق من المدرة الصغيرة لشدة الميل الطبعي في الكبيرة بالقياس

قوله عن القمر الخ فان نور القمر مستفاد من نور الشمس فاذا وقع الخسوف بحيلولتها بينهما ظهر انها ليست
بشفافة والا لما تحجب قوله ولا طبيعة الخ لانها في موضعها الطبعي والاجسام المستقيمة الحركة
تسكن بالطبع في احيازها الطبيعية ولان اجزاء الارض انما تميل بالطبع الى الوسط فلما تشابهت
الميل اليه من جوانب يجب ان تقف اذا انطبق مركز هاعليه قوله والا الخ والا اي وان لم تكن ساكنة
بل متحركة كما زعمه قوم فالقائلون تتحرك الارض زعمت طائفة منهم انها مستقيمة الحركة قيل انها دائمة الهبوط اي الفوق
الى الوسط وقيل انها دائمة الصعود اي من الوسط الى الفوق كذا في الشمس البازغة قوله مجددا بها الخ فان لو الحركة الارض دون الفلك

(١٢ من الفوق الى الوسط)

(١٢ فاعل يبطل)

(١٢ مفعول تحوقها)

(١٢ من الوسط الى الفوق)

الى الميل الطبيعي في الصغيرة مع ان الواقع خلاف ذلك فان الحوق المدرة الكبيرة بالعرض
اسرع من الحوق الصغيرة بهذا ايضا لو كانت الارض متحركة بالطبع الى فوق كانت المدرة الكبيرة
اطوع لمن يريدها الى فوق من الصغيرة واسرع منها والالازم باطل ويبطل الثاني خاصته
فاعل يبطل ١٢ ان الارض لو كانت متحركة من فوق الى الوسط حركة هابطة كانت اسرع من المدرة الثقيلة
لانها اكبر منها واثقل فيجب ان لا تلحقها المدرة الصغيرة اذا سقطت من فوق واما الثالث
فهو مما ذهب اليه قوم من قدماء اليونانيين واختاره من في زماننا من اهل الفرنج فهم
يزعمون ان الارض تتحرك بالاستدارة حول المركز من المغرب الى المشرق وهي الحركة
اليومية التي بسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة فيظهر من جانب المشرق من الكواكب
ما كان محجوبا عنا بحدبتها واحتجب في جانب الغرب في حدبتها ما كان ظاهرا فيتخيل
ان الكواكب متحركة من المشرق الى المغرب كما ان جالس السفينة يتخيل الشط متحركا
الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السفينة وهذا الراي ايضا باطل بوجوه
الاول ان الارض ذات طبيعة هي مبدأ ميل مستقيم وقد تحقق فيما سبق ان ما فيه
مبدأ ميل مستقيم يستحيل ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير **الثاني** ان الحجر المرمي الى فوق
كثيرا ما يقع هابطا على الموضع الذي رمي منه على خط مستقيم بلا نزع وانحراف اصلا وذلك
معلوم متيقن بشهادة المشاهدة ولو كانت الارض متحركة بالاستدارة لم يمكن ذلك لانه
على هذا التقدير تتحرك الارض التي رمي منها الحجر المفروض عن محاذاة ما انتهى اليه الحجر
المفروض بحركته الصاعدة من الهواء في زمان صعوده وسكونه ورجوعه هابطا فكيف يصادف الحجر المذكور

قوله ويبطل الثاني الخ اي الهبوط من الفوق الى الوسط قوله بحدبتها الخ حدبة بضمتين كوزي پشت
كذا في الصراح والمراد السطح الظاهري منها قوله تخيل الشط الخ شط كرانه رود وجوي ١٢ صراح
قوله فكيف يصادف الخ عصا دفت يافتن ١٢ صراح

ابطال الدليل الثالث على حركة الارض

عند انتهائها بطأ على الخط المستقيم الموضع الذي رمي منه ذلك الحجر الثالث انه لو كانت
منصوب على مفعولية يعاون ١٢
الارض متحركة على الاستدارة من المغرب الى المشرق لزم ان يرى المدرة المرمية الى المغرب
اسرع من المدرة المرمية الى المشرق لبعد الاولى عن الموضع الذي قذفت بقدر ما قطعت
من المسافة منه بحركتها وبقدر مجاوزة ذلك الموضع عن محاذاة ما كان يحاذيه عند ما رميت
تلك المدرة بخلاف الثانية فانها لا تبعد عن الموضع الذي قذفت منه الا بحركتها التي
هي ابطأ من حركة ذلك الموضع عن محاذاة ما كان يحاذيه عند ما رميت هذه المدرة
بل يجب ان تقع هذه المدرة في جانب الغرب عن ذلك الموضع الذي رميت منه لان
حركة ذلك الموضع الى جانب المشرق اسرع من حركة هذه المدرة اليه اجابوا عن هذين
الوجهين بانه يجوز ان يكون ما تصل بالارض من الهواء يشابهها مع ما يكون فيه من الحجر
والمدرة فلا يتجاوز الموضع الذي رمي منه الحجر عن محاذاته ما انتهى اليه الحجر بحركته الصناعية
من الهواء فيقع الحجر في هبوطه على الخط المستقيم في ذلك الموضع ولا يحس بمباعدة المدرتين
المذكورتين عن الموضع الذي قذفتا عنه الا بقدر حركتهما الذاتية وردبان تحريك
الهواء بالمشايعة للحجر الكبير يكون ابطأ من تحريكه للحجر الصغير فيجب ان يختلف الحال فيما
اذا فرض الحجر المرمي كبيرا وفيما اذا فرض صغيرا وفيما اذا فرضت المدرتان كبيرتين وفيما
اذا فرضتا صغيرتين فاجيب بان التفاوت بين تحريك الصغير والكبير انما يكون في الحركة
القسرية دون العرضية فان الصغير والكبير في التحريك بالحركة العرضية سيان والحق ان القول بتحرك الهواء
بالعرض بحركة الارض بناء فاسد على فاسد وارتكاب لان الهواء يمسك الاحجار الكبيرة والاثقال العظيمة
فيتحرك تلك الاحجار والاثقال بحركة الهواء بالعرض بحركة الارض يكذبه البداهة العقلية الغير المكذوبة وتنبوعنه

قوله قذفت الخ قذف بالفتح سنگ انداختن من ضرب يضرب ١٢ اصلاح قوله وتنبوعنه الخ
نبوا ونبوة بالنون قبل الباء الموحدة دور شدن از جاى من نصر ينصر يقال نبا وانبتيه انا دفعته عن نفسي ١٢ اصلاح

الفطرة السليمة النقية الغير المشوبة ونحن نقول لو كانت الارض متحركة على الاستدارة
من المغرب الى المشرق فاما ان يكون ما يحيط بثلثة ارباعها من كلية الماء ويربعها الرابع
من الهواء متحركا بالعرض بحركتها او لا يكون كذلك وعلى الثاني يلزم ان يختلف اوضاع
الهواقع الارضية بالنسبة الى الاشياء الثابتة في الجو والسفن الراسية في الماء
والواقع خلاف ذلك وعلى الاول يلزم ان لا يقع الحجر المرمي في الهواء من فوق السفينة
المرساة على كلية الماء الراكد عند هبوطه على الخط المستقيم في السفينة بل الى جانب المغرب
منها لان السفينة متحركة الى الشرق بحركة البحر تبعية حركة الارض والهواء الذي تتحرك
فيه الحجر صاعدا وهابطا فوق كلية البحر ليس متحركا بالعرض بحركة الارض لانه ليس متصلا
بالارض ولا ملاصقا بها واتصاله بكلية البحر المتحرك بالعرض بحركة الارض لا يوجب
تحركه بالعرض والا لزم تحرك جميع الاجسام بالعرض بحركة الارض وهو باطل وايضا
لو وجب لحركة البحر والهواء المحيطين بالارض بحركتها لان الماء والهواء المطابقين للاجزاء
المعينة من الارض لا يلازمانها بل يفارقانها بحركتها والحاوي الذي لا يلزمه المحوي
لا يلزم تحركه بالعرض بحركة المحوي وايضا لو فرض سفينتان على كلية البحر في
راكد تحركتا بقوتين محركتين متساويتين احديهما الى المغرب والاخرى الى المشرق
فعلى تقدير تحرك كلية الماء بالعرض بحركة الارض تكون السفينة المتحركة الى جانب
المشرق متحركة اليه بحركتين احديهما عرضية تبعية حركة البحر والاخرى ذاتية قسرية
وتكون السفينة المتحركة الى جانب المغرب متحركة اليه بحركة ذاتية قسرية وتكون حركتها
الى جانب المغرب معاوقة بحركة البحر الى جانب المشرق على خلاف حركة السفينة

قوله والسفن الخ السفن بضمتين جمع سفينة بمعنى كشتى قوله الراسية الخ رسو بالضم والفتح جائے
ايستادن كشتى در بحر قوله الراكد الخ ركود ايستادن آب و باد صراح ما راكد آب بسته غير جاري

المتحركة الى جانب الشرق فانها لاتكون معادقة بحركة البحر فيلزم ان ترى حركة السفينة
بل حركة البحر تعادنها ۱۲
المتحركة الى جانب المغرب بطيئة فى الغاية بالقياس الى حركة السفينة المتحركة الى جانب
المشرق بل يجب ان لايحس بحركة السفينة الغربية والواقع بخلاف ذلك ولايجدى
القول بتحرك الهواء المجاور للبحر بالعرض بحركة تبعية حركة الارض شيئاً بل على تقدير
ارتكاب ذلك يتضاعف الشناعة لان الهواء المجاور للبحر لو كان متحركا بالعرض بحركة البحر
والارض تكون حركة الهواء دافعة للسفينة الشرقية الى المشرق ومدافعة للسفينة الغربية
عن المغرب فيكون الاولى اسرع فى الانتقال من جهة حركتها الذاتية وحركة البحر وحركة
الهواء المجاور له والثانية البطأ فيه لمدافعة حركة البحر وحركة الهواء المجاور له عن سمت
توجهها فينبغى ان لايحس بالحركة الثانية وكل ذلك باطل بالبداهة وكذلك
اذا فرضنا طائرين يطيران بنحو واحد من الطيران فى الجو فوق موضع من
البر المسكون او فوق البحر المحيط او الهواء راكد احدهما يطير الى المشرق والآخر يطير
الى المغرب فاما ان يكون الهواء الراكد الذى يطيران فيه فوق الارض او فوق البحر
هواى اسناده ۱۲
متحركا بالعرض بحركة الارض اولا فعلى الاول يكون الطائر الذى يطير نحو المشرق
متحركا اليه بحركتين اعنى حركة الطيران والحركة العرضية تبعية حركة الارض ولايكون
حركة طيرانه معادقة بحركة الهواء ويكون الطائر الذى يطير نحو المغرب متحركا اليه بحركة
لان المفروض انه راكد ۱۲
واحدة هى طيرانه معوقة بحركة الهواء الذى يطير هو فيه الى المشرق تبعية حركة الارض
بالحركة العرضية للهواء الراكد ۱۲

قوله فى الغاية الخ لان حركة البحر بحركة الارض تعادق حركتها وحركة السفينة الشرقية غير معوقة
بل حركة البحر تعاونها قوله ولايجدى القول الخ يعنى ان قيل فى الجواب ان الهواء المجاور للبحر بحركته العرضية
بدفع السفينة الشرقية الى المشرق فلذلك ترى حركة السفينة الشرقية اسرع فلايحس شيئاً بل تتضاعف
الشناعة على ماتقدم وجه قوله دافعة الخ دفع بكسر چيزى دادن صلته بامدافعة دور كردن از كسے صلته يعنى ۱۲

فیجب علی ہذا التقدیر ان لا یحس بطیرانہ بل یری واقفاً فی الہواء او یطی الطیران
جداً کما نشاہد عند طیران طائرین بطیران فی الدبور الہابۃ القویۃ احدہما الی المشرق
والآخر الی المغرب فیری الاول مسرعاً فی الطیران والثانی واقفاً فی الجو او یطی الطیران
جداً علی الثانی یکون حرکۃ الطائر المتوجہ الی المشرق ابطأ من حرکۃ موضع الارض
الذی طار منہ الی جہۃ الشرق فیجب ان یری ذلک الطائر فی حال طیرانہ الی المشرق
فی جانب المغرب من ذلک الموضع والواقع خلاف ذلک ثم ان الحال یختلف فیما
اذا فرض الہواء اکدا ورمی الیہ من موضع من الارض جسمان احدہما ثقیل کحجر کبیر
والآخر خفیف کریشۃ فہما یقعان بالبطین علی خط مستقیم فی ذلک الموضع وفیما اذا
فرض الہواء ہاباً من المشرق الی المغرب ورمی الیہ من موضع من الارض جسمان احدہما
ثقیل کحجر کبیر والآخر خفیف کریشۃ فیقع الجسم الثقیل بالبطا علی خط مستقیم فی ذلک الموضع
ویقع الجسم الخفیف زائغاً عن الاستقامۃ الی جانب الغرب عن ذلک الموضع وکذلک
یختلف الحال فیما اذا اطار طائران فی ہواء راکد لا یہب شرقاً ولا غرباً ولا جنوباً ولا شمالاً
احدہما الی المشرق والآخر الی الغرب بجہد واحد من الطیران فیری انہما متساویان
فی الحرکۃ وفیما اذا اطارا فی ریح عاصفۃ کذلک فیکون طیران طائر یطیر الی جہۃ تہب
الیہا الریح اسرع بالقیاس الی طیران طائر یطیر الی خلاف تلک الجہۃ مہما وکذا یختلف
الحال فیما اذا جرت سفینتان فی ماء راکد فی ہواء راکد احدہما الی المشرق والاخری

قولہ فی الدبور الخ دبور بالفتح باد پس پشت یعنی بادیکہ از مغرب بطرف مشرق وزد خلاف صبا باد کہ از پیش روی صبا قبول گویند ۱۲ **قولہ** البطا من حرکۃ الخ لان موضع الارض یتحرک بحرکۃ کرۃ وحرکۃ الکرۃ تکون ابطأ **قولہ** کریشۃ الخ ریشہ پر مرغ ریشہ کلی ریاشہ جماعۃ **قولہ** فی ہواء راکد الخ رکود ساکن آب و باد کشتی و آفتاب نصف النہار
قولہ عاصفۃ الخ عصف بخت وزیدن باد ریح عاصف وعصوف باد سخت وزنندہ ویوم عاصف ای ذو عصف فیہ الریح ہو فعال بمعنی مفعول فیہ مثل لیلہ نائم

الی الغرب بنحو واحد من التحریک فیتساویان فی الحرکۃ وفیما اذا جرتا فی مارجا احدہما
الی جہۃ یجری الیہا الماء والاخری الی خلاف تلک الجہۃ فی ہواء راکد بنحو واحد من التحریک
فیکون الاولی سریعۃ والاخری بطیئۃ وفیما اذا جرتا فی ماء راکد فی ہواء عاصف احدہما
الی جہۃ ہبوب والاخری الی خلاف تلک الجہۃ بنحو واحد من التحریک فیری السفینۃ الموافقۃ
للہواء فی جہۃ الحرکۃ سریعۃ والسفینۃ المخالفۃ لہ فی جہۃ الحرکۃ بطیئۃ وفیما اذا جرتا فی مارجا
فی ہواء عاصف یہب الی جہۃ جری الماء احدہما الی جہۃ جری الماء وہب الہواء
والاخری الی خلاف تلک الجہۃ بنحو واحد من التحریک فیکون الاولی سریعۃ فی الغایۃ
والاخری بطیئۃ فی الغایۃ وفیما اذا جرتا فی مارجا فی ریح عاصفۃ تہب الی خلاف
جہۃ جری الماء احدہما الی جہۃ جری الماء والاخری الی جہۃ ہبوب الریح بنحو واحد
من التحریک فتتساویان ان تساوت الریح والماء فی الہبوب والجریان شدۃ
وضعفا وتتفاوتان ان تفاوتا وما ذلک کلہ الا لان ہبوب الہواء وجری الماء الی
جہۃ یعاونان ما یتحرک الی تلک الجہۃ ویعاندتان ما یتحرک الی خلافہا سواء کان جری الماء
وہبوب الہواء بالذات او بالعرض بتبعیۃ متحرک آخر وذلک مما لا ینکر فلو کانت الارض
متحرکۃ الی المشرق وکان الہواء المجاور لہا مشایعا لہا اختلف حال التثقیل والتخفیف الامر

قولہ فی الغایۃ الخ لان الماء والہواء کلیہما یعاونانہا فی الموافقۃ ویعاندانہا فی المخالفۃ
وفی ما سبق کانت المعاونۃ والمعاندۃ لاحدہما **قولہ** وما ذلک کلہ الخ ای اختلاف حال الامر
بتثقیل وتخفیف فیما اذا فرض الہواء راکدا وفیما اذا فرض ہابا واختلاف حال الطائرین فی ہواء
راکد وفی ریح عاصفۃ واختلاف حال جری السفینین فی ماء راکد فی ہواء راکد وفی ماء
جار فی ہواء عاصف الی غیر ذلک مما بینہا ولا **قولہ** بالذات الخ کما فی الماء الجاری
والہواء العاصف وبالعرض بتبعیۃ متحرک آخر کالارض وغیرہا فیما اذا کانا راکدین

الی فوق فی الهواء الراکد اعنی الذی لا یحس بهبوبه اصلا فی الوقوع ووجب ان
یقع الثقیل فی جانب الغرب من الموضع الذی رمی منه والخفیف فی الموضع الذی رمی منه
لان الجسم المحمول انما یتحرک بالعرض بحرکة الجسم المحمول فیه اذا کان الجسم المحمول فیه
مقلا للجسم المحمول والهواء لا یمکن ان یقل الحجر الثقیل ویمکن ان یقل الریش ولذا تری
ان الهواء الراکد اذا تحرک بالعرض بحرکة جسم بجاذره وقد وضع فی ذلک جسمان خفیف وثقیل
فالخفیف یتبع الهواء فی الحرکة والثقیل لا یتبعه بل یسقط هابطا وما ذلک الا لان الهواء
یقل الخفیف ولا یقل الثقیل وما توهموا من انه لا تفاوت فی الحرکة العرضیة بین الصغیر
والکبیر لا یجدیهم نفعا اذ عدم التفاوت بین الصغیر والکبیر فی الحرکة العرضیة لو سلم فانما
هو اذا اقل المتحرک بالعرض الجسمین اعنی الکبیر والصغیر معا فیتحرک کل منهما بحرکة لکونهما
محمولین فیه واما اذا حمل المتحرک بالعرض الجسم الصغیر ولا یمکن من اقلال الکبیر فالکبیر
لا یتحرک بحرکته فضلا عن ان لا یکون بینه وبین الصغیر تفاوت فی الحرکة وکلامنا هو
ان الهواء المجاور للارض لو فرض انه متحرک بالعرض بحرکتها المستدیرة الی المشرق فالخفیف
الموضوع فی الهواء یتحرک بحرکته لان الهواء یقله واما الثقیل الموضوع فیه فلا یتحرک بحرکته لان الهواء لا یمکن من
اقلاله علی ان عدم التفاوت بین الصغیر والکبیر فی الحرکة العرضیة مما فانا اذا فرضنا جسمین فی الماء الجاری
احدهما خفیف یطفو فی الماء کثیر بحیث یحوی الماء القلیل بسطحه الظاهر والآخر ثقیل بالقیاس الی الاول
لکن لیس بحیث یرسب فی قعر الماء فهما یجریان بالعرض بجریان الماء لکن لا یکونان متساویین فی الجریان بل یجری
الخفیف بقدر جریان الماء یجری الثقیل اقل منه وهذا امر معلوم بالمشاهدة فکذا فیما نحن فیه لو فرض حرکة الهواء
المجاور للارض بالعرض بحرکتها فالخفیف الکذی فی ذلک الهواء لعله یتحرک بقدر حرکة الهواء ویمکث علی حذاته

قوله مقلا الخ ای حاملا له اقلال بمعنی برداشتن ست کذا فی الصراح قوله یطفو الخ طفو بر آب
آمدن چیزرا صراح قوله یرسب الخ رسوب نیک نشستن چیزے در آب

موضع الارض الذی رمی منه الی الهواء مع تحرک ذلک الموضع من جهة ان الهواء الذی
کان محاذیا لذلک الموضع عند الرمی تشایع ذلک الموضع فی الحرکة والجسم الخفیف الذی فی ذلک الهواء
الخاص تحرکه حرکة ما والثقیل الرمی فی ذلک الهواء فلا یتحرک بقدر حرکة الهواء بل یستبدل هواء آخر به خلف ذلک الهواء
کما ان الثقیل الراسب فی الماء الطافی علی قعره لا یجری بقدر جریان الماء الذی
القی فیه بل یستبدل ماء آخر یجری خلف ذلک الماء واذا کان الامر کذلک
فیجب ان یقع الخفیف فی هبوطه فی الموضع الارضی الذی رمی منه ولا یقع الثقیل
فی هبوطه فی الموضع الرمی منه وذلک خلاف الواقع بل المشاهدة شاهدة بان الثقیل
لا یزیغ عن الاستقامة فی الهبوط فیقع فی موضع رمی منه بخلاف الخفیف فانه
یمکن ان یطیش ویزیغ عن الاستقامة فی الهبوط ایضا فلا یخفی ان الهواء جسم رطب
متخلخل ولیس یابسا متماسکا فلو فرض ان الهواء المجاور لموضع من الارض متحرک
بالعرض بحرکته فلا یجب ان لا یزول محاذاته له ولا ان یتحرک بقدر حرکة ذلک الموضع
فکیف یبقی ما یکون فی ذلک الهواء الخاص محاذیا لذلک الموضع وایضا لو صح ما زعموه وکان
الهواء المجاور للارض متحرکا بالعرض بحرکتها لا یکون حرکته العرضیة الی المشرق اضعف
من هبوبه المعتاد فی الجهات قطعا بل یکون اشد واقوی منه بقدر سرعة تلک الحرکة
بالقیاس الی هبوبه المعتاد فکیف یحسن هبوبه الی المغرب وکیف یتحرک الجسم الموضوع فیه
الی المغرب بالعرض بتبعیة حرکته الی المغرب مع کونه معاندا لتلک الحرکة السریعة الشدیدة القویة

قوله کما ان الثقیل الراسب الخ یعنی ان الثقیل الذی رسب فی الماء وطفا علی قعره فان الذی
رسب کله فی قعر الماء قد لا یجری **قوله** یطیش الخ طیش خطا کردن تیر از نشانه زیغ میل
کردن ۱۲ اصلاح **قوله** ان الهواء جسم رطب متخلخل الخ یابسه متماسکه فلا یجب مصاحبته
ایاها فی الحرکة لعدم المجانسة علی ان الرطب ثقیل والیابس خفیف والثقیل لا یصحب الخفیف فی الحرکة

وكيف يتساوى طيران الطائرين الى الغرب والشرق فى الهواء الراكد الذى
لايحس بهبوب مع ان مايطير الى الغرب معوق بتلك الحركة الشديدة ومايطير الى الشرق
معان على الطيران اليه بتلك الحركة الشديدة وكيف يكون طيران طائر يطير
الى الغرب فى ريح عاصفة هابة الى الغرب اسرع من طيران طائر يطير الى الشرق
فى تلك الريح مع ان مايعين الطائر الى الشرق على حركته اقوى ومايعوقه اضعف
ومايعين الطائر الى الغرب على حركته اضعف ومايعوقه اقوى وكيف تتساوى السفينتان
المتحركتان بمجموع واحد من التحريك الجاريتان على ماء راكد فى هواء راكد احداهما تجرى
الى الشرق والاخرى الى الغرب مع ان الاولى معانة على الحركة الشرقية بحركة البحر
بل الهواء ايضا بالعرض بحركة الارض والثانية معوقة عنها بها فحركة البحر والهواء بحركة
الارض لايكون اقل واضعف من حركة الماء الجارى البتة وكيف يكون السفينة
الجارية فى الماء الراكد الى جهة هبوب الريح العاصف اذا كانت تلك الجهة
غربية اسرع حركة من السفينة الجارية الى الشرق ومايعين الشرقية على حركتها اعنى
حركة البحر والهواء المجاور له بحركة الارض اقوى ومايعوقها اعنى عصف الريح اضعف
والغربية بالعكس وقس على ذلك سائر الصور التى ذكرناها **وايضا** من المعلوم
المشاهد المحسوس ان الهواء اذا تحرك شمالا او جنوبا او شرقا او غربا بالعرض بحركة جسيم
وكافحه احد احس بحركة الهواء واذا تحرك الى خلاف جهة حركة الهواء احس بمدافعته ومعاوقته
فما بال من يتحرك الى جهة الغرب لايحس بمكافحة الهواء المتحرك بالعرض بحركة الارض

قوله مايعين الخ اى الحركة العرضية الهواء بحركة الارض ومايقوفه اى الريح العاصفة اياه
الى الغرب **قوله** ترخى الخ ازارخاء بروزن فعال بمعنى دويدن بشدت يا كنايه ازان فى القاموس
الارخاء شدة العدو او فوق التقريب **قوله** وكافحه الخ كفح روبروى شمشير زدن ۱۲

ولا بحركة ولا بمعاوقة ولا يفرق بين التوجه الى الغرب والحركة اليه وبين التوجه
الى الشرق والحركة اليه بشئ من ذلك فالحق ان القول بحركة الارض على الاستدارة
كان خرعبيلا يتضمن شناعات واباطيلا وانما طولنا الكلام في البطلان تطويلا
وفصلنا القول فيه تفصيلا لان متفلسفة الزمان ضللوا البلة تضليلا وقد عول
السفهاء على هذيانهم تعويلا وان لم يجدوا عليها دليلا او لم يستطيعوا الى ابطالها
سبيلا واذعنوا باتهم اتقنوا الحكمة تحصيلا وتكميلا مع انهم لا يفقهون الا قليلا ثم ان
كلا من هذه العناصر الاربع ينقلب بعضها الى بعض وللانقلاب اثنتا عشرة احتمالا
ستة منها لانقلاب عنصر الى جاره الملاصق وهو انقلاب النار الى الهواء
وعكسه وانقلاب الهواء ماءً وعكسه والماء ارضا وعكسه واربعة منها لانقلاب عنصر
الى آخر بواسطة واحدة وهو انقلاب النار الى الماء بواسطة الهواء وعكسه وانقلاب
الهواء ارضا بواسطة الماء وعكسه واثنان منها لانقلاب عنصر الى آخر بواسطتين
وهو انقلاب النار ارضا وعكسه اما انقلاب النار هواء فلان النار المنفصلة
عن شعلة السراج لو بقيت نارا لزبيت

قوله خرعبيلا الخ خرعبيل بضم اول وفتح دوم چيزهاى باطل خرعبيله تسخن خند انده
يقال هات بعض خرعبيلاتك اصراح قوله اثنا عشرة الخ حاصله من مقابلة كل من الاربعة
مع الثلثة الباقية قوله الى جاره الملاصق الخ لاشتراك المتجاورين في كيفية فالنار
والهواء حاران والهواء والماء رطبان والماء والارض باردان ولا بد للانقلاب من المناسبة
ولذا احتج في انقلاب الارض هواء الى الواسطة وهو الماء وفي انقلاب الارض نارا الى الواسطتين هما
ثم الهواء قوله بواسطتين الخ هذا ما اشتهر بينهم ويظهر من احد قولي الشيخ ان اجزاء النار قد تنقلب الى اجزاء ارضية صلبة
بلا واسطة وبعضهم صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا قوله لزبيت الخ اى كان لها اشتعال اى مثل ما كان تحتها

ولو احترقت الخيمة والسقف فهي تصلب هواءً وكذا النار الكائنة في كور الحدادين
اذا احميت تصير هواءً واما عكسه فكما في كور الحدادين اذا سدت منافذ الهواء الجديد
والح في النفخ في الكير والقول بانه يجوز ان تسخن الهواء تسخنا شديداً يعمل عمل النار
كما ان السموم تنضج الابدان وتحرقها مكابرة يكذبها المشاهدة واما انقلاب الهواء
نارا فكما يرى في الطاس المكبوب على جمرة من قطرات النار كلما تختيها احدثت
قطرات آخر فتلك القطرات لا تصعد الطاس من داخله لان النار لا يصعد
بطبعه ولانها لو كانت تصعد من داخله لكان النار الحارة اولى بالصعود فوق الطاس
والنفوذ في مسامه مع انه لا يرى القطرات فوق الطاس المكبوب على النار الحارة
ولا تظنن ان تلك القطرات كانت اجزاءً مائية موجودة في الهواء المطيف
بالطاس فهي تسقط نازلة على الطاس الذي برد لزوال سخونتها التي كانت تعوقها
عن النزول فسبب برد الاناء الذي وليها فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الطاس
لان وجود الاجزاء المائية في الهواء المطيف بالطاس لا سيما في الصيف غير معقول

قوله كور الحدادين الخ كور بالضم كوره آهنگري ۱۲ وهي مجمرة الحداد من الطين جمعه اكوار كذا في القاموس
هندي بهٹي كور بالضم اول وفتح دوم وجمع آن كذا في الصراح قوله اذا سدت الخ لان بالنفخ
تتحرك النار وتضطرم ولا تجد سوى الهواء الواحد الثبة فتجعلها ناراً ولو لم يسير لدخل الهواء الجديد واوجب
فيها رطوبة تمنعها من الاشتعال ولا يضاً يخرج الهواء المضطرم فلا يبقى في الكور
هواء واحد مدة بتأثيرها عن النار ۱۲ امير هاشم قوله في الكير الخ كير بالكسر زق ينفخ فيه الحداد
واما المبني من الطين فكور جمعه اكبار وكيرة كعنبة وكيران كذا في القاموس فارسيه بهٹه آهنگري
قوله تختيها الخ تختى اشتى ازاله كاه فتنحى قوله من داخله لان النار الخ لانه تقيل والثقيل
يميل بالطبع الى اسفل قوله اولى الخ لحرارة المائة بطبعها الى فوق وعرض النفوذ في المسام بجزء لطيف

فان حرارة الهواء تجر وتصعد الاجزاء المائية فلا يبقى فى الهواء المطيف بالطاس
جزء مائى ولو فرض بقاء شئ من الاجزاء المائية فيه ونزولها على الطاس لزم نفادها
وتناقصها مع انها لا تنفد ولا تتناقص فاذن تلك القطرات هى الهواء المطيف بالطاس قد انقلب ماء انتهى قيل لو كان برودة الطاس توجب انقلاب الهواء ماء الواجب ان يركب الندى على جميع سطح الطاس بلا فرجة لان جميع سطحه بارد والهواء متصل بجميعه وذلك مما يكذبه المشاهدة اذ لا يركب سطحه الا قطرات متفاصلة كحبات متفرقة قلنا لا يلزم من احالة جزء من سطح الطاس الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء من ذلك السطح ما لا صقه من الهواء الى الماء لجواز وجود مانع او فوات شرط ولعل الحق ان الندى يحدث فى جميع السطح على الهواء ولكن رقيقا جدا وسطح الطاس ليس املس حقيقيا بل فيه مواضع منخفضة فيجتمع فيها من الندى قطرات متفرقة كانها حبات منعم يتوجه على هذا الدليل انه يجوز ان تكون القطرات المرئية على سطح الطاس اجزاء مائية كثفت فنقلت فنزلت من الابخرة الارضية المطيفة بالطاس المتجددة المجاورة للطاس دائما فتنزل عليه ما دام باردا ولا يلزم نفادها ولا تناقصها وقد يستدل على انقلاب الهواء ماء انه قد يكون فى قلل الجبال نحو قصيب هواؤها صرّ فتجمد ويصير ثلجا او مطرا وينزل والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك فى جبال طبرستان وطوس وغيرهما ويشاهد سكان الجبال امثال ذلك كثيرا واعترض عليه بانه لو كان برد الهواء باصابة الصر موجبا لانقلابه ماء فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان

قوله لا تنفد الخ لان كلما تخيلتها وحدثت قطرات اخر **قوله** ولا يلزم نفادها الخ لان نزولها من الابخرة الارضية وهى تتجدد دائما **قوله** صحو الخ صحو دور شدن ابر صر بالكسر ماكه كشت ونبات را سوزد **قوله** صرّ الخ المراد بالصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات

قبله ویوم الصحو ابرد من یوم المطر فیلزم ان یستمر الثلج والمطر الی ان تتغیر الفصل والهواء
ویجاب عنه بان الاسباب الطبیعیة معدات لهذه الامور ولیست عللا تامة لها فبرودة
الهواء باصابة المطر تکون معدة لانقلابه ماء اولیست علة تامة له حتی یکون انقلابه ماءً
لازما لبرودته کیف اتفقت فقد یتفق مع برودته شرط من شروط انقلابه ماءً او قد یوجد
معها مانع من الانقلاب فلا یلزم استمرار الثلج والمطر فی فصل الشتاء ولا فی غیره واما العکس
اعنی انقلاب الماء هواءً فکما فی الانجرة الصاعدة من المیاه المسخنة فان الاجزاء المائیة
فیها قلبت هواءً سیما بعد صعودها وکما فی الثیاب المبلولة اذا جففت بحرارة الشمس او الهواء
واما انقلاب الماء ارضاً فکما یشاهد فی بعض المیاه الجاریة انها تنعقد بعد خروجها من
منابعها احجارا صلبة وایضاً اصحاب الحیل الاکسیرة یعقدون المیاه احجارا ولا یتوهم ان
فی المیاه التی یتراءی انقلابها احجارا اجزاء ارضیة تنعقد حجرا بعد ما ذهب عنها الماء
بالتبخر او النضوب اذ لو کان کذلک کان ما ینعقد حجرا اقل قلیل بالنسبة الی المیاه
لان الاجزاء الارضیة فی تلک المیاه فی غایة القلة بحیث لا تحس بها ولیس الامر کذلک

قوله فیها قلبت هواءً الخ اذ الانجرة المائیة المتصاعدة من الماء المغلی وکذا من الثیاب
المبلولة لطفت جداً الی ان صارت هواءً **قوله** وکما فی الثیاب الخ فقلة الماء المغلی فی القدر
وجفاف الثیاب المبلولة دلیل صریح علی انقلاب اجزاء الماء هواءً ولذا تری ان ماء القدر المفتوح
عند الغلیان یجف سریعاً لانه بشدة الحرارة ومجاورة الهواء الکثیر المحیط به یسرع انقلابه هواءً
قوله بعض المیاه الجاریة الخ قیل ذلک معاین فی عین سیه کوه وهی قریة من بلدة مراغة من بلاد
آذربیجان ۱۲ میبندی وانما سمیت تلک القریة بسیه کوه لان عندها جبلاً اسود **قوله** بعد خروجها
من منابعها الخ یعنی ان الزمان الذی تنعقد فیه الماء حجراً فی غایة القصر لا یمکن بضنوب الماء وتحجره فی اضعاف
ذلک الزمان ومنعه تجوز ان یکون لبعض المیاه سبب للتبخر او النضوب کما قیل فیه انتهی وسیأتی الکلام علی العناصر التجاربیة المعدودة بالحدیث المفید

فان ما یعقد حجرا یکون قریب الحجم من حجم الماء الذی تحجر واما عکسه اعنی انقلاب الارض ماء فکما یحصل باکسیر الاجسام الصلبة الحجریة میاها بتصییرها بالاحراق والسحق ملحا او نوشادرا ثم اذا بتها وتصییرها میاها سیالة او بالقائها فی المیاه الحادة وتحلیلها بها وادامة الحیلة علیها حتی تصیر میاها جاریة وکما یشاهد ان الاجزاء الارضیة الندیة المحترقة یصیر ملحا وتذوب بالماء فیصیر اوفق هذه الانقلابات اسهل تکون بلا واسطة فاما الباقیة فما کان منها بانقلاب عنصر الی عنصر مجاور له وانقلابه الی عنصر آخر مجاور له وهکذا فهو مما لا یرتاب فی امکانه ووقوعه بما عرفت وما کان منها بطریق الفطرة کانقلاب النار ماء او ارضا من دون ان ینقلب اولا الی العنصر المتوسط فالظاهر من کلام القوم انه غیر واقع لکن الشیخ ذکر انه یکون انواع من الحجارة من النار اذا طفئت وانه کثیرا ما یحدث

قوله بالاحراق الخ الاحراق لیس علة تامة للملوحة نعم ادخل فیها واما السحق مع ما یجری مجری الملح فلا دخل له فی الملوحة نعم بالتعلیل بتذویب الحجر بالماء کالملح فکانه اراد بالملح ما هو فی حکم الملح والمراد ان بعد الاحراق او السحق یعمل به عملا آخر به یصیر ملحا فذکر جزء العلة انتهی ۱۲ هاشم

قوله فی المیاه الحادة الخ میاه حادة بفارسی تیزآب **قوله** ان الاجزاء الارضیة الندیة المحترقة الخ ندی بالفتح والقصر بمعنی تری مثل نداوة وبمعنی نم یقال ارض ندیة علی فعله کذا فی الصراح والمراد بالاجزاء الارضیة الندیة ما تستعد لکونه ملحا هندیة **قوله** الی العنصر المتوسط الخ ای الهواء فی انقلاب النار ماء او الهواء والماء فی انقلابهما ارضا **قوله** وانه کثیرا ما یحدث الخ قال الشیخ ان الصاعقة تتولد من اجسام ناریة فارقتها السخونة وصارت الاستیلام البردة علی جوهرها متکاثفة فهو یدل علی ان اجزاء النار تکون منقلبة الی اجزاء ارضیة صلبة بلا واسطة وقال الامام فی شرح الاشارات الصواعق علی ما حکی الشیخ تشید الحدید تارة والنحاس اخری والحجر تارة اخری فلو کانت تارتها نارا لما اختلفت بهذا الاختلاف بل مادتها بخرة والاذخنة الشبیهة بمواد هذه الاجسام فی معادنها قیل هذا الظهر قولنا بان الصاعقة

من النار اجسام حديدية وحجرية عند انطفائها يقذفها السحاب الصاعق هذا وقد تحقق
ان هذه العناصر الاربع ينقلب بعضها بعضاً استبانا ان العناصر تستحيل في كيفياتها فان
الهواء قد يتبرد والماء يتسخن والارض البيضة يتسخن والنار ايضا تتبرد ولا تزول صورها النوعية
عند زوال الكيفيات فلا مجال للانكار استحالتها في كيفياتها مع تحقق انقلاب بعضها
بعضاً فان الانقلاب يكون مسبوقا بالاستحالة فان مادة الماء انما تستعد لخلع الصورة
المائية وليس الصورة الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة فتحقق الاستحالة
قبل الانقلاب بل شهادة الحس بالاستحالة اظهر ووقوعها بالقياس الى وقوع الانقلاب
اكثر فلا يرتيك شيطان الوهم في كون النار بردا وسلاما على سيدنا ابراهيم على
نبينا وعليه الصلوة والسلام بالامر الالهي ولا تتبع من خيل فظن ان النار لا تبقى نارا بعد
كونها بردا على انه يحتمل ان يكون تلك النار قد انقلبت فصارت جنة ذات نهر وريحين

قوله فان الانقلاب الخ فيه دفع لما قيل ان بقاء الصورة النوعية عند زوال الكيفية غير ظاهر في
جميع الكيفيات لجميع العناصر لان الصورة النارية والمائية تزول عند زوال الحرارة والرطوبة
ووجه الدفع ان انقلاب عنصر الى آخر قد تحقق مما مر والانقلاب مسبوق بالاستحالة فتحقق الاستحالة
قبل الانقلاب وقبل الانقلاب تكون الصورة النوعية بحالها قوله في كون النار الخ حيث قال
عز من قائل قالوا حرقوه وانصروا الهتكم ان كنتم فاعلين قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم
واراد وا به كيدا فجعلناهم الاخسرين روي انهم بنوا خطيرة بقرية كوثى واججوا فيها نارا عظيمة
ثم وضعوه في المنجنيق مغلولا فرموا به فيها فقال له جبرئيل هل لك حاجة فقال اما اليك فلا
فقال فاسأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي فجعل الله تعالى ببركة قوله الخطيرة روضة
ولم يحرق منه الا وثاقه وانقلاب النار هواء طيبة ليس ببدع غير انه هكذا على خلاف المعتاد فهو آية
من معجزاته وقيل كانت النار بحالها لكنه تعالى دفع عنه اذاها كما ترى في السمندر ايضاً مختصراً

بالامر الالهی ولا عجب من انقلاب قوم غضب اللہ علیہم احجارا او قردۃ وخنازیر وقد عنفت من الامم السابقۃ ۱۲
فی زماننا ہذا فی نواحی الجبل الشمالی اشباح حجریۃ کانت وفینۃ تحت الثری علی اشکال
خاکی مشاکل ۱۲
اناسی من ذکور واناث وولدان وجوار وہیاکل جمیع انات صغار وکبار لا یرتاب من
جمع ہیکل بمعنے پیکر وکالبد ۱۲
یشاہدہا فی انہا کانت اناسی وحیوانات قد انقلبت الی احجار نعوذ من غضب اللہ
برحمتہ ولعفوہ من نقمتہ ونسئلہ الاعتصام بتوفیقہ وعصمتہ ہذا وقد انکر جماعۃ من قدماء الیونان
کانکساغورس وغیرہ الاستحالۃ والانقلاب جمیعا وہم فرقتان فرقۃ وہم اصحاب البروز
والکمون زعمت ان العناصر الاربعۃ لا توجد علی صرافتہا بل مختلطۃ من تلک الطبائع
ومن سائر الطبائع النوعیۃ کاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغیرہا
وانما یسمی الغالب الظاہر منہا فما یری ماء فیہ اجزاء مائیۃ بارزۃ یحس بہا ویبرد بہا
وفیہ اجزاء ہوائیۃ وناریۃ کامنۃ لا یحس بہا ولا یجد برتہا ثم اذا القتہ النار والہواء بزبرت
الاجزاء الکامنۃ الہوائیۃ او الناریۃ وغلبت الاجزاء المائیۃ فاحس بہا وبحرہا
فظن ان الماء صار ہواء او ان البارد صار حارا وفرقۃ وہم اصحاب الخلیط ظنت
ان ذلک لیس علی سبیل بروز الکامن بل الماء بنفوذ اجزاء ہوائیۃ او ناریۃ فیہ من
خارج تسخن مثلا فہذان المذہبان یشترکان فی ان الماء مثلا لم ینقلب ہواء او لم یستحل
حارا بل الہواء ہواء یخالطہ والحار نار یخالطہ ویفارقان فی ان احدہما یری ان النار
والہواء کانا کامنین فی الماء فبرزا ولا آخر ان النار والہواء نفذا فیہ من خارج والذی دعاہم

قولہ وقردۃ الخ قرد بالکسر بوزنہ قرود وقردۃ جماعہ **قولہ** اناسی الخ اناسی بفتح الاول
والثانی وتشدید الباء المثناۃ التحتانیۃ جمع انسی بک انسان قولہ تعالی واناسی کثیرا **قولہ** من غضب اللہ الخ
بفتح زبانہ زدن آتش یقال لحبت النار فتا لحبت ۱۲ صراح **قولہ** من نقمتہ الخ نقم عتاب کردن وانتقام کینہ
کشیدن ونقمۃ بکسر الثانی مثل کلمۃ ونقمۃ بالکسر مثل نعمۃ اسم فیہ جمعہا نقم مثل کلم ونعم **قولہ** اصحاب البروز الخ بروز زیر دون آمدن

الی ارتکاب احد ہذین القولین ان الکون اما ان یکون عن لاشئ وہو صریح البطلان
او عن شئ فان کان ذلک الشئ ہو ہذا الکائن بعینہ فلا کون وان کان غیرہ فیلزم
ان یصیر شئ شیئاً وہو باطل لان الشئ الاول ان کان باقیا فہو لم یصر شیئا وان انعدم
فقد صار لاشیئا محضا لا شیئا آخر وان الاستحالۃ فی الکیفیات انما تمکن لو کانت اعراضا
یمکن زوالہا عن موضوعاتہا مع انہا جواہر علی ما یظنہ بعضہم او اعراض لا یمکن ان یفارق
موضوعاتہا بل تبطل ذوات الموضوعات اذا فارقتہا والجواب ان الکون عبارۃ عن
ان تخلع المادۃ صورۃ کانت فیہا وتلبس صورۃ اخری فمعنی صیرورۃ الہواء ماءً ان
المادۃ کانت متلبسۃ بالصورۃ الہوائیۃ ثم خلعتہا وتلبست بالصورۃ المائیۃ فالہواء
لم یصر لاشیئا محضا بل زالت صورتہ وبقیت مادتہ فلا یلزم محذور وانہ قد ثبت فی العلم الاعلی
ان الکیفیات اعراض یمکن زوالہا عن موضوعاتہا والشیخ قد ابطل المذہب الاول
بان النارتیۃ الکثیرۃ التی تنفصل عن خشبۃ الغضا وتبقی فی ظاہرہا وباطنہا لا یمکن ان
یکون موجودۃ بالفعل فی باطنہا علی سبیل الکمون غیر محترقۃ ایاہا بل لو لم یکن فی الغضا
الا النارتیۃ الباقیۃ بعد التجمر لامتنع التصدیق بوجودہا بالفعل فیہ وجوداً لا یبرزہ الارض
والسحق ولا یدرک باللمس والنظر فکیف یمکن ان یصدق بوجود جمیع تلک النارتیۃ التی انفصلت
عنہا حال الاشتعال مع ہذہ النارتیۃ الباقیۃ وکذا النارتیۃ الفاشتہ فی الزجاج الذائب
لو کان قیل ذلک فی الزجاج موجودا لکان مبصرا کما کان بعد البروز مبصرا اذ ہو شفاف

قولہ وہو صریح البطلان الخ اذ الاشی لا یکون موضوعا لشی **قولہ** فلا کون الخ لان الکون عن شئ لا یحصل
الا بعد فساد الصورۃ الاولی **قولہ** لم یصر شیئا الخ ای شیئا آخر والا یلزم ان یکون ہو بعینہ نفسہ وغیرہ معا بقاءً
بحالہ وکونہ شیئا آخر وہو محال **قولہ** موضوعاتہا الخ ای محالہا فان الموضوع یطلق فی عرفہم علی محل العرض
قولہ عن خشبۃ الغضا الخ غضا بالقصر درخت طاق ۱۲ و آن درختیست کہ چوب آن از آتش جلد زود مشتعل میشود

لا یمنع البصر عن النفوذ فیه والاحساس لما فی باطنه واعترض علیه الامام بان حرارة الادویة
الحارة انما یکون لکثرة الاجزاء الناریة التی فیها مع انها غیر ظاهرة للحس عند السحق
والرض فلم لا یجوز ان یکون ههنا مثله فالقیل لیس فیها اجزاء ناریة لکنها تسخن بدلک
بالخاصیة قلنا بذا نقول بانها تسخن بالخاصیة لا بالکیفیة وهو خلاف ما قاله الاطباء
واجاب عنه المحقق الطوسی بان الاجزاء النساریة فی الادویة انما لا تظهر للحس لکونها
منکسرة الکیفیة للمزاج ومثل ذلک لا یمکن علی مذهب هولاء لانهم لا یقولون بالمزاج
وابطل المذهب الثانی اولا بان السخونة تحدث بالحرکة العنیفة فیما یغلب علیه احد العناصر
الثلثة الباقیة من دون حصول نار غریبة یمکن نفوذها فی المتسخن کالمحکوک وهو الشئ
الیابس الصلب الذی یماسه مثله مماسة عنیفة تحکیکیتین یابستین فان المحکوک منهما یحمی
بل یحترق من دون نار فیه وهو مما یغلب علیه الارضیة وکالمتخلخل وهو الذی یجعل قوامه
رقیقا متخلخلا کهواء الکیر بالجاج النفخ فیه ومنع الهواء الخارج من الدخول الیه فانه تسخن
لامحالة وذلک لان السخونة مستلزمة للتخلخل بالحرکة الشدیدة المقتضیة لرقة القوام وکالمنخفض
وهو الجسم الرطب کالماء ونحوه الذی تحرک تحریکا شدیدا فانه یسخن ایضا وثانیا بان المائعین
المتشابهین اذا سخنا فی انائین احدهما مستصف ای مستحکم الجرم کالنحاس مثلا والثانی
متخلخل ای مشتمل علی الفرج والمسامات الصغیرة کالخزف فلو کان التسخن بنفوذ النار وفشوها
فی المائع لوجب ان یتسخن الذی فی المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فیه دون الآخر ولیس الامر کذلک

قوله احد العناصر الثلثة الباقیة الخ ای الارض والهواء والماء قوله یحمی الخ اما حمیة فیشاهد فی حک کل جسم
یابس صلب بجسم آخر کذلک واما الاحتراق فیشاهد فی بعض الاجسام ومنه یحترق شجر انضاج باحتکاک بعضه
بعضا علی ما قیل قوله وکالمنخفض الخ منخفضه بالمعجمات جنبانیدن آب تخفض
لازم منه قوله مستصف الخ استصفاف استوار شدن وسنگ شدن ۱۲

وثالثا بان الانائ المصموم المفدوم على تقدير هذا المذهب يجب ان يمنع عن تسخن ما فيه
مفدوم والمراد المصموم كما مر ۱۲
تسخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه لا بعد خروج شئ يعتد به منه اذ الشئ داخل محال ولبسير
كذلك فى رابعا بان القماقم الصياحة اذا ملئت ماء او شيئا راسها شدا محكما ووضعت على نار
قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا او تصيح صيحة عظيمة بالغة تنفر عنه الدواب فحدوث
السخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة
والكون معا وهذا ان الوجهان وان كانا متقاربين لكن ليس جعلهما واحدا كما قيل لان الثانى
منهما يدل على الكون والاستحالة معا والاول لا يدل الا على الاستحالة فقط وخامسا
على انقلاب الذات وتبدل الكيفية ۱۲
بان الجمد يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بل تنزل بالطبع ولا قاسر هناك
فاذن هو الاستحالة **فصل** فى المزاج تنبه البسائط اذا تصغرت واجتمعت وتماست
وتفاعلت بعضها فى بعض بكيفياتها المتضادة

قوله المصموم الخ صمام سربند قاروره يقول صمت القارورة اى سدتها ۱۲ صراح **قوله** المفدوم الخ
قدم وهان سربند نهادن من ضرب يضرب المفدوم زاى يوضع على فمه شئ حتى لا يدخل شئ من خارج فيه قاموس
قوله بان القماقم الصياحة الخ جمع قمقم كسفرجل هر چيزه آبنه معروفه كذا فى الصراح والقاموس والصياحة من الصيحة
بالفتح والصياح بالضم والكاف ازيادة **قوله** اذا تصغرت الخ انما اشترط التصغر لانه حينئذ يحصل التفاعل اتم
اذ حينئذ يحاس اكثر كل واحد من العناصر الاخر ۱۲ هاشم **قوله** وتماست الخ قيل انما اشترط التماس لان التفاعل
انما يحصل بالتماس لان القوى الجسمانية لا تؤثر الا بمشاركة موضوعاتها **قوله** بكيفياتها المتضادة الخ قبل المراد بتضاد
كيفياتها هو التخالف مطلقا لا التضاد الحقيقى المصطلح الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف والاولى ان يكون الكلام
على ظاهره ولا للمزاج الثانى كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت لان مزاج الزيبق ليس فى غاية البعد
عن مزاج الكبريت لتشابههما وردوه صاحب المحاكمات بانه لا حاجة الى حمل الكلام على خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار
وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس فكما ان بين السواد والبياض على الاطلاق تضادا ونهاية الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة

وکسرت صورۃ کل منہا کیفیۃ الآخر تحصل کیفیۃ متوسطۃ توسطا ما بین الکیفیات المتضادۃ
متشابہۃ فی اجزاء المرکب وتلک الکیفیۃ المتوسطۃ ہی المزاج وہہنا مباحث **الاول**
ان تفاعل العناصر بعضہا فی بعض یحتمل احتمالات ست لان فی کل عنصر مادۃ وصورۃ
وکیفیۃ وکل منہا اما فاعل او منفعل فذہب البعض الی ان الفاعل ہو الکیفیۃ والمنفعل ہو المادۃ
قالوا لان المادۃ لا یمکن ان تکون فاعلۃ لان شانہا القبول والانفعال لا الفعل والتاثیر
والصورۃ لا یمکن ان تکون منفعلۃ اذ لیس من شانہا القبول فلم یبق الا ان تکون المادۃ

قولہ صورۃ الخ ہذا ما ذہب الیہ الفلاسفۃ من ان الصورۃ النوعیۃ فاعلۃ والمادۃ منفعلۃ وہو الحق
المنصور عندہم علی ما سیاتی تحقیقہ من المصنف العلام قدس سرہ وذہب الاطباء الی ان النفس
الکیفیۃ فاعل وصورۃ الکیفیۃ ای حدتہا منفعل **قولہ** کیفیۃ متوسطۃ الخ قید بالمتوسطۃ لاخراج مثل
الالوان والطعوم والروائح اذ المراد بہ علی ما فی شرح التجرید ان یکون اقرب الی کل من الکیفیتین المتضادتین
مما یقابلہا فیستسخن بالقیاس الی البارد ویستبرد بالقیاس الی الحار وکذا فی الرطوبۃ والیبوسۃ
فقد اعتبر فی المتوسطۃ الاقربیۃ بمعنی الاستسخان والاستبراد الاضافیین ولا تصور ہذا الا فی
الملموسات فیخرج الالوان والطعوم وغیرہا **قولہ** توسطا الخ افاد بہذا القید ان التوسط
الحقیقی غیر مراد فانہ ممتنع الوجود علی ما قالوا **قولہ** متشابہۃ فی اجزاء المرکب الخ یعنی یکون ما حصل
من تلک الکیفیۃ فی کل جزء من اجزاء المرکب بمثل ما حصل فی جزء آخر ایساویہ فی الحقیقۃ النوعیۃ
من غیر تفاوت الا بالمحل بان یکون احد جزئی الکیفیۃ حالا فی بعض الممتزج والآخر
فی بعض آخر منہ ولیس فی بعض اقوی وفی بعضہا اضعف **قولہ** ہے المزاج الخ فی حاشیۃ
السید لحکمۃ العین اطلاق المزاج علی ہذہ الکیفیۃ مجاز لان المزاج فی الحقیقۃ عبارۃ عن
اختلاط اجزاء العناصر بعضہا مع بعض الا ان تلک المزاجات لما کانت سببا لہذہ الکیفیۃ المتوسطۃ
سمیت باسم المزاج تسمیۃ للسبب باسم المسبب عبد الحکیم

او الكيفية منفعلة والصورة او الكيفية فاعلة لكن الصورة ليست فاعلة لان الماء
الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة حصل هناك كيفية متوسطة
بينهما مع انه ليس هناك الا صورة واحدة مائية والكيفية ليست منفعلة لان انفعال
الكيفيتين المتضادتين وانكسارهما اما ان يكون معادا على التعاقب وعلى الاول
يلزم وجود الكيفيتين الكاسرتين على صرافتهما عند انكسارهما واللازم باطل
اما الملازمة فلان تحقق الانكسار بلا وجود الكاسر محال والكاسر هو الكيفية الصرفة
الغير المنكسرة وعلى الثاني يكون انكسار احدى الكيفيتين مقدما على انكسار الكيفية
الاخرى فعند انكسار الاخرى تكون الكيفية المنكسرة المغلوبة الاولى كاسرة غالبة
وهو ايضا باطل فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة واعترض عليه
بوجوه الاول انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية والماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد فصورته انما تفعل التسخين في الماء البارد بتوسطة الحرارة
العرضية فلا نسلم ان صورته ليست فاعلة غاية الامر انها ليست فاعلة الا بتوسطة
الحرارة العرضية الثاني ان انفعال مادة احد العناصر عن كيفية الآخر ليس الا تكيفها
بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي
للمادة المنفعلة بفعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الكيفية الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى

قوله يلزم وجود الكيفيتين الخ لان العلة واجبة الحصول مع المعلول فكلما تكاسرا ان وجب
لا محالة والمفروض مع كون الكيفية كاسرا منكسر انكسارهما معا فيلزم ان يكون كاسرين عند كونهما
منكسرين قوله واللازم الخ استحالة صدق فعولنى الفعل والانفعال معا على شئ واحد ولان
الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكاسران باقيين حال كونهما غير باقيين وهو محال

فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها موثرة فى مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى
فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها موثرة فى مادة الاخرى وذهب البعض الى
ان الفاعل هو الصورة وان المنفعل هو المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة
لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة فى معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز
انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة فى تلك المواد فلا يلزم كون الكاسر منكسرا
وان كون المنكسر كاسرا ولا كون المعدوم موثرا واورد عليه بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى
لا تتصور الا باحالتها فى كيفياتها فاعداد الكيفية الاولى لمادة الاخرى اما ان يكون حال
اعدادها لمادة الاخرى باقية فى مادة الاولى فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى
الى غيرها فلا يكون الاخرى باقية حين اعداد الاولى لمادتها فى مادتها ويكون اعداد
الاخرى لمادة الاولى باحالة مادة الاولى الى غيرها فلا يكون الاولى باقية حين اعداد
الاخرى لمادتها فى مادتها فيكون الكيفيتان حين الاعداد معدومتين فكيف تكونان
معدتين واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاخرى قبل اعداد الاخرى لمادة الاولى
فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى فتصير الاخرى معدومة
فكيف تكون معدة لمادة الاولى بعد انعدامها واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاخرى
بعد اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون الاولى قد انعدمت حين اعداد الاخرى

قوله والكيفية المقارنة الخ هذا مذهب ابى البركات البغدادى فى الجواب عما اورد على مذهب الحكماء
القائلين بكون الصورة النوعية فاعلة والمادة منفعلة حيث قال ان الصورة فى كل منهما فاعلة
والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحاورة المنكسرة فالكاسرة ان اريد بها الكيفية
الشديدة المعدة لحدوث المنكسر فهى لا تجب ان تجتمع مع المنكسر وان اريد بها الصورة الفاعلة
فهى مجتمعة ولا محذور **قوله** كون الكاسر الخ لتغاير الصورة الكاسرة والمادة المنكسرة

لما دونها فكيف تكون بعد ذلك معدة لمادة الاخرى فلا تخلص عن الاشكال وذهب البعض الى انه لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صراط كيفياتها المتضعفة متماسة معدا تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية اخرى متوسطة بينها فالنفس من المبدا الفياض على تلك العناصر وارد عليه بان تلك الاجزاء المتضعفة التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة عند الكل وذهب البعض الى انه يجوز ان تكون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين فتكون غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة وارد عليه ايضا بان كون الصورة فاعلة تتوقف على كون كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وثانيا بان انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن اندراسها وحدوث كيفية اخرى في المادة المنفعلة منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة ولو من جهتين وذهب البعض الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية كما هو مذهب الاطباء النفسي

قوله يجوز ان يكون الخ هذا ما ذهب اليه قطب الدين شيرازي في المحاكمات في الجواب عما اورد على مذهبهم من ان الصورة انما تفعل بتوسط الكيفية والمادة انما تنفعل في الكيفية التي اما ان تكون الكيفية فاعلة ومنفعلة فيلزم ان تكون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة وهو باطل قوله تتوقف الخ لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة قوله لزم الدور الخ لان فاعليتها كانت متوقفة على كون كيفيتها غالبة قوله وذهب البعض الى ان الخ هذا هو مذهب الاطباء وارد عليه ان الرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان فكيف تكسر كل منهما سورة الاخرى والجواب ان المراد من كون الرطوبة واليبوسة كيفيتين انفعاليتين ان كلا منهما تنفعل عن ضدها ولا تفعل في الحرارة والبرودة لان كلا منهما لا تفعل في ضده بخلاف الحرارة فانها تفعل في ضدها وهو البرودة وفي الرطوبة واليبوسة وكذا البرودة تفعل في ضدها وهو الحرارة وفي الرطوبة واليبوسة انتهى

والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لانفسها فالحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة
فانكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل بتحصيل نفس الحرارة
فان الماء الفاتر او الممتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وانكسار سورة الحرارة
لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد تحصيل نفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج
بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارته فالانكسار ان معاً ولا يمتنع بقاء الكاسرين
حال حصول الانكسارين فان الكاسر بسورة الحرارة لما كان نفس البرودة والكاسر
لسورة البرودة نفس الحرارة كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان الكيفيات
باقية في الممتزج بعد حصول المزاج ولا يحيل ان يصير المنكسر كاسراً اذ قد بينا ان الكيفية
المنكسرة قد تكسر سورة ضدها واعترض عليه بان معنى انكسار سورة الكيفية بشيء ان يحيل ذلك الشيء
من كيفية اقوى الى كيفية اضعف بان تعدم الكيفية القوية وتحدث الكيفية الضعيفة فانكسار ان كانا معاً لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين حال وجود انكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين ايضا في تلك الحالة تحقيقاً

قوله واعترض الخ هذا الاعتراض للامام رحمه الله تعالى ذكره لتائيد مذهب الحكماء في كون الفاعل
هو الصورة والمنفعل هو المادة قوله بان معنى الخ واجيب بان الفاعل نفس الكيفية والمنفعل سورتها
وهما متغايران بديل زوال شدة الكيفية من الماء الشديد البرد مع بقاء نفس الكيفية وهي
البرودة فلا يلزم ان تكون الكيفيتان والكاسرتان الموجودتان معدومتين ايضا في
تلك الحالة تحقيقاً لمعنى الانكسار لان معنى الانكسار تحقق بالعدام سورتهما لا استيعاد في
كسر الكيفية المنكسرة بسورة ضدها بل هو مشاهد في الماء الشديد البرد اذا انكسرت
سورة برودته بسورة الماء الشديد الحر ولا يلزم ايضا ان يعود الكيفية المعدومة بانكسار
موجودة لان المنكسر سورة الكيفية والكاسر نفسها فلا يعود المنكسور كما انه ما قالوا واما
ما اورده الاستاذ العلامة قدس سره على هذا المذاهب فيجيء ياتي بعد تحقيق ما هو الحق عنده فلا نه فلما هذا الجواب بل ليس عنه

المعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان يعود الكيفية
المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها
بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلاً ان كان متقدماً على انكسار سورة
حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة في الماء ويحدث فيه برودة ضعيفة
منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا تصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة
التي كانت قد انعدمت عن الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب يقتضي
عودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية المائية مقتضية لذلك دائما لما انعدمت
بعد وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول حينئذ يلزم الدور لان
البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا
بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فانقيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة
هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا فلنا من
المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة (لما يقوله الاطباء ١٢)
وقع القيل والقال ودار الجواب والسوال ولعل التحقيق في هذا المقام ان الصور النوعية
للبسائط تقتضي كيفيات في اجسامها بدوامها كالطبيعة النارية تقتضي الحرارة والبسوطة

قوله لا تصور الا الخ هذا مبني على ان كسر الكيفية الضعيفة الكيفية الشديدة مستبعد ظاهرا والمشاهد
خلافه كما سلف منها قوله لما انعدمت الخ لان المعلول لا ينعدم مع بقاء العلة
فلو كانت العلة المقتضية للبرودة الشديدة هي الصورة النوعية المائية وهي موجودة
لاستحال انعدامها بعد وجودها قوله لا يقال الخ اي في الجواب عن استحالة انعدام
البرودة الشديدة بعد وجودها على تقدير الصورة النوعية مقتضية لها قوله من المستحيل
الخ واجب بان المشاهد ان الماء الفاتر تكسر سورة الماء الشديد البرد فلا استحالة في كون الكيفية المتكسرة كاسرة لسورة

فی النار بذاتها والطبیعة الهوائیة تقتضی الحرارة والرطوبة فی الهواء بذاتها والطبیعة
المائیة تقتضی البرودة والرطوبة فی الماء بذاتها والطبیعة الارضیة تقتضی البرودة
والیبوسة فی الارض بذاتها وکما ان تلک الطبائع تقتضی تلک الکیفیات بذواتها
فی اجسامها کذلک تقتضی تلک الطبائع حدوث تلک الکیفیات فی اجسام مجاورة
اجسامها وتماسها وتمازجها بوساطة کیفیاتها الذاتیة او بواسطة کیفیاتها العرضیة
فالطبیعة الناریة تقتضی حدوث حرارة فی جسم یماس النار او یمازجها او یجاورها
بواسطة حرارتها الذاتیة وطبیعة الماء تقتضی حدوث برودة فیما یماسه او یمازجه او یجاوره
بواسطة برودتها الذاتیة وطبیعة تقتضی حدوث حرارة فیما یماسه او یمازجه او یجاوره
ان کان فی الماء حرارة غریبة بواسطة حرارة العرضیة ولا تقتضی طبیعة جسم برودة
کیفیة فی جسم آخر یماسه او یمازجه او یجاوره اذا لم یکن فیه کیفیة مخالفة لذلک الجسم
مثلا اذا کان فی النار کیفیة متوسطة ومازجها او جاورها جسم فیه مثل تلک الکیفیة بالتوسط
لم تحدث طبیعة النار فی الجسم المجاور کیفیة اصلا وکذا اذا مازج ماء بارداً بارداً مثله
لم تحدث طبیعة الماء فیه برودة فتخالف کیفیتی الممتزجین او المتماسین شرط
فی تفاعلهما وتاثیر طبیعة احدهما فی الآخر وتاثر احدهما من طبیعة الآخر ما کانت
الکیفیتان متضادتین کان یکون فی احدهما حرارة وفی الآخر برودة وفی احدهما
یبوسة وفی الآخر رطوبة او متخالفتین نحواً ما من التخالف کان یکون فی احدهما
حرارة او برودة شدیدة وفی الآخر حرارة او برودة ضعیفة کما فی مزج الماء الشدید
السخونة او الشدید البرودة بالماء الفاتر او القلیل البرودة فاذا امتزج جسمان مختلفا

قوله غریبة الخ الحرارة الغریبة مالا یقبضها الطبع بل کانت بواسطة امر خارج قوله
حرارة الخ فالتخالف ههنا فی کیفیة واحدة بالشدة والضعف ۱۲ منه

الكيفية سواء كانت كيفيتا هما ذاتيتين او عرضيتين او كيفية احدهما ذاتية وكيفية الآخر
عرضية وسواء كانت كيفيتا هما متضادتين او متخالفتين نحو ما من التخالف
فعلت طبيعة كل منهما بواسطة كيفية في الآخر فعلا وكسرت باعدادا كيفيته الغير المنكسرة
بعد الامتزاج كيفية الآخر ويكون كيفيتا هما في آن المصادفة والامتزاج على صراتهما
جسما كانتا قبل المصادفة والامتزاج وتكون تانك الكيفيتان الصرفتان الغير المنكسرتين آليتين
لفعل الطبيعتين معدتين لهما في فعلهما فيستعد كل من الجسمين
بعد امتزاجهما لان يخلع كيفيته الصرفة ويتكيف بكيفية مناسبة للكيفية التي كانت
في مزاجه واعدت طبيعة ذلك الممازج للتاثير في هذا الجسم فيتحرك كل من الجسمين من
كيفيته الصرفة الى الكيفية المتوسطة فتزول عنهما كيفيتا هما الصرفتان وتحصل فيهما
كيفية مناسبة للكيفية المعدة المذكورة ولا يزالان يتحركان في الكيفية الى ان
تتشابه الكيفية فيهما فتلك الكيفية المتشابهة هي المزاج فالمنفعل هو كل من البسائط
التي تتصغر وتمتزج والفاعل طبيعة كل منها تزيل عن الآخر كيفيته وتحدث فيه
كيفية مناسبة لكيفيتها باعدادا كيفيتها التي لا تنعدم حال الامتزاج وانما تنعدم بعد
وكيفية كل منها قبل انكسارها وانعدامها في آن امتزاجهما معدة فلا يجب بقاؤها
بعد تحرك كل من تلك البسائط واستحالته في الكيفية ولا حين حصول الكيفية المتوسطة
فانكسار كل من كيفيات تلك البسائط الممتزجة معا لانه بعد امتزاجها يتحرك

قوله سواء كانت كيفيتا هما ذاتيتين الخ كالنار والماء فحرارتها ذاتية كبرودته او عرضيتين
كماء شديد الحر وضعيفه فان طبيعة الماء تقتضي بذاتها البرودة في الماء والحرارة عرضية
له او كيفية احدهما ذاتية والآخر عرضية كالماء البارد والماء الحار قوله متضادتين
الخ كالماء البارد والحار او متخالفتين كالماء الشديد الحرارة والماء الضعيفه الحرارة ١٢

كل من تلك البسائط واستحالت فى الكيفية وفى آن الامتزاج لانكسار
واحد من تلك الكيفيات ولا يلزم ان يكون المعدوم موثرا لان الكيفية التى
انكسرت وانعدمت بعد الامتزاج ليست موثرة بل معدة فلا يرد الاشكال
على المذهب الثانى واويقال ان فاعل كل كيفية هو المبدأ الفياض فى اجتماع
العناصر على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد لزوال تلك الكيفيات الصرفة
فيستعد الممتزج المركب من تلك العناصر لان يفيض عليه من المبدأ الفياض
كيفية متوسطة متشابهة ولا يرد عليه ان تلك الاجزاء المتصغرة التى خلعت كيفياتها
تكون متفاوتة فى الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة فى الكل وذلك
لان تفاوت تلك الاجزاء فى الاستعداد حين بدو امتزاجها مسلم لكن
الكيفية المتوسطة لا تفيض عليها فى بدو امتزاجها بل بعد الامتزاج تتدرج
تلك الاجزاء فى الكيفيات وتحرك فى الاستعدادات فلا تزال تتدرج
فى الاستعدادات حتى تتم نصاب الاستعداد فحين كمل استعدادها فاضت
عليها الكيفية المتوسطة فحين تمام استعدادها لا يكون بين تلك الاجزاء فى
ذلك الاستعداد تفاوت ويعتبر

قوله ليست الخ اى المؤثر طبيعة البسائط قوله بل معدة الخ والمعد يجوز اعداده
عند تاثير العلة فى معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد قوله فلا يرد الخ
لان اهل ذلك المذهب اعتبروا الكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها
قوله على المذهب الثانى الخ القائل يكون الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة
والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة علة معدة لفعلها قوله وذلك الخ اى عدم الورود

بحال الترياق وغيره من المعاجين فان الكيفية الترياقية لا تفيض على اجزاء الترياق
بمجرد اجتماعهما وامتزاجهما بل اذا استمر امتزاجهما مدة وتدرجت في الاستعدادات زمانا
وكمل استعدادها فاضت عليها الكيفية الترياقية المتشابهة في الكل او يقال بناء
على اصول الاشاعرة ان العادة الالهية قد جرت بان تفيض على العناصر المجتمعة المتفاعلة
اذا استدام امتزاجها زمانا كيفية متوسطة من دون ان يكون هناك تفاعل بينها
وكسر وانكسار فيما بين كيفياتها وهذا وان كان هو الحق الحقيق بالقبول لكن لا ينافي
ما اختلفت الفلاسفة من الاصول او يقال ان الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وان كان لها مراتب بحسب الشدة والضعف لكن كلا منها واحدة
بحسب الماهية العامة فالجزء النارى اذا امتزج بالجزء المائى مثلا فالجزء النارى
وان خلع مرتبة من الحرارة بعد الامتزاج لكن لا يخلع الحرارة التى تربو على الكيفية
المتوسطة مطلقا مالم تفض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء وكذا الجزء المائى
وان خلع مرتبة من البرودة بعد الامتزاج لكن لا يخلع البرودة التى تربو على الكيفية
المتوسطة مطلقا مالم تفض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء فالجزء النارى

قوله الترياق الخ الترياق بالكسر دواء مركب اخترعه ماغنيس وتممه اندرومانخس القديم بزيادة
لحوم الافاعى فيه وبها كمل الغرض وهو مسهيه بهذا الاسم نافع من لدغ الهوام السبعية وهى ليونانية
تريا ونافع من الادوية المشروبة السمية وهى باليونانية قاء حمدودة ثم خفف وعرب اقاموس
قوله امتزاجا مدة الخ حتى قيل ان البقية الترياقية التى تحصل مزاج الروح العارض عن
دواء سمى الى مزاجه الطبيعى انما تحصل فى اربع سنين ولا يجوز استعماله قبل ذلك وهى سنة
الى ثلثين سنة حديث قوى فى سائر الافعال ومن بعد ثلثين سنة الى ستين عتيق ضعيف العمل وشبه العتيق
بالشيخ والحديث بالشاب ١٢ بحر الجواهر قوله لما اختلفه الخ اختلاق ودرع يأتين قوله تربو الخ ربو فزوني فزون شين من نصر خير ١٢

یتدرج من المرتبة الشدیدة من الحرارة بسبب کسر برودة الجزء المائی الممتزج بایاها
الی المرتبة الضعیفة من الحرارة شیئاً فشیئاً والجزء المائی یتدرج من المرتبة الشدیدة من
البرودة بسبب کسر حرارة الجزء الناری الممتزج به ایاها الی المرتبة الضعیفة من البرودة
شیئاً فشیئاً فالحرارة کاسرة ومنکسرة معاً والبرودة کاسرة ومنکسرة معاً فمعنی انکسارهما انحطاطها
عن المرتبة الشدیدة وانحطاط الحرارة عنها انما هو لامتزاج الجزء الناری بما فیه برودة
فانحطاط الحرارة عنها انما هو بالبرودة وانحطاط البرودة عن المرتبة الشدیدة انما هو لامتزاجها
بما فیه حرارة فانحطاطها عنها انما هو بالبرودة فالحرارة کاسرة للبرودة لان البرودة
تحط بها ومنکسرة بالبرودة لانها تحط بها ولا یلزم الدور ولا ضیر فی کون کیفیة
واحدة بالعموم غالبة ومغلوبة کما صورنا من ان کیفیة کل واحد من العناصر علی صرافتها
من دون انکسار موجودة فی آن الامتزاج وکل من تلک الکیفیات الصرفة الغیر
المنکسرة الموجودة فی آن الامتزاج معدة لان یتحرک کل من الاجسام الممازجة
للجسم الذی فیه تلک الکیفیة الصرفة الی ما هو اضعف منها فکل منها کاسرة حال الامتزاج
منکسرة بعده ومعنی انکسارها بعد الامتزاج انعدامها وحدوث کیفیات اضعف
منها وفقه الامر ان انکسار کیفیة جسم انما یکون بحرکة ذلک الجسم من مرتبة شدیدة من
جنس تلک الکیفیة الی مرتبة ضعیفة منه والحرکة لا تقع فی آن فلا یمکن انکسار کیفیات
البسائط فی آن امتزاجها ثم اذا تحرک تلک البسائط بعد امتزاجها فی الکیفیات
فضی کل آن یفرض فی زمان حرکتها یکون فی کل منها کیفیة تکون کاسرة للکیفیة التی
هی فی الآخر فی ذلک الآن فتنکسر کیفیة کل منها ای تحط عن تلک المرتبة التی

قوله فالحرارة کاسرة الخ لانحطاط البرودة بها ومنکسرة لانحطاطها بالبرودة قوله ولا یلزم الدور الخ لاختلاف
جهة الکسر والانکسار قوله ولا ضیر الخ لان الغالبیة باعتبار والمغلوبة باعتبار آخر ۱۲

كانت في ذلك الآن الى مرتبة اضعف منها بعد ذلك الآن فكل مرتبة من مراتب الكيفيات
التي تكون في تلك البسائط في الانات المفروضة في زمان حركتها معدة للمرتبة التي تكون بعده
ولا يجتمع معها الى ان تنتهي الحركة الى الكيفية المتوسطة المتشابهة في الكل فاذا تشابهت الكيفية
في الكل انقطع الفعل والانفعال والانكسار لان الفعل والانفعال من الاجسام انما
يصح اذا تخالفت كيفياتها على ما مر فان اراد صاحب المذهب الرابع هذا المعنى الذي
صورناه فلا باس عليه وان اراد ان الكيفية البصرفة الواحدة الشخصية تكون كاسرة
ومنكسرة فقد احال فان انكسار الكيفية انعدامها فكيف يكون كيفية واحدة شخصية
موجودة ومعدومة معا في حالة واحدة واما قول من قال ان الفاعل الكاسر
هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورتها لا نفسها فاني لم احصله بعد لانه ان اراد بسورة الكيفية التي
حكم بانكسارها مرتبة خاصة معينة من شدة الكيفية ونفس الكيفية مهيتها في ضمن مرتبة من مراتبها
كما يدل عليه كلامه حيث نفى وجود سورة الحرارة في الماء الفاتر وسورة البرودة في الماء القليل
البرد فلا شك في ان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تنكسر حرارة الماء الفاتر
ايضا ولا تبقى فيه حرارته التي كانت قبل فليبين اي شئ انكسر هناك نفس الحرارة
ام سورتها ولا يمكنه ان يقول انكسرت سورة الحرارة اذ ليس هناك سورة الحرارة بالمعنى الذي ذكر

قوله صاحب المذهب الرابع الخ القائل ان الكيفية الواحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من
جهتين فتكون غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة قوله فلا باس
عليه الخ لان الكيفية الواحدة بالعموم تكون غالبة ومغلوبة باختلاف الاحوال والاعتبار
قوله فقد احال الخ احال اتى بالمحال كذا في القاموس احالت محال گفتن ١٢
صراح قوله واما قول الخ وهو قول الاطباء والمذهب الخامس المذكور في هذا الكتاب قوله
ليس هناك سورة الحرارة الخ لان المراد بها شدة الحرارة وهي منتفية في الماء الفاتر ١٢

وان قال انه قد انكسرت هناك نفس الحرارة فقد بطل قوله ان الفعل المنكسر سورة الحرارة
لانفسها وايضا اذا امتزج الماء الفاتر بالماء الشديد الحرارة فلا شك في انه تزول
بالامتزاج شدة الماء الشديد الحرارة ويزداد به حرارة الماء الفاتر مما كان قبل فالفاعل
في زيادة حرارة الماء الفاتر الكاسر للكيفية السابقة اما ان يكون سورة حرارة الماء الشديد
الحر فيلزم ان يكون الفاعل الكاسر سورة الكيفية لانفس الكيفية على خلاف ما زعم او يكون هو
نفس كيفية الحرارة وهو غير معقول لان نفس كيفية الحرارة اعني مهيتها موجودة في الماء الفاتر
ايضا والفعل والانفعال بين الشئ ونفسه غير معقول وقد سبق انه لابد في الفعل والانفعال
من التخالف وان عطن اراد بسورة الكيفية اية مرتبة كانت من مراتبها سواء كانت شديدة
او ضعيفة اي مرتبة من مراتب الكيفيات الاربع مخالفة للكيفية المتوسطة المتشابهة
ونفس الكيفية نفس مهيتها المطلقة المتحققة في جميع المراتب فيكون في الماء الفاتر
ايضا سورة الحرارة وفي الماء القليل البرد ايضا سورة البرودة فيكون الفاعل الكاسر
في صورة مزج الماء الشديد البرد بالماء الفاتر سورة حرارة الماء الفاتر لنفس الكيفية
وفي صورة مزج الماء الشديد السخونة بالماء القليل البرد سورة برودة الماء القليل
البرد لنفس الكيفيتين كما زعمه فلا معنى لاستشهاده بهاتين الصورتين على ان الكاسر
الفاعل هو نفس الكيفية لاسورتها على انه لا يرتاب في ان الجسم الشديد السخونة كالنار
اذا امتزج بالماء الشديد البرودة تنكسر شدة سخونته وانكسارها دون انكسارها اذا امتزج
بالماء القليل البرد مع ان الكاسر لسورة السخونة عنده نفس البرودة ولا تفاوت

قوله اي مرتبة الخ تفسير لقوله اية مرتبة كانت قوله فيكون الخ لان المراد بسورة الكيفية اية
مرتبة كانت من مراتبها وفي الماء الفاتر والماء القليل البرد ايضا مرتبة من مراتب الحرارة والبرودة
قوله فيكون الفاعل الخ لان السورة عبارة عن مرتبة من مراتب الكيفية المطلقة ونفس ماهيتها المطلقة هي الفاعل

فی نفس البرودة بین الماء الشدید البرودة وبین الماء القلیل البرد فیلزم ان لا یکون
بین الانکسارین تفاوت مع انه خلاف البدیهة فتبین ان التفاوت بین الانکسارین
انما هو لان الکاسر فی الصورتین متفاوت فلا محید عن القول بکون سورة الکیفیة
کاسرة وایضا ان کان مراده بنفس الکیفیة التی حکم بکونها فاعلة کاسرة نفس ماهیتها المطلقة
المتحققة فی جمیع مراتب الشدة والضعف وبسورة الکیفیة مرتبة من مراتبها شدیدة
کانت او ضعیفة فلا یخفی ان کونها کاسرة لسورة الکیفیة المخالفة لها انما یکون بتحققها فی
ضمن مرتبة خاصة من مراتب الشدة والضعف وتلک المرتبة هی سورتها علی هذا السبق
فیکون سورة الکیفیة کاسرة فاعلة علی خلاف ما زعم وان کان مراده بنفس الکیفیة التی
حکم بانها الفاعلة الکاسرة المرتبة الضعیفة منها وبسورة الکیفیة التی حکم بانها المنکسرة
المنفعلة المرتبة الشدیدة منها فلا یخفی ان الکسر تدریجی یحصل شیئا فشیئا فمضی کل آن
من زمان الکسر وکل جزء من ذلک الزمان یکون الکیفیة الحادثة فیه ضعیفة بالقیاس
الی الکیفیة التی کانت قبلها وکاسرة فاعلة لزوالها اعنی انکسارها علی زعم هذا القائل

قوله فلا محید الخ ای فلا عدول عن القول النحری فی القاموس حاد عنه یحید حیدا ومحیدا
مال فی الصراح یقال حاد عنه ای مال وعدل قوله ایضا الخ هذا ایراد آخر علی ذلک المراد
وبیناه اتحاد مصداق الکیفیة المطلقة وسورتها قوله تحققها الخ لان العلة لا تکون موثرة الا بعد
تحققها وتحقق المطلق انما یکون فی ضمن فرد من افراده فلا یکون تحققها الا فی ضمن مرتبة
خاصة هی فرد من افراد الکیفیة المطلقة قوله وتلک المرتبة هی سورتها الخ لان السورة اعم
اعم من ان تکون شدیدة او ضعیفة قوله فیکون سورة الکیفیة کاسرة الخ لانها مرتبة
خاصة من مراتب الکیفیة وکل مرتبة خاصة منها تصدق علیها نفس الکیفیة ونفس الکیفیة
هی الکاسرة الفاعلة قوله لزوالها الخ ولان المرتبة الضعیفة هی ان علة الکاسرة علی هذا التقدیر

وهكذا الى ان تحصيل الكيفية المزاجية المتوسطة المتشابهة فيكون الكيفية المزاجية
كاسرة فاعلة لانكسار الكيفية التي قبلها اذ ليس هناك كيفية اخرى يستند اليها كسر
الكيفية التي هي قبل الكيفية المزاجية فيلزم تقدم حدوث الكيفيات الضعيفة اللاحقة
على زوال الكيفيات الشديدة السابقة وتقدم حدوث الكيفية المزاجية على زوال
ماقبلها مع ان الامر بالعكس وبالجملة فلعل الكلام معنى لست احصله فتحقق ان العناصر
الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وحصل التماس التام بينها حصل بينها تفاعل
تام وفعلت صورة كل منها في عنصر آخر بكيفية المضادة للكيفية الآخر فحصلت كيفية
متوسطة بين الكيفيات الاربع متشابهة في جميع الاجزاء حتى يكون في الجزء الناري
مثلاً كيفية مثلها في الجزء المائي والجزء الهوائي والجزء الارضي بحيث يستبرد كل جزء
منها بالقياس الى الحار ويسخن بالقياس الى البارد ويسترطب بالقياس الى
اليابس ويستيبس بالقياس الى الرطب فتلك الكيفية هي المزاج وانما شرط التماس
التام بينها في حصول الكيفية المزاجية لان التفاعل التام بين تلك الاجسام
انما يكون بتجاورها فكلما كان التجاور اتم كان التفاعل ابلغ والتماس غاية التجاور
فكلما كان التماس بينها اتم كان التفاعل بينها ابلغ والتماس التام بينها انما يكون
اذا تصغرت جدا اذ التماس بين الاجسام انما يكون بالسطوح لان تلاقيها انما يكون
باطرافها ونهاياتها وهي السطوح فكلما كانت السطوح اكثر كان التفاعل المعلل
بتلاقيها اكثر وربما كانت اقل كان اقل وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء
انما تكون بتصغرها فكلما كان تصغرها اكثر كان التفاعل بينها ابلغ وهذا ظاهر الا ان
التفاعل التام بينها انما يكون بتجاورها فلما ذكره الشيخ من ان التجاور لو لم يكن شرطا
في هذا التفاعل فانما ان يعتبر فيه نسبة اخرى وضعية او لا يعتبر فيه شئ من النسب
الوضعية بل تحصيل التفاعل كيف اتفق والثاني باطل والا كان الماء يسخن بسبب نار

موجودة على بعد ما يتأتى فرسخ منه وهو ضروري البطلان فتعين الاول وهو ان يعتبر
في ذلك التفاعل نسبة وضعية تقتضي نوعا من المحاذاة والقرب فحينئذ اما ان يكون
المتوسط بينهما اولا يسخن وعلى الثاني لا يسخن المنفعل الابعد ايضا بالطريق الاولى وعلى الاول
اما ان يكون المتوسط القريب موثرا في المنفعل البعيد بالمجاورة وهو المطلوب واعترض
عليه الامام بان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك
ولا الطبقة الزمهريرية من الهواء وتضيء الارض ولا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض
لانها شفافة وكذلك المرئي يوثر في العين ولا يوثر فيما بينهما فان قيل ان المتوقف على
التماس هو التفاعل من الجانبين ولا تفاعل في الصور المذكورة فلا نقض بما قلنا
لما جاز تاثير احد جسمين في الآخر من غير ملاقاة جاز تاثير الآخر فيه ايضا من غير ملاقاة

قوله لا يسخن المنفعل الابعد الخ لان الفاعل المالا يوثر في القريب فمن البعيد ان يوثر في المنفعل
الابعد **قوله** واعترض عليه الامام الخ حاصله ان الفعل والانفعال لا يتوقف على القرب
والبعد بل قد يوثر الفاعل في المنفعل البعيد ولا يوثر في القريب كما ان الشمس تسخن الارض مع
انها لا تسخن الاجسام القريبة منها كالافلاك والهواء الزمهريرة **قوله** لا تسخن الخ لعل وجهه ان
التسخن والاضاءة انما يحصل باثر شعاع الشمس وهو لا يصل الى بعض الاجسام القريبة منها بالانعكاس
من الارض بعدها عنها واما الاجسام المجاورة للارض فيصل اليها اثر الشعاع بالانعكاس من وجه
الارض فتسخن وتضيء ولذا ترى الطبقة الرابعة من الهواء المجاورة بابداننا لا تبقى على صرافة وجودها لما
اكتسبها من مخالطة الاجزاء المائية لوصول شعاع الشمس اليها بالانعكاس **قوله** وكذلك
المرئي يوثر في العين ولا يوثر فيما بينهما الخ اي ما بين المرئي والعين هذا على مذهب الطبيعيين
من المذاهب الثلثة المشهورة في الابصار وهو ان الابصار بالانطباع اي بارتسام
صورة المبصر في مجمع النور وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره

وحجتكم ان صحت مانعة من تاثير احدهما في الآخر ايضا ثم قال والحق في هذا المقام
ان يقال الكلام انما هو في اجزاء الممتزج وهي لامحالة يكون متلاقية ونحن لانمنع ان
ينفعل عنصر من عنصر آخر من غير ملاقاة هذا كلامه الى اصل ان المزاج انما يحصل بالتماس التام المستلزم
للتفاعل البالغ الى توسط الكيفية ولو وقع تفاعل بلا تماس تام لا يحصل الكيفية المتوسطة المزاجية
ولو امكن التاثير والتاثر بل على تقدير تصغر العناصر وتماسها ايضا لو بقيت كيفياتها على صرافتها
وان كان الحس لا يميزها بل يحس بكيفية كانها واحدة لاجل المجاورة لا يحصل المزاج
بل يسمى ذلك بالامتزاج ولعلك قد دريت بما تلونا عليك من التفصيل ان الفاعل في
هذا التفاعل الماخوذ في تعريف المزاج هي صور البسائط وكيفياتها معدات وان استناد الفاعل
الى الكيفيات لكونها معدات لم يبعد فما قال الشيخ في كليات القانون من ان المزاج كيفية
تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس كل واحد
منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها

قوله ولو امكن التاثير الخ كما ان الشمس تسخن الارض ولا تماسها والمغناطيس يجذب الحديد من غير تماسه

قوله اذا تفاعلت بقواها الخ اورد شرح القانون عليه انه يلزم التكرار ان اراد بقوله قواها
الكيفيات والتناقض ان اراد به الصور النوعية واجاب استاذ الآملي بانه ان اراد بقواها
الصور النوعية فلا تناقض لان نسبة التفاعل الى الكيفيات انما في نسبته الى الصور النوعية لان
الكيفيات اسباب قريبة للتفاعل او شروط له على اختلاف الرايتين والصور النوعية
اسباب بعيدة على راي ونسبة المسبب الى السبب القريب لا ينافي نسبته الى السبب البعيد
ولو اراد بها الكيفيات لا تكرار لان القوى اي الاولية اخص من الكيفيات المتضادة
التي في العناصر لدخول الثقل والخفة ونحوهما في الثاني دون الاول ۱۲ منه ملخص
ما قاله محمد بن محمود الآملي في شرحه الكليات القانون ۱۲

لیس علیہ باس والضمیر فی قولہ تفاعلت راجع الی قولہ عناصر متصغرۃ الاجزاء لا الی الکیفیات
حتی یظن انہ جعل الکیفیات فاعلۃ بوساطۃ القوی اعنی الصور النوعیۃ والواقع عکس ذلک
بل معنی کلامہ ان العناصر المتصغرۃ الاجزاء المتماسۃ غایۃ التماس اذا تفاعلت
بصورہا النوعیۃ بعضہا فی بعض حدث عن جملتہا کیفیۃ متشابہۃ فی جمیعہا وانما اسند التفاعل
فی صدر کلامہ الی الکیفیات المتضادۃ لانہا وسائط لفعل الصور النوعیۃ ومعداتہا
واللہ اعلم بمراد عبادہ وقد افضی بنا الکلام الی الاسہاب لما عرض لاربابہ الانتباب
فی ہذا الباب من الاضطراب واللہ الموفق للصواب المبحث الثانی المرکبات تتولد
من ہذہ البسائط الاربعۃ فہی من حیث انہا یتر کب منہا المرکبات تسمی اسطقسات ومن حیث
انہا تنحل الیہا المرکبات تسمی عناصر ومن حیث انہا یحصل بتنضیدہا عالم الکون والفساد
تسمی ارکانا ومن حیث انہا یقلب کل منہا الی الآخر تسمی اصول الکون والفساد والدلیل
علی کون المرکبات متولدۃ منہا وجہان الاول ان المرکبات اذا حللت بالنار وغیرہا

قولہ وقد افضی الخ یقال افضی بیدہ الی الارض اذا مسہا بباطن راحتہ فی سجودہ اصراح قولہ الی الاسہاب الخ
اسہاب کلام بسیار کردن فی القاموس اسہب اکثر الکلام وفی الصراح اسہب الرجل اذا اکثر من الکلام قولہ
فہی من حیث انہا الخ یعنی ان الاسطقسات والعناصر والارکان واصول الکون والفساد کلہا متحدۃ
بالذات لانہا ہی ہذہ البسائط مختلفۃ بالاعتبار من جہۃ اختلاف الحیثیات قولہ تسمی اسطقسات الخ الاسطقس
بالیونانیۃ المنتہی والعنصر الاصل والرکن جزء الشی فیقال لہذہ البسائط اسطقسات لانتہاء تحلیل المرکبات
الیہا وعناصر لابتداء ترکبہا منہا وارکانا لکونہا اجزاء للمرکبات واصول الکون والفساد لانقلاب کل منہا
الی الآخر کذا فی شرح الفاضل الجیلانی لقانون الشیخ الرئیس قولہ تنضیدہا الخ نضد بر ہم نہادن رخت
تنضد کک ای باجتماعہا فیکون کل منہا جزء المرکب وہو الرکن قولہ بالقرع الخ قرع میگویند پاتیلہ را کہ مدتہا ماند
کدو دوبر ازین جہت قرع گویند انبیق بالکسر شیشہ است چون شیشہ حجامہ کہ آنرا بر قرع نہند تا آبکہ مقطر شود از انجا بدر آید

یظهر منها اجزاء ارضیة ومائیة فذلک یدل علی ان الاجزاء الارضیة والمائیة کانتا موجودتین
فیه فرقتها الحرارة التی من شانها تفریق المختلفات واما وجود الاجزاء الهوائیة فیها فلانها
لو لم یکن فیها اجزاء هوائیة کانت المرکبات فی غایة الاندماج والرصانة ولکانت احجام
الاجزاء الارضیة والمائیة التی تحللت الیها المرکبات مساویة لاحجام المرکبات واما
وجود الاجزاء النساریة فیها فلان اجتماع الاجزاء الارضیة والمائیة والهوائیة فی المرکبات
یحتاج الی جامع مفید للنضج وطبخ موجب لحصول مزاج یستتبع صورة نوعیة مانعة من التفرق
وذلک الجامع هی الحرارة النساریة الغالبة وهذا الوجه اقناعی لا یفید الیقین اما اولا فلان
شان الحرارة تفریق المختلفات وجمع المتماثلات لا جمع المختلفات التی هی الماء والارض
والهواء نعم اذا اشتدت الحرارة وانتت الرطوبات بقیت المختلفات مجتمعة للیبوسة الموجبة
لعسر الانفکاک والحق ان المزاج لا یکون الا بحرارة منضجة او طابخة وکون شان الحرارة
تفریق المختلفات وجمع المتماثلات انما هو اذا کانت الحرارة غالبة علی سائر الکیفیات
والکمیات لا یکون منضجة وطابخة واما ثانیا فلان الحرارة القائمة بالجزء النساری انما تورث ایاه الصلابة

قوله کانت المرکبات فی غایة الاندماج الخ لعدم تداخل الهواء فیها وذلک خلاف المشاهدة قوله الاندماج الخ
دموج ورآمدن واستوار شدن بجای یقال دمج الشیء واندمج قوله الرصانة الخ رصان استوار کردن رصین استوار
رصانه مصدر سند قوله لنضج الخ لان الصورة امر حادث فی المادة ولا بد لکل حادث مما یعین لتاثیر محدث
وهو الحرارة الطابخة ههنا قوله وهذا الوجه الخ وهکذا اجل ما ادرد والاثبات حصرها العقلی فی الاربعة والحق
قال الامام فی المباحث المشرقیة والحق انه من حاول بیان حصر العناصر فی الاربعة بتقسیم عقلی فقد حاول
ما لا یکنه الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطریق التحلیل والتحلیل وجدوا الکائنات مرکبة من هذه الاربعة
وتحلیلها الیها ثم لم یجدوا هذه الاربعة متکونة من اجسام اخر ولا تحلة الیها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هذه الاربعة
قوله اقناعی الخ ای ظنی وهو منسوب الی الاقناع وهو الارضاء فی القاموس اقنعه ارضاه +

والمائی اذا حصل الاجتماع بینهما ویدوم ریثما یحصل التاثیر والتاثر فلا بد لهما من جامع آخر
غیر الحرارة الناریة حتی یعید بها النار طبخا ونضجا ویحدث الصورة النوعیة المانعة من التفرق
فلم لا یجوز ان یکون ذلک السبب الجامع هو المانع من التفرق لا الصورة النوعیة الحادثة
من طبخ النار ونضجها لباقی الاجزاء فلا یحتاج الی الجزء الناری والحق ان الجامع
بین الجزء الارضی والمائی غیر الحرارة الناریة بدون النضج والطبخ لا یکفی لحصول الکیفیة
المزاجیة فلا یحصل الحقیقة المرکبة بدون الحرارة الناریة واما ثالثا فلان اختلاط الرطب
بالیابس مفید للامتساک عندهم فلا یحتاج الی جامع آخر والحق ما مر من ان مطلق الجامع
لا یکفی لحصول المزاج بل لا بد فیه من طبخ ونضج واما رابعا فلان الهواء حار فلم لا یجوز
ان یکون هو المنضج والطابخ من دون حاجة الی الجزء الناری والحق ان هذا مکابرة
واما خامسا فلان کون تخلخل الاجسام بوسطة الهواء المتداخل فیها ممنوع لجواز ان یکون
تخلخلها من قبیل الانتفاش کما فی القطن وهذا ایضا مکابرة وانتفاش القطن ایضا
من جهة الهواء المتداخل فیه واما سادسا فلان تحلیل المرکب الی الجزء الارضی والمائی

قوله غیر الحرارة الناریة الخ لان الحرارة الناریة انما تؤثر بعد الاجتماع فلا بد من جامع آخر مقدم علیها
قوله لا یکفی لحصول الکیفیة المزاجیة الخ لکون الحرارة قلیلة واما تعاول الکیفیات الذی یتوقف
علیه حدوث الکیفیة المزاجیة فلا یحصل الا من اربعة عشر قال الحکیم بلیناس حرارة النار عشرة اجزاء
ویبوستها ثلثة والماء برودته عشرة اجزاء ورطوبة ثلثة والهواء حرارتها ثلثة اجزاء ورطوبتها سبعة
والارض برودتها ثلثة ویبوستها سبعة قوله والحق ان هذا مکابرة الخ لان حرارة
الهواء علی ما قال بلیناس الحکیم ثلثة اجزاء ورطوبتها سبعة فلا تفی فی الطبخ وان کفت
فی الانطباع ولا بد لحصول المزاج من الطبخ قوله من قبیل الانتفاش الخ نقش بنبه
وپشم زدن انتفاش ننفش سوی برافراشتن گربه ۱۲ اصراح

لا یفید الجزم بترکیبہما الجواز حدوثہما عند التحلیل وہذا ایضا مکابرۃ اذ التحلیل انما یکون الی ما منہ
التراکیب الخ انا نشاہد حدوث النبات من اجتماع الماء والتراب ولا بد فیہ من ہواء وتحلل وحرارۃ
طابخۃ لئلا یفسد لانا اذا القینا البذر فی الماء والتراب بحیث لا یصل الیہ الہواء او حر الشمس
لا یکون علی ما ینبغی لفساد البذر ولا ینبت فعلم ان النبات مرکب من العناصر الاربعۃ ولما کان تکون
الانسان من الدم والدم یتکون من الغذاء والغذاء اما حیوان او نبات وتکون الحیوان و
ازدیاد حجمہ وبقاؤہ اما بالنبات کما فی بعض الحیوانات او بحیوان آخر حالہ کذلک کما فی الجوارح
فالکل آئل الی حصولہا من العناصر الاربعۃ وہذا ایضا اقناعی اما اولا فلان الحرارۃ الطابخۃ لا یلزم
ان تکون ہی الحرارۃ النباریۃ واما ثانیا فلان ما ذکر استدلال بطریق الدوران وہو

قولہ فعلم ان النبات مرکب الخ والا لما احتاج الی الہواء وحر الشمس قولہ وہذا ایضا اقناعی الخ
ومن الدلائل علی کون المرکبات متولدۃ منہا ما ذکرہ الخفیسی ان المرکبات فی وجودہا محتاجۃ
الی مادۃ رطبۃ لئلا تمتنع من قبول الصورۃ لکن لا فی الغایۃ بل معدلۃ ببیوستہ لتحفظ انطباعہا
بالصور فان الرطب کما انہ سہل القبول للصور سہل الترک لہا واحتیج فی طبع الصور فی المادۃ
الی حرارۃ طابخۃ کما یدل علیہ احوال الصناعات لکن لا فی الغایۃ ایضا والا ادت الی الفساد
والاحتراق بل معدلۃ ببرودۃ ولم یقع الاکتفاء ببیوستہ النار ورطوبۃ الماء لانہا لیستا فی الغایۃ
ولا بحرارۃ الہواء وبرودۃ الارض لذلک فلا یکفی الاثنان منہا عند المزاج لقدر الحاجۃ فاحتیج
لذلک بالضرورۃ الی اربعۃ اجسام قولہ الدوران مع ہو الخ ترتب الحکم علی الوصف الذی لہ صلاح العلیۃ
وجودا او عدما ای اذا وجد الوصف وجد الحکم وان عدم عدم کترتب حرمۃ الخمر علی الاسکار فانہ ما دام
مسکرا حرام واذا زال عنہ وصف الاسکار مثل ان یکون خلا زال عنہ الحرمۃ قالوا الدوران علامۃ
کون المدار اعنی الوصف علۃ للدائر اعنی الحکم ووجہ عدم افادتہ القطع ان الجزء الاخیر
من العلۃ التامۃ والشرط المساوی یدار المعلول علیہ مع انہ لیس بعلۃ +

لا یفید القطع فیجوز ان یحدث مرکب بنحو آخر غیر ما ذکروا الذین تمسکوا فی ترکب المواد البسیطة
من العناصر الاربعة قالوا اولا ان النار غیر موجودة فی المرکبات لانها لا تنزل عن الاثیر
الا بالقسر ولا قاسر هناک ولا تتکون عن غیرها لان استعداد الجزء المخالط لغیر النار یقبل
الصورة الناریة اضعف من استعداده لقبول غیرها واستعداده لقبول صورة ما یخالطه
اقوی لاجل الاختلاط والمجاورة والجواب اولا بالنقض بالنار الموجودة عندنا وثانیا ان المعدم
کامتحان الشمس وغیرها اذا صار غالبا علی سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول الصورة
الناریة اقوی وقالوا ثانیا ان النار اذا اختلطت بما یغیرها من الاجزاء السائیة والارضیة
انطفئت فلا تبقی نارا والجواب ان حافظ الترکیب یحفظها عن الانتفاء وامتزاج الاجزاء المائیة
والارضیة بزیل کیفیتها لا صورتها **المبحث الثالث** اختلفوا فی ان صور البسائط هل هی
باقیة فی المرکبات وانما استحالت کیفیاتها ام لا بل تخلع البسائط صورها ویلبس صورة ترکیبیة متوسطة
الکیفیة مبائنة لصور البسائط فذهب عامة المشائیة الی الاول والآخرون الی الثانی واختلف الآخرون
فمنهم من قال ان الصورة الترکیبیة لفائضة علی البسائط الممتزجة وان کانت مبائنة لصورة
کل من البسائط لکنها امر متوسطة بین صورها ومنهم من قال انها صورة اخری من النوعیات
ولیست امرا متوسطا بینها واستدل الشیخ علی بطلان المذهب الثانی بانه لو امتزج خل بهو
وعسل ولان الامتزاج انما یکون بعد بقاء الممتزجات باعیانها ولعلهم یلتزمون ذلک ویقولون
ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستحالت فی کیفیاتها فسدت فتکون صورة ترکیبیة فی
المادة متوسطة الکیفیة بین کیفیات البسائط فلا بد من اقامة دلیل علی بطلان ذلک
وقد یستدل علی بطلانه بانا اذا وضعنا قطعة من اللحم فی القرع والانبیق تمیز الی جسم

قوله صورتها الخ علی ما ذهب الیه عامة المشائیة وسیلوح التفصیل من المبحث الثالث انشاء الله تعالی قوله علی بطلان
ذلک الخ ای بطلان الکون والفساد لا بقاء البسائط علی صورها لا یتحقق بدونه ++

مائی قاطر والی کلس ارضی غیر قاطر فتحقق ان فی اجزاء اللحم جزء ذا له صورة مائیة وجزء ذا له
صورة ارضیة ولم تخلع بسائط صورها ولعلهم یقولون انه فی القرع والانبیق ینقلب اجزاؤه
فتفسد الصورة الترکیبة وتبقی الصور العنصریة فالقیل ان ظهور التقاطر فی بعض اجزائه
والتکلس فی بعضها یدل علی اختلاف استعدادات اجزائه واختلاف استعدادات الاجزاء
یدل علی اختلافها بالماهیة فان اختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات وهو
انما یتصور ببقاء صورها النوعیة قلنا ان عنصرا واحدا قد یختلف اجزاؤه فی استعداد
الانقلاب فبعض اجزائه تستعد للانقلاب الی عنصر وبعضها تستعد للانقلاب الی عنصر
آخر فعلم ان اختلاف استعدادات الاجزاء لا یدل علی اختلافها بالماهیة ولعل الانصاف
یقضی بان العناصر الممتزجة لو انقلبت بالمزاج جسما واحدا بالحقیقة متقوما بصورة نوعیة
واحدة بعد خلعها الصور العنصریة فکون بعض اجزائه عند التحلیل ماء اقاطرا وبعضها کلسا
غیر قاطر ترجیح بلا مرجح فالضرورة قاضیة بان اجزاء المرکب مختلفة بالمهیة فصورها باقیة
کما هو مذهب المشائیة وما یستدل به علی بطلان بقاء صور البسائط فی المرکب من ان
صورها لو کانت باقیة عند حدوث الکیفیة المتوسطة واستفادتها صورا زائدة علی صور
البسائط کالصور اللحمیة مثلا لجاز ان یحدث الکیفیة المتوسطة والصورة اللحمیة فی کل واحد
منها حین انفراده ففی غایة السقوط اذ الملازمة ممنوعة لجواز ان یکون الاجتماع لامتزاج

قوله والی کلس الخ کلس بالکسر صار روحا وان ایک آمیختہ باخاکستر قوله فان قیل الخ اعتراض
من قبل المشائین علیهم وحاصله اثبات بقاء الصور النوعیة للبسائط فی المرکب بسبب اختلافها
بالماهیة قوله وهو انما یتصور الخ ای اختلافها بالماهیة انما یتصور ببقاء صورها النوعیة
لان الصورة النوعیة تختلف باختلاف ماهیة العناصر فمتی کانت الاجزاء مختلفة بالماهیة
یکون صورها النوعیة مختلفة لامحالة واختلاف الصور النوعیة لا یتصور الا ببقائها

شرطا فی حدوث الکیفیۃ المتوسطۃ والصورۃ الترکیبیۃ نعم یرد علی الشائیۃ القائلین
ببقاء صور البسائط فی المرکبات اعضال عویص لیس لہم عنہ مناص ومحیص وہو انہ لو کانت
صور البسائط باقیۃ فی المرکبات کانت مادتہا متقومۃ متحصلۃ بصورہا فی حال الترکیب
ولا یکون محتاجۃ فی تقومہا الی صور المرکبات کالصورۃ الیاقوتیۃ والذہبیۃ فیکون
صور المرکبات اعراضا لانہا علی ہذا التقدیر یکون حالۃ فی محل مستغن عنہا والحال فیما
یستغنی عنہ عرض عند ہم وہم انہم قد اجمعوا علی ان الصور الترکیبیۃ جواہر وما یجاب
عن ہذا الاعضال من ان مادۃ البسائط وان کانت متقومۃ متحصلۃ بصورہا
لکن الصور الترکیبیۃ لیست حالۃ فیہا بل ہی حالۃ فی المجموع الممتزج من البسائط
وہذا المجموع المرکب لیس متقوما متحصلا بصور البسائط بل ہو متقوم بالصور الترکیبیۃ
محتاج فی تقومہ الیہا فہی حالۃ فی محل محتاج الیہا فیکون جواہر لا اعراضا فی غایۃ
السخافۃ لان مجموع العناصر متضمن لامرین الاول البسائط والثانی وصف الاجتماع
والبسائط متحصلۃ متقومۃ بصورہا غیر محتاجۃ فی تقومہا الی الصور الترکیبیۃ فانما یحتاج الیہا
اتصافہا بوصف الاجتماع وہو امر عرضی والحال الذی یحتاج الیہ المحل فی امر عرضی
ولا یحتاج الیہ فی وجودہ یکون عرضا لا صورۃ جوہریۃ فتکون الصور الترکیبیۃ

قولہ اعضال الخ اعضال سخت شدن درماندہ کردن المراد الاعتراض المعضل عویص بضم
وشواء معنی مناص جای گریز محیص بکسر شدن از راہ ومعنی جای گریز یقال ما عنہ محیص ای گریز نیست
از روی صراح وغیرہ **قولہ** اعراضا لان الصور المرکبات حالۃ فی مادۃ البسائط و
محتاجۃ الیہا والمادۃ مستغنیۃ عن صور المرکبات لتحصلہا بصورہا البسائط والحال
المستغنی عنہ المحل عرض **قولہ** وہو امر عرضی الخ لانہ بمعنی مصدر قائم بغیرہ **قولہ** ولا یحتاج الیہ
فی وجودہ الخ احتراز عن الصورۃ الجسمیۃ فانہا جوہر مع انہا حالۃ فی الہیولی لان الہیولی محتاجۃ الیہا فی وجودہا وتحصلہا

اعراضا لا جواہر وانما یقال من ان الحال الذی یحتاج الیہ المحل فی وجودہ بالفعل او فی تحصلہ نوعا
وحقیقۃ حقیقیۃ یکون صورۃ لا عرضا والصور التر کیبیۃ کالصورۃ الیاقوتیۃ وان کانت لا یحتاج الیہا
العناصر فی وجودہا بالفعل لکنہا تحتاج الیہا فی تحصلہا نوعا وحقیقۃ حقیقیۃ ای یاقوتا مثلا
فیکون الصور التر کیبیۃ المحصلۃ للعناصر انواعا وحقائق جواہر لا اعراضا ففی غایۃ السخافۃ
فان الارض لم تشترط فی حدہ ان لا یکون جزء الشیء بل معناہ ہو الحال فی المحل المستغنی عنہ
فی الوجود بالفعل وہذا المعنی تحقق فی الصور التر کیبیۃ فکیف لا یکون اعراضا علی انا قد ابطلنا
ہذا القول بوجوہ عدیدۃ فی کتابنا الموسوم بالجنس العالی فی شرح الجوہر العالی فی المبحث الرابع
المزاج اما ان یکون مقادیر کیفیات بسائطہ فیہ متساویۃ متقابلۃ ویکون الکیفیۃ المزاجیۃ المتوسطۃ بینہا
متوسطۃ توسطا حقیقیا متساویۃ النسبۃ الی الطرفین فہو المعتدل الحقیقی او لا یکون کذلک بل یکون مائلا
عن حاق الوسط الی احد الطرفین وہو غیر المعتدل الحقیقی والمعتدل الحقیقی قد اختلف فی استحالتہ وامکانہ
فقال الشیخ انہ لا یجوز وجودہ فضلا عن ان یکون مزاج انسان او عضو انسان واستدل علیہ بان المرکب
من العناصر المتساویۃ لا یمکن اجتماع اجزائہ مدۃ یحصل فیہا الفعل والانفعال لان طبائع العناصر داعیۃ
الی الافتراق والحصول فی احیازہا ولیس واحد منہا غالبا حتی تقسر الباقی فی حیزہ فتفترق بالضرورۃ
لوجود المقتضی وعدم المانع والممتزج من العناصر یجب ان یجتمع اجزاؤہ مدۃ یحصل فیہا الفعل والانفعال
لان مزاجہ انما یحصل بالحرکۃ فی الکیف وہی تدریجیۃ لا تقع الا فی مدۃ واعترض علیہ بوجہین الاول انہ
یجوز ان یجتمع العناصر بحیث یکون الخفیفان المائلان الی الفوق اعنی النار والہواء فی جہۃ السفل

قولہ حاق الوسط الخ بتشدید القاف ای وسط الوسط یقال سقط فلان علی حاق راسہ ای وسط راسہ
وجبتہ فی حاق الشتاء ای فی وسطہ صرح قولہ لان الطبائع العناصر داعیۃ الی الافتراق الخ لانہا باطبع
تمیل الی احیازہا وتمیل کل واحد من العناصر الی حیزہ لیتدعی افتراقہ عن الآخر قولہ فی جہۃ السفل الخ ایضا عدل
بہما الطبیعۃ الی الفوق وسط الثقیلان العالیان بمیولہما الطبیعیۃ الی السفل فتجتمع العناصر وتتساوی المیول

والثقيلان بالمائلان الى التحت فى جهة العلو لاسباب خارجية فيقسر الثقيل الخفيف وبالعكس
فيتمانعان معوقين عن الحركة الى الاحياز الطبيعية او شئ من المتعادلين لا يقوى على دفع
الآخر فيجتمع الاجزاء ريثما يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج ولعل الفطرة السليمة العالمة
تقتضي بانه فى الصورة المذكورة التى تقتضي ان يكون جميع الاجزاء الثقيلة عالية وجميع
الاجزاء الخفيفة سافلة لا يتاتى التماس التام والامتزاج البالغ بين الاجزاء
فلا يحصل الفعل والانفعال اللذان يؤديان الى حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة
بين جميع الاجزاء فكيف يحدث المزاج الا ان هذا لا ينجم المناظر الثاني ان التماس الجامع
لا ينحصر فى العنصر فمن الجائز ان يكون هناك قاسر خارجي يجمع العناصر المتعادلة الكيفيات
حتى تتفاعل فيحدث المزاج المعتدل الحقيقي وقد يستدل على امتناع المعتدل الحقيقي
بانه لو وجد لكان له حيز طبيعي لما سبق فى علم الطبيعي ولا يجوز ان يكون حيزه حيز احد البسائط
لامتناع الترجيح بلا مرجح ولا حيز له فى الواقع سوى احياز البسائط والا لزم خلاؤه قبل حدوث المركب وهذا الدليل
فى غاية الوهن لان المعتدل الحقيقي يتعاول فيه الخفة والثقل فيكون متحيزا بين حيزي الخفيفين وبين حيزي الثقيلين كما مر

قوله ريثما الخ الريث بالفتح الابطاء والمقدار المعروف ثم يحصل بفتح راى وسكون تحتية اى قدر ما يحصل ١٢
بحار قوله لا يتاتى التماس التام الخ لان التماس التام انما يكون بكثرة تماس السطوح وكثرة تماس الاجزاء
ولا تنفذ جميع اجزاء السافلة فى جميع اجزاء العالية حتى يحصل التماس التام قوله لا ينجم المناظر
الخ لان له ان يمنع توقف حدوث المزاج على التماس التام والامتزاج البالغ الذي
لا يتاتى بين اجزائها لجواز حدوث المزاج على مجرد اجتماع الاجزاء ريثما يحصل الفعل والانفعال قوله
والا لزم الخ اى وان لا يكن حيزه حيز احد البسائط بل كان هذا المركب فى حيز آخر غير حيز البسائط لزم ان يكون
هذا الحيز غالبا قبل حصول المركب المعتدل الحقيقي فيه والخلاء باطل قوله فيكون متحيزا الخ ولا يلزم الترجيح بلا مرجح
لان التجاذب الخفة والثقل فيه يرجح ذلك قوله كما اشرنا اليه الخ حيث قال قدس سره ولعل الحق ان حيز المركب هو بمقتضى مزاجه بحسب ما من صفحات

فی فصل الحیز او یکون حیزہ حیث اتفق وجودہ کما ہو المشہور ویجوز ان یکون لہ حیز آخر سوی احیاز البسائط
یشغلہ بسیط بالتخلخل لضرورۃ امتناع الخلاء وقد یورد علی الوجہین جمیعًا بانہما انما یدلان علی امتناع وجود
مرکب تساوی میول بسائطہ لا علی امتناع وجود مرکب متساوی مقادیر کیفیاتہ الاول اعنی الحرارۃ
والبرودۃ والرطوبۃ والیبوسۃ من الجائز ان یوجد مرکب متساوی کیفیات بسائطہ وتفاوت میولہا الی احیازہا
بسبب تفاوت بعدہا عن احیازہا الطبیعیۃ فان المیل الطبیعی یشتد عند قرب الحیز ویضعف عند بعدہ وقال الامام
یشبہ ان یکون الحق فی ہذہ المسئلۃ ہو ان ترکیب من البسائط المتساویۃ ممکن ولکنہ لا یکون باقیا
مستمرا بل یکون سریع التحلل او سریع غلبۃ بعض بسائطہ بعضا والمزاج الغیر المعتدل الحقیقی علی ثمانیۃ
اقسام لان خروجہ عن الاعتدال اما فی کیفیۃ مفردۃ فاما فی الحرارۃ فقط او فی البرودۃ فقط او فی
الرطوبۃ فقط او فی الیبوسۃ فقط فہذہ اربعۃ او فی الحرارۃ والرطوبۃ او فی الحرارۃ والیبوسۃ او فی البرودۃ
والرطوبۃ او فی البرودۃ والیبوسۃ فہذہ اربعۃ اخر فکل ثمانیۃ ثم غیر المعتدل الحقیقی علی قسمین الاول المعتدل بطبعہ الثانی

قولہ لما ہو المشہور الخ من ان المرکب عبارۃ عن مجتمع البسائط وجمیعہا مما اجتمع من احیازہا فلا یحتاج الی حیز
علی حیالہا فانکانت بسائطہ متساویۃ فی قوۃ المیل الی احیازہا فحیزہ الطبیعی ہو ما اتفق وجودہ فیہ
وانکان بعضہا غالبا فی قوۃ المیل الی الحیز فمکانہ مکان الغالب قولہ لیشغلہ بسیط بالتخلخل الخ یعنی
ان البسیط القریب من مکان ذلک المعتدل الحقیقی قد کان شغل مکانہ بالتخلخل لا بالطبیعۃ بل لضرورۃ
امتناع الخلاء فاذا حصل المرکب یشغل مکانہ بالطبع ویعاد البسیط متکاثفا الی مکانہ قولہ مفردۃ الخ ذہبی ان
تغیر نسبۃ احدی الفاعلتین الی الاخری او نسبۃ احدی المنفعلتین الی الاخری بالقیاس الی انتہی قولہ ثم
غیر المعتدل الحقیقی الخ اعلم ان المعتدل یحتمل معانی الاول المعتدل الحقیقی الذی قد تکافأت فیہ المتضادات
والثانی المعتدل الطبیعی نوعیا کان او صنفیا او شخصیا والثالث لما ہو قریب من الاول کقولہم الجلد اعدل
الاعضاء والرابع لما یزید علی کیفیۃ البدن اثرا کالدواء المعتدل والخامس لما لا یحوج الی مثارا وترجیح کقولہم
خطا الاستواء وزمان الربیع معتدل وانسان لما یکون المحسوس من حرارتہ کالمحسوس من یرودتہ کذا افادہ الشریفی فی
شرحہ القاموس قولہ الاول المعتدل الطبعی الخ قد یقال ان المعتدل الغیر الحقیقی لکونہ غیر حقیقی بل مفروضا

یستعملہ الاطباء فی اطلاقاتہم وہو المرکب الذی یکون فیہ من کمیات العناصر کیفیاتہا
المتوسط الذی یکون الیق بحالہ والانسب بافعالہ وان کان ابعد من الوسط کمزاج الاسد
فان الالیق بہ والانسب لہ ان یکون حارا لیکون شجاعا مقدما ومزاج الارنب وان
الانسب بہ ان یکون بارداً لیکون جبانا فزاوالثانی غیر المعتدل الطبعی وہو مالا یکون
کذلک وبیان ذلک ان لکل نوع من المرکبات مزاجا ذا عرض لہ طرفا افراط وتفریط
مثلا مزاج الانسان یحتمل زیادۃ الحرارۃ الی حد لا یتجاوزہ حتی لو جاوز مزاج ذلک الحد
لم یکن المزاج المجاوز عن ذلک الحد من الحرارۃ مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر کالاسد
مثلا فان جاوز مزاج الانسان ذلک الحد ہلک وکذا یحتمل زیادۃ البرودۃ الی حد لا یتجاوزہ

قولہ مزاجا ذا عرض الخ عرض المزاج امتداد یتوہم محدودا بین طرفی الافراط والتفریط فی کیفیات
عناصر المرکب وکمیاتہا وانما غیر الامتداد المحدود بین حدین لا یتجاوزہما بالعرض مع ان الطول
لان استعار العرض بالسعۃ اقوی وکانہ رد علی من یقول ان لکل کیفیۃ من الکیفیات الاربع امتدادا فعند
اجتماع الامتدادات یحصل لہا عرض قولہ مزاج الانسان الخ لما کان للانسان افراد کثیرۃ
وکانت امزجتہم مختلفۃ فی شدۃ الحرارۃ وضعفہا وکذا فی شدۃ البرودۃ والیبوسۃ والرطوبۃ
وضعفہا احتاج الحکماء والاطباء الی ان یجعلوا المزاج لنوع الانسان بالقیاس الی الخارج عرضا
محدودا لیکون مزاج کل فرد من الانسان داخلا فی ہذا العرض مختصرا فی ذینک الحدین وامکان
مزاج کل فرد من تلک الافراد متخالفا فی الکیفیۃ لمزاج فرد آخر مثلا یفرض ان اللائق لمزاج
الانسان ان لا یکون الحرارۃ والبرودۃ وکذا اختاہ اقل من عشرۃ اجزاء واکثر من تسعین فمن
کانت الحرارۃ واخواتہا فیہ مابین ہذین الحدین فمزاجہ مزاج الانسان ومن کانت
فیہ تسعۃ اجزاء واحد وتسعون جزءا من الحرارۃ واخواتہا لم یکن مزاجہ مزاج انسان
لخروج عن عرض مزاج الانسان ✦

بل لو جاز مزاج ذلک الحد من البرودة لم یکن مزاج الانسان بل مزاج لنوع آخر کالارنب
مثلا فان جاز مزاج الانسان فی ذلک الحد ہلک فالمعتدل الطبی ہو ما یتوفر علیہ من کمیات
العناصر وکیفیاتہا القسط الذی ینبغی لہ ویلیق بہ علی ما عدل قسمۃ ونسبۃ مثلا یفرض
مزاج ینبغی لہ ویلیق بان یکون نسبۃ حرارتہ الی برودتہ بالضعف ونسبۃ رطوبتہ الی
یبوستہ ایضا بالضعف ویکون عرض حرارتہ مابین عشرۃ اجزاء الی عشرین وعرض برودتہ
من خمسۃ الی عشرۃ وکذا عرض رطوبتہ من عشرۃ الی عشرین وعرض یبوستہ من خمسۃ الی
عشرۃ فمتی کانت ہذہ النسبۃ محفوظۃ فی مزاج شخص من اشخاص ہذا النوع ولم یخرج من
حدی عرضہ کان ذلک المزاج معتدلا سواء کان حرارتہ ورطوبتہ اثنتی عشرۃ اثنتی عشرۃ
وبرودتہ ورطوبتہ ستا ستا او کان حرارتہ ورطوبتہ ست عشرۃ ست عشرۃ برودتہ ورطوبتہ
ثمانیا ثمانیا او غیر ذلک مما یکون النسبۃ فیہ محفوظۃ ولا یخرج من حدی عرضہ ومتی لم تکن النسبۃ
محفوظۃ کان المزاج غیر معتدل فغیر المعتدل بہذا المعنی ایضا علی ثمانیۃ اقسام احدہا
ان یکون احر مما ینبغی فقط وثانیہا ان یکون ابرد منہ فقط وثالثہا ان یکون ارطب
مما ینبغی فقط ورابعہا ان یکون ایبس منہ فقط وخامسہا ان یکون احر وارطب منہ
وسادسہا ان یکون احر وایبس منہ وسابعہا ان یکون ابرد وارطب منہ وثامنہا
ان یکون ابرد وایبس منہ المبحث الخامس قال المعلم الثانی فی عیون المسائل

قولہ علی اعدل قسمۃ ونسبۃ الخ المراد بالقسمۃ مقدار ما یعطی من العناصر وبالنسبۃ ان یکون
ذلک علی النسبۃ التی ینبغی ولا یلزم من کون النسبۃ علی ما ینبغی لیست ملازمۃ للقسمۃ لکن للانسلم
انہا لیست بلازمۃ لاعدل قسمۃ لان اعتدال القسم لا یتحقق الا بتحقق النسبۃ علی ما ینبغی ولیست
بلازمۃ للقسمۃ فانہا تکون حاصلۃ بمقادیر العناصر اقل واکثر ویجوز ان یجعل القسمۃ للکمیات والنسبۃ للکیفیات علی
طریقۃ الف ونشر لان عرض القسمۃ للکم بالذات وللکیف بالعرض ۱۲ من شرح قانون الشیخ الاملی

حکمۃ الباری فی الغایۃ لانہ خلق الاصول واظہر منہا الامزجۃ المختلفۃ وخص کل مزاج بنوع من الانواع
وجعل کل مزاج کان ابعد عن الاعتدال نصیب کل نوع کان ابعد عن الکمال وجعل النوع الاقرب
من الاعتدال مزاج البشر حتی یصلح لقبول النفس الناطقۃ وہکذا قال الشیخ فی الاشارات
انظر الی حکمۃ الصانع بدء فخلق اصولا ثم خلق منہا امزجۃ شتی وجعل کل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجۃ
عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الکمال وجعل اقربہا من الاعتدال الممکن مزاج الانسان
لیستوکر النفس الناطقۃ وبالجملۃ فاعدل الامزجۃ عندہم مزاج الانسان قالوا اذا امتزجت العناصر
واستقرت علی کیفیۃ واحدۃ متشابہۃ استحقت ان تقتضی علیہا من المبدء الفیاض الذی اعطی کل شیء
خلقہ ما یحفظ ترکیبہا وتقسرہا علی الاجتماع مدۃ ولولاہ لتداعت الی الافتراق سریعا بمقتضی طبائعہا لکنہا
تختلف فی ذلک الاستحقاق بحسب اختلاف استعدادات امزجتہا فیتفاوت الصور الفائضۃ
علیہا کمالا ونقصانا فابعدہا عن الاعتدال ابعدہا عن الکمال وہو المرکب المعدنی فانما

قولہ لیستوا الخ وکرخانہ مرغ وبخانہ درآمدن اے ۱۲ صراح وکرالطائر کوعد یکرو کرآمد وکوسا اتی الوکر او وخلہ ۱۲
قاموس قولہ الناطقۃ الخ لانہا اشرف النفوس وانما یلیق بہا اشرف الامزجۃ واشرفہا ما یکون البعید
من التضاد وذلک ہو الوسط الحقیقی لکنہ لما لم یمکن ممکنا وجب ان یکون ما ہو اشد قربا منہ ما یکون البعید
عن التضاد ۱۲ من شرح الآملی لقانون الشیخ الرئیس قولہ مزاج الانسان الخ لانہ لما کان اشد حاجۃ
الی افعال متضادۃ یعین علی بعضہا الحرارۃ کالہضم وعلی بعضہا البرودۃ وکالامساک وعلی بعضہا الرطوبۃ
کالادراک وعلی بعضہا الیبوسۃ کالحفظ وجب ان یکون مزاجہ اعدل من غیرہ لان الافراط فی شیء
من الکیفیات یضاد بعض قواہ لامحالۃ فتحیل بعض افعالہ ۱۲ من شرح الآملی للقانون قولہ مقتضی الخ وہو میل
کل واحد منہا الی جہتہ الطبعی قولہ وہو المرکب المعدنی الخ المرکب التام وہو الذی لہ صورۃ نوعیۃ تحفظ ترکیبہ اما
ان یکون لہ نشوء ونماء ولا وہو الحیوان او لا وہو المعدنی الاول اما ان یکون لہ حس وحرکۃ ارادیۃ اولا فالثانی ہو النبات والاول
ہو الحیوان ویسمی الحیوان والنبات والمعادن بالمواد الثلثۃ ویسمی الافلاک بالابار والعناصر بالامہات

يستحق لبعد مزاجه عن الاعتدال في الغاية ان يفيض عليه صورة ناقصة حافظة للتركيب فقط من دون ان يكون صالحة للنشو والنماء والتوليد والاغتذاء وما هو اقرب منه الى الاعتدال وهو النبات يستحق ان يفيض عليه نفس يكون مبدأ آثار لا يترتب على الصورة المعدنية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وما هو اقرب منه الى الاعتدال اشبه بالمبدأ الفعال واحق بان تفيض عليه ما يكون مبدأ آثار الكمال وهو الحيوان فافيض عليه النفس الشاعرة الجامعة لحفظ التركيب والتغذية والتنمية والتوليد المختصة بالادراك والشعور ولما كانت النفس الناطقة اشرف الصور والنفوس العنصرية ينبغي ان يكون المزاج القابل لها اشرف الامزجة واقربها الى المتوسط الحقيقي فمزاج الانسان ينبغي ان يكون اعدل الامزجة واختلفوا في اعدل اصنافه فقال الشيخ اعدل الاصناف سكان خط الاستواء وقال الامام هم سكان الاقليم الرابع وتصوير ذلك انهم قسموا الربع المسكون

قوله نفس الخ قال الشيخ في الشفاء ان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة فانا نسميه نفسا قوله خط الاستواء الخ اعلم انه قد ثبت بالدلائل ان الارض كرة موضوعة وسط الافلاك المستديرة المتحركة بالاستدارة ولكل فلك مركز وقطبان ومنطقة والمركز عبارة عن نقطة في داخله يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى سطحه متساوية والقطبان نقطتان ثابتتان على سطح الفلك يدور عليهما الفلك والخط الواصل بينهما هو المحور والدائرة العظمة المتساوية البعد هي المنطقة ومنطقة الفلك التابع المتحرك من المشرق الى المغرب في كل يوم بليلة هي معدل النهار وسميت به لان الشمس اذا وصلت اليها بحركتها الخاصة بها اعتدل الليل والنهار في جميع النواحي الا في عرض تسعين واذا توهمت هذه المنطقة قاطعة للعالم حدث من ذلك بالضرورة على الارض دائرة قاسمة لها الى نصفين جنوبي وشمالي لقال لها خط الاستواء لاستواء الليل والنهار هناك ابدا +

من الارض سبعة اقسام متساوية العرض سموا كل قسم منها اقليما فالاقليم الاول يبدأ
خط الاستواء وطوله عشرة آلاف ومائتان وثلثون ميلا وهو اطول الاقاليم يأخذ من شرق
ارض الصين ويمر ببعض بلاد [illegible] والهند والسند والطرف الجنوبي من ارض الحجاز
واكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهي الى البحر المحيط الغربي والثاني يأخذ من ارض الصين
ويمر بمعظم بلاد الهند ومنها دار ملكها دهلي ومعظم بلاد السند ويصيل الى عمان ويمر بالطائف
وبالحرمين الشريفين اداما الله سبحانه تشريفها وتعظيمها ويقطع البحر والارض المغرب وينتهي بالبحر المحيط والثالث يأخذ من شرقي ارض الصين وفيه دار ملكهم
ويمر بوسط مملكة الهند ومولتان من ارض السند وبزابل وبخشان وكرمان وفارس
واصفهان وواسط والبصرة والكوفة وبغداد وحمص وبيت المقدس ودمياط والاسكندرية
ثم ببلاد افريقية ويصيل الى البحر المحيط والرابع يأخذ من شمال بلاد الصين ويمر ببلاد

قوله سبعة اقسام الخ طولها من المغرب الى المشرق واختير هذا العدد لانه قسم على الكواكب السبعة
ونسب كل قسم منها الى كوكب يوجب اختلافا في اخلاق الانسان وصفاته وغير ذلك مما يناسب
اي ذلك الكواكب قوله اقليما فاقليما الخ قال الفاضل البرجندي انه ماخوذ من القلم بمعنى القطع كانه
قطع كل منها عن الآخر قوله اطول الاقاليم الخ لانه بلي خط الاستواء اطول من غيره لتصاغر الدوائر
الموازية له ولهذا كان اصغرها الاخير قوله والثاني يأخذ الخ منسوب بالشمس ولون قطانه بين السواد والسمرة
قوله ومنها دار ملكها دهلي الخ هذا ما عده الفاضل الرومي واختبرلي مرآة الخيال وشرح علوي للكوكبة كان
وذهب صباحب مفرح القلوب الى انها من اوائل الاقليم الثالث قوله مملكة الهند الخ وفيه اكثر بلاد عظام
وامصار مشهورة نشأ منها العلماء الكرام مثل لكهنؤ واكبر آباد وفاني فت ورام فور وخير آباد ووطن المصنف
الاستاذ العلامة قدس سره بكرام ووطن هذا العبد بسيتهام قوله والرابع الخ ولون عامة قطانه السمرة
والبياض وفي التحفة هم اعدل الناس خلقا وخلقا ولذا كان معدن الانبياء والاولياء والحكماء

وخطا وجبال كشمير وكابل وغور واكثر بلاد خراسان وطبرستان وقومس والديلم واكثر بلاد
عراق العجم وآذربيجان والموصل ونصيبين وملطية وحلب الطاكية وبارض المغرب الى ان ينتهي الى المحيط
والخامس يأخذ من اقصى بلاد الترك وبر بلغر غانه وسمرقند وبخارا وخوارزم وبلاد الاذقية وساحل
بحر الشام وبعض بلاد الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس يأخذ من بلاد المشرق وبر بجان بعض الروم
وصقالبة وباب الابواب وشمال الاندلس وينتهي الى المحيط والسابع يأخذ من المشرق
وبر نهايات اتراك المشرق وشمال بلاد يأجوج ومأجوج وبجبال يأوي اليها الاتراك
كالوحوش ويقطع بحر الشام وينتهي العمارة الى جزيرة تسمى تولي يقال ان اهلها اسكنوا
الجبال لشدة بردها واما خط الاستواء وهو الذي يليه الاقليم الاول فابتداؤه من جنوب
شرق ارض الصين وبر بجنوب جزيرة سراندیب ثم شمال جزائر الفرنج ومعظم بلادهم
ثم شمال جبال القمر التي منها سابع نيل مصر ثم جنوب سودان العرب الى ان ينتهي الى المحيط
الغربي فالشيخ يقول ان امزجة سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء واعدل لتشابه احوالهم

قوله والسابع الخ والسابع صغر الاقاليم ولهذا كان طوله بالاميال اربعة آلاف وثمانين وهو منسوب
الى مريخ ولون سكانه الى الشقرة والبياض قوله اعدل الخ اذ العرض من الاسباب الارضية
امر مضاد كان يكون مرتفعا قيظ الهواء وفي عوز فيسخن او غير ذلك من الجبال والجار فيقال
ان خط الاستواء في غاية السخونة بدليل ان بعض بلاد الحبشة فالزنج كذلك فلعله لاوضاع ارضية
مع ان بعض البلاد التي على خط الاستواء مثل بلاد سراندیب في غاية الاعتدال واثار الربيع ظاهرة فيه
في جميع اوقات السنة الملخص شرح القانون الفاضل الاملي والجيلاني قوله لتشابه احوالهم الخ لكون فصولهم
ستة ثمانية ووصول الشمس مرتين في ستة الى سمت رؤسهم بعدها غنه في ستة مرتين فتكون الاوضاع التي
تتبدل بها سائر الاصناف في مدة تتبدل لهم في نصف تلك المدة ولسرعة جواز الشمس عن سمت رؤسهم اذا حاذتها
ولكثرة تبدل اوضاع انعكاس الاشعة من ارضيهم الذي هو المستحسن بالحقيقة الملخص شرح الفاضل الجيلاني

في الفصول واعتدال ليلهم ونهارهم فكأنهم في ربيع دائم والامام يقول ان الاقليم الرابع اعدل
الاقاليم لتوسطه بين الحر المفرط الموجب للاحتراق والبرد المفرط الموجب للفجاجة فامزجة
سكانه اعدل امزجة اجسامهم احسن الوانا واجودها اذهانا واطول قدودا واصح ابدانا واكرم
اخلاقا وعادة واكثر نسلا واولادا وتحقيق الكلام في ذلك يطلب من هذا القول فيه بالكتب
الطبيعية اخلق بذا اعلم ان المركبات من العناصر منها ما لا مزاج لها وهي الكائنات الجو
ومنها ما له مزاج فمنه ما لا نفس له وهي المعدنيات ومنه ما له نفس نباتية فقط وهي النباتات
ومنه ما له نفس حساسة وهي الحيوانات ومنه ما له نفس ناطقة وهو الانسان فلنعقد للبحث
عن كل منها فصلا فصل في الكائنات الجو اعلم ان المركبات التي لا مزاج لها

قوله وان اعدل الاقليم الخ فان قلت انما يجب الحر والطول لليل يوجب البرد قلت الامام يقول آخذ هذا
مذهب اليه طائفة من القدماء وهو اختيار ابي سهل المسيحي وتبعه الامام الرازي اما ان الاعدل
هو الاقليم الرابع فلانا نرى من توفر العمارات وكثرة التوالد والتناسل في الاقاليم السبعة دون غيرها
من المواضع المنكشفة من الارض وذلك يدل على انها اعدل من غيرها فما يقرب من وسطها يكون
لا محالة اقرب الى الاعتدال مما على طرفيها واما ان خط الاستواء اخر فلان الشمس هناك لا تبعد
عن سمت الراس بعدا كثيرا وتسامت رؤسهم في كل ستة عشر يوما فيكون الشمس عندهم دائما
اما مسامتة او قريبة من المسامتة ولما كان قرب المسامتة عندنا في الصيف سخنا جدا وان كان
في زمان يسير مع ان الهواء غير مستعد للتسخين بسبب تقدم برودته شتاء فالبقعة التي تكون الشمس فيها دائما
اما مسامتة او قريبة منها وهواؤها لم يبرد برودا يخرجه عن الاستعداد للتسخين السريع بالطريق الاولى يكون
ودرجتها مفردا والجواب ما ظهر من كلام الشيخ من ان تاثير المسامتة عندهم قليل لقصر مدتها فان المؤثر اذا كان
عظيما اذا قل زمان التاثير قل التاثير ومقاربة الشمس سمت رؤوسهم لا تضاد كثرة تاثير الطول من قلة تاثير المقاربة ١٢
هذا ما لخصته من قولي الشيخ وشرحيه الآلي والجيلاني قوله ان المركبات الخ هو الهواء وقيل هو مغرب في الصحاح هو ما بين الارض والسماء

ولا لها صورة تركيبية حافظة للتركيب انما تتكون من البخار والدخان وهما يجدثان
زمانا يعتد به ١٢
من الحرارة سواء كانت حرارة النار او حرارة الشمس فان الحرارة اذا اثرت في البلة
صعدت منها اجزاء هوائية ومائية وهي البخار واجزاء نارية وارضية وهي الدخان
والبخار لطيف صعوده لقبول الدخان كثيف صعوده خفيف وتصعدان في الاكثر
للاجزاء الهوائية ١٢ للاجزاء المائية للاجزاء الارضية ١٢
مختلطين وقلما يتصعد احدهما ساذجا لكن البخار لا يرتقي الا الى الطبقة الزمهريرية من
للاجزاء النارية والهوائية ١٢
طبقات الهواء والدخان اذا كان قويا يفارقه متصعدا الى حيز النار فاذا تصعد البخار
فان كان في الجو حرارة حللت الاجزاء المائية منه فينقلب هواء اصرفا والا فاما ان
شعاع الشمس ١٢ بخرة
يبلغ البخار الى الطبقة الزمهريرية من الهواء فيضربه البرد فتكاثف فينعقد سحابا فان
الباردة ١٢
لم يكن البرد شديدا تقاطرت الاجزاء المائية بلا جمود وهو المطر وان كان البرد شديدا
عظ
نزلت الاجزاء البخارية مع جمود فان انجمدت قبل اجتماعها تقاطرا نزلت ثلجا
السحاب ١٢
كالقطن المحلوج وان انجمدت بعد الاجتماع والتقاطر نزلت بردا فان نزلت ١٢
برد ١٢
من سحاب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لذوبان نزوله بالحركة الشديدة ١٢ بالتحريك ١٢ بالحركة ١٢ بالتحريك ١٢ او لا ١٢

قوله وهي البخار الخ فهو مركب من الاجزاء المائية والهوائية المتكونة عن الماء وغيرها ولا تمايز بينهما
في الحس لغاية الصغر والدخان مركب من الاجزاء النارية والارضية ولكن لا يخلو عن الهوائية ١٢
هاشم قوله لا يرتقي الا الخ لانه لما يصادف الطبقة الزمهريرية يتكاثف ببردها وينعقد سحابا فينزل
ماء او بردا وغير ذلك فلا تمكن ان يرتقي الى فوقها قوله الى الطبقة الزمهريرية الخ وهي الطبقة
الثالثة من اربع طبقات الهواء وهي الهواء البارد المختلطة بالاجزاء المائية اصافي عن اكثر الكثافات الارضية
والمائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الارض قوله تقاطرت الخ للثقل الحاصل
من التكاثف فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر قوله كالقطن المحلوج الخ
حلج پنبه بيرون كردن از تخم وندف پنبه زدن يعني پنبه از تخم برآورده وزده شده ١٢

من سحب قريبة يكون في الغالب كبيرا غير مستدير ولا ينزل البرد في صميم الشتاء
لان البرد الشتوي ان كان شديدا ينجمد البخار قبل الاجتماع وانعقاد وحبابا فينزل ثلجا وان
كان ضعيفا لم ينجمد فينزل مطرا ولا في حر الصيف لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة وانقلاب ١٢ يعني اولا برف
اجزائها المائية لغلبة الحرارة هواء اصر فابل ينزل في الربيع والخريف لان الهواء
يختلف فيهما كثيرا فربما يتكاثف البخار فيهما تكاثفا ما ويكثفه الهواء الحار فيهرب البرودة
دفعة الى باطنه فينعقد بردا برداً وينزل وربما يكون البخار المتخلخل بالحرارة فيشتد استعداده
للجمود كما ان الماء الحار اسرع جمودا من الماء البارد ولذا ترى سكان البلاد الحارة
اذا جمد الماء وسخنوه فاذا ضرب البخار المتخلخل بالحرارة برد انجمد بعد ان صار حبابا كبيرا فينزل
بردا واما ان لا يبلغ الى الطبقة الزمهريرية فان كان كثيرا ولم ينعقد سحابا فهو انصباب وربما ١٢ اصاب
ينعقد سحابا ماطرا لشدة برد الهواء القريب من الارض وعلى من الشيخ انه كان على
بعض الجبال المحيطة بقرية فصاعد بخار من تلك القرية فصاعدا كثيرا فانعقد سحابا
ماطرا وكان الشيخ فوق الغمام في الشمس واهل القرية ممطرون وقد سمعنا مثل هذا من كثير
من الذين يقيمون على الجبل الشمالي من ارضنا وان كان قليلا فاذا ضربه برد الليل كثفه
الى اصابه ١٢

قوله في صميم الشتاء الخ صميم الشيء خالصه وليته صميم الحر والبرد اشدها اصراح قوله اذا جمد الخ جمد الماء وكل
سائل كنصر وكرم جمدا وجمودا ضد ذاب فهو جامد وجمد تجميدا حاول ان يجمد ١٢ قاموس قوله لم يبلغ الخ
لقلة الحرارة الموجبة للصعود قوله فهو انصباب الخ انصبابه سحابه تغشى الارض كالدخان والجمع وانصبابه
وهو بالهندية كهراو ير تفع باوني حرارة تصل اليه لكثرة لطافته ولذا ترتفع حين ارتفاع الشمس وشدة
حرها قوله وقد سمعنا الخ قد رأى انعقاده في بلدة الور حين كنت اقرء بعض الكتب الحكمية على المصنف
العلامة قدس سره في بستان تحت جبل الكور فراى قدس سره حين تدريسه اياي ان الذي تصاعد
من ذلك الجبل وينعقد سحابا فاراني وذكر لي قول الشيخ هذا فكنا نراه ينصاعد كثيرا وينعقد سحابا سريعا

فینزل تشقره لسبب البرودة فی اجزاء صغار لا یحس بها الا عند اجتماع قدر معتد به فان الجمد
فهو الصقیع وهو ما یسقط باللیل کالثلج وان لم ینجمد فهو الطل ونسبته الی الصقیع کنسبة المطر
الی الثلج فبذره تکون من البخار فی الاکثر وربما یتکاثف الهواء نفسه لشدة البرد فیستحیل الی
نده الاشیاء قال الامام تکون بذره الاشیاء فی الاکثر من تکاثف البخار وفی الاقل
من تکاثف الهواء وذا تصعد الدخان مخلوطا بالبخار ووصل الی الطبقة الزمهریریة
یتکاثف البخار وینعقد سحابا ویحتبس الدخان فی جوفه فذلک الدخان ان بقی جاریا
قصد العلو لاجل الاجزاء الناریة الصاعدة بالتطبیع ومزق السحاب تمزیقا عنیفا وان
صار بارد تکاثف وتثاقل وقصد السفل ومزق السحاب تمزیقا عنیفا فیحدث من تمزیقه
السحاب ومصاکته ایاه صوت هو الرعد ثم ان ذلک الدخان قد تشتعل مستخلص من الحرکة والمصاکة
لانه شیء لطیف فیه ناریة وارضیة قد عمل فیها الحرکة والحرارة عملا قرب مزاجه من الدهنیة
فتشتعل بادنی سبب مشتعل فکیف لا تشتعل بالتسخین القوی الحادث من الحرکة الشدیدة والمصاکة

قوله فهو الصقیع الخ الصقیع هو الرقیق من الثلج قال مولانا اوحد الدین البلگرامی قدس سره السامی
فی نفائس اللغات برف لغت فارسی ست در اردو هندی مستعمل وان پینه مانندی باشد که در ایام
سرما بسبب از آسمان بارد بعربی آنرا ثلج بالفتح گویند واخیر رقیق باشد آنرا بعربی صقیع گویند
بفتح صاد مهمله وکسر قاف وبفارسی شبنم فسرده وآبی که بسبب صقیع یا برف بسته شود بعربی آنرا
جمد بفتح جیم ومیم گویند وبفارسی یخ گویند وفروشنده آنرا بعربی جمدی وبفارسی
یخ فروش میگویند قوله تمزیقا الخ مزق جامه پاره کردن تمزیق مبالغه فیه وعنف بالضم درشتی
ضد الرفق ودرشتی نمودن عنیف لغت منه اصلاح قوله مشتعل الخ اشتعال وتشعیل شعله زن
کردن آتش اشتعال وافروختن آتش وروشن شدن فی القاموس شعل النار
الیها کشعلها واشعلها فاشتعلت وشعلت +

العنيفة فانكان لطيفا ينطفئ سريعا وهو البرق وانكان لتيفا لا ينطفئ حتى يصل الى الارض
وهو الصاعقة وهي قد تكون كثيفة شديدة تضعضع اركان الابنية الشديدة الراسية
وتدك قلل الجبال الشامخة القاسية وتحرق الاحجار الصلبة وقد تصير لطيفة تنفذ
في المتخلخل ولا تحرقه وتذيب الذهب في الكيس ولا تحرقه واذا تصعد الدخان ووصل
الى كرة النار تشتعل كما تراه فيما اذا اطفات سراجا ووضعته تحت سراج مشتعل تصل
دخان السراج المطفى بالمشتعل فيشتعل ذلك الدخان وينجذب اشتعاله الى فتيلة المنطفئ
فيشتعل ذلك السراج فما كان منه لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى كانه كوكب
ينقض ويقذف به وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لم يشتعل بل يحترق ويمكث
محترقا على صورة ذوبة اذ ذنب او خنثى او حيوان له قرون وربما يبقى اشهرا وهي
الكواكب ذوات الاذناب وذوات الذوائب وذوات القرون والنيازك

قوله تضعضع الخ ضعضعته بنت خراب كردن ٢ اصل ضعضعه هدمه حتى الارض قاموس الامانية جمع البناء
تشييد برافراشتن اشادة مثله شيد بالضم والتشديد برافراشته رسو بالضم والفتح مشدد او مخففا
استوار شدن منه جبال راسيات وكوه قلن وريزه كردن من نصر ينصر قلل بفتح اللام
جمع القلة بالضم سركوه شاهق كوه بلند قاسية سخت حجر اقاس اى صلب قوله
ولا تحرقه الخ وتذيب الاجسام المندرجة قوله اذا اطفات الخ اطفا خاموش كردن آتش وچراغ قوله الى
فتيلة المنطفئ الخ الانطفاء فرومردن آتش قوله لطيفا الخ يظهر من شرح الجديد للتجريد ان اللطيف يطلق
على خمس معان الاول سهل التشكل الثاني رقيق الاقوام الثالث قابل الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الرابع
سريع التاثر عن الملاقي الخامس الشفاف ويفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرفق فيه العمل
وعلى الموافق وعلى العاصم والمراد ههنا المعنى الاول والثاني ١٢ علمي قوله صار الخ اى غير متصل
بالارض فانه لو اتصل بها لا يحدث منه الشهاب بل يحدث الحريق كما سيذكره الاستاذ العلامة قدس سره

والاعمدة وما كان منه غليظاً فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فيرى كالجمرة وما كان منه
اغلظ يرى اسود كالفحم عند تعلق النار به اويرى كانه ثقبة ومنفذ خال واذا كان الدخان
المشتعل بالنار متصلاً بالارض غير منقطع عنها يخيل اشتعاله الى الارض فيرى كانه تنيناً
مشتعلاً ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض احرقت تلك المادة
وما يقارنها وهو المسمى بالحريق ومما يحدث في الجو من البخار الهالة وقوس قزح اما الهالة
فسببها حدوث ارتسام صور النير في اجزاء رشية صغيرة صقيلة كانها مرايا متراصية
محيطة بغيم رقيق لطيف غير ساتر ما وراءه واقع في مقابلة النير حائل بينه وبين الرائي فيرى النير
نفسه في ذلك الغيم ويرى في كل من تلك الاجزاء الرشية صورة فيرى دائرة تامة
او ناقصة منورة بنور ضعيف محيطة بالنير وهي الهالة وقد يقال ان سببها ان السحاب
الرقيق الواقع في مقابلة النير يقع عليه ضوء النير وينعكس منه الى النير لصقالته فيقتضي الهواء المحيط

قوله احرقت الخ ويرى كانها نار تنزل من السماء الى الارض قوله بالحريق الخ حريق آتش سوزان
وآتش زبانه كشيده وو التسمية احراق تلك النار للاجسام الكائنة في محل نزولها اعلمي قوله قزح الخ قزح
كعمر غير منصرف للعدل والعلمية وهو اسم ملك موكل بالسحاب او اسم ملك من ملوك العجم اضيف قوس الى احدهما كذا
في القاموس قوله في اجزاء رشية الخ بتشديد الشين نسبة الى الرش وهو النفض القليل ومنه الرشاش ١٢ اباشم
رش چكيدن آب باران اندك رشاش جماعت ١٢ صراح قوله متراصية الخ اى متلاصقة من ترصوا
في الصف تلاصقوا يا واقلبوا اصلها متراصفة ما بدلت احدى الصادين بالياء كما تخفيف
في المضاعف ومنه قوله تعالى من وسيتها اصله وسسها فابدلت السين بالياء ثم بالالف
قوله غير ساتر ما وراءه الخ من الابصار فينعكس الشعاع البصري من كل منها اى النير
لاتحاد النسبة بين الرائي والمرئي والمرآة فيرى كل من تلك الاجزاء ضوء النير لاشكله الصغيرة
قوله في مقابلة النير الخ صغيرا او كبيرا فيشمل الطفاوة ٭

بالنير بالضوء المنعكس فيرى النير وضوؤه جميعًا كانه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف
وهذا كما ينظر الى نار صغيرة توقد من بعيد فيرى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها بالضوء منها
وعدم تمييز الحس بين الضوء الاصلي والعارضي وقد يتفق ان يحدث هالتان او اكثر
حول النير اذا وجدت سحابتان او اكثر على الصفة المذكورة ويرى الهالة التحتانية
اعظم لانها اقرب الى الناظر وحدوث الهالة حول القمر اكثر وحدوثها حول الشمس وهي التي
تسمى بالطفاية اندر لانها تحتاج الى سحب الرقيقة وحدوث الهالة تدل على حدوث
المطر لانها تدل على رطوبة الهواء واما قوس قزح وهو ما يرى شبيه قوس فوق الافق
فسببه انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء سحابية لطيفة شفافة صافية رشية على
هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل او سحاب غليظ كدر وكانت الشمس قريبة
من الافق الآخر فاذا ادبر الانسان على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت
الشمس في خلاف جهته فانظر فالمنعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء الى الشمس لكونها

قوس قزح

قوله وقد يتفق الخ قال الشيخ وضعه في بقعة الامكان لا شك فيه واني رايت هالتين وهالات ثلث
معا كرات ومرات قوله على الصفة المذكورة الخ بان يحيط كل منها اجزاء رشية صيقلية متفقة الوضع ١٢ هاشم
قوله اقرب الخ جعل القرب علة لعظم التحتانية يشعر بان العظم انما هو في الرؤية لا في نفس الامر فكلما كان
اقرب يرى اعظم قوله اندر لانها الخ وقد حكى الشيخ في الشفاء انه رأى حولها تارة الهالة التامة
وتارة الهالة الناقصة على الوان قوس قزح ١٢ منه قوله رطوبة الهواء الخ وهي مقدمة المطر وحدوثها
بعد الامطار يدل على انقطاع المطر حيث يعلم انه لم يبق الا اجزاء رشية غير قابلة لحدوث المطر قوله فوق
الافق الخ هو دائرة عظيمة تفصل بين ما يرى من الفلك وما لا يرى قوله على هيئة الاستدارة الخ اي جعلت صورية
القوس من مجموع تلك الاجزاء قوله جسم كثيف الخ تصير كالمرآة فان الشفاف لا يرى فيه شيء اذا كان وراءه شفاف آخر قوله
وكانت الشمس الخ وانما اشترط كونها قريبة من الافق لان الاجزاء الرشية الكائنة في الجو المحيل يرى بعد ذلك سخونة تصيبهن من انعكاس الشمس ١٢

صقيلة فادت ضوء الشمس دون شكلها لكونها صغيرة فيرى قوس قزح ويختلف الوانها
بحسب اختلاف ضوء الشمس والوان السحاب المبطن ذلك يستدعي اطنابا لا يليق بهذا المختصر
ومما يحدث من الدخان في الجو الريح فانه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند وصولها
الى الطبقة الزمهريرية قد تتكاثف وتثقل وتنزل فيتموج الهواء من نزولها فيحدث ريح
باردة وقد تصاعد فتصل الى كرة النار فتحرق ويرجع رمادها بمصاته وكرة النار المتحركة
بحركة الفلك فيتموج الهواء بحدث الريح الحارة وقد تغرق الادخنة الانجرة المتصاعدة
الهواء فيتحرك ويحدث الريح وقد يتفق ان تتخلخل جانب من الهواء فيعظم مقداره
فيدفع ما يجاوره وهو يدفع ما يجاوره وهذا الى ان يضعف القوة الدافعة
وان تتكاثف جانب من الهواء بسبب فيصغر مقداره فيتحرك ما يجاوره من الهواء
الى مكانه ضرورة امتناع الخلاء فيتحرك الهواء وما يجاوره ويحدث الريح وقد تسخن الريح
لمرورها على ارض حارة اولاحتراقها في نفسها بالاشتعة اولاشتعالها بالادخنة والانجرة
الحارة جدا فتحرق الابدان وهي السماة بالسموم
هندي اون ۱۲

قوله ضوء الشمس الخ وقد يقال ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس قوي فيه الاشراق فترى الامر
الناصع واما الناحية السفلى فلما بعدت عنها كانت اقل اشراقا فترى فيها حمرة الى سواد واما المتوسط
بينهما فان لونه متولد من لوني تلك الطبقتين وهو الكراتي قوله فيتموج الهواء الخ اي يحصل للهواء حالة شبيهة
بموج الماء والمراد انه يتحرك الهواء ۱۲ علمي قوله فيحدث الخ اي تصير تلك الادخنة الموصولة الى الطبقة
الزمهريرية ريحا باردة لتسخنها بالحركة وتحلل الاجزاء المائية في اثنائها قوله ويحدث الريح
الحارة الخ لوصولها الى كرة النار واحتراقها قوله الى ان يضعف القوة الدافعة الخ شيئا
فشيئا الى غاية ما فنفف ولذا لا يحدث من التموج في هواء بلدة تموج اهوية سائر البلاد
قوله لاحتراقها الخ وقيل باختلاطه بنقية مادة الشهب قوله بالسموم الخ سموم مصبوبا دگرم اي التكيف بكيفية سمية ۱۲

ومن الریاح ما یسمی بالزوبعة والاعصار وهی ریح تهب ملتویة علی نفسها کالعمود نحو السماء
فقد تکون هابطة وقد تکون صاعدة اما الهابطة فسببها انه اذا انفصلت ریح من سحابة
وتوجهت الی اسفل فعارضها فی طریقها قطعة من السحاب تصدفها تلک القطعة من تحت
ویدفعها الاجزاء الریحیة من فوق فیقع جزء من تلک الریح بین دفع ما فوقه ایاه الی
اسفل وبین دفع السحابة التی تحتها ایاه الی فوق فیعرض له من الدفعین ان یستدیر
ویضغط الاجزاء الارضیة بینها فترتفع ملتویة علی نفسها واما الصاعدة فسببها تلاقی
ریحین متقابلتین مختلفتی الجهة وربما بلغ قوة الاعصار الی ان یقلع الاشجار العظیمة من
اصولها وتذهب بالاثقال والحمول ثم الریح والمطر فی الاکثر تیامنا ان فان الریح
فی الاکثر تلطف مادة السحاب بحرارتها ویفرقها بحرکتها فلا یمطر والمطر یسیل الا دخنة
ویسیل بعضها ببعض فتثقل عند ذلک ولا یمکن من الصعود فلهذا یکون السنة التی
تکثر فیها الامطار یقل فیها الریاح وبالعکس ومما یحدث فی الجو علی وجه الارض فی
بعض البقاع من انجار انوار تشاهد باللیل فی تلک البقاع وذلک اذا کان
فیها طبیعة کبریتیة یرتفع منها فی اللیالی الحرة علی تلک الطبیعة وتخالط هواءها
الذی صار رطبا بسبب برد اللیل فیصیر ذلک الهواء علی طبیعة الادهان السریعة الاشتعال
فیشتعل من انوار الکواکب او بغیرها کالبرق فیری علی وجه الارض وفی الهواء
شعل مضیئة ومما یحدث فی الارض من الانجار انفجار العیون وذلک ان الارض

قوله بالزوبعة الخ زوبعة بالزاء المعجمة المفتوحة والواو الساکنة ثم الباء الموحدة المفتوحة
والعین المهملة المفتوحة کردباد قوله تصدفها الخ صدف روگردانیدن من ضرب یضرب اذا صرفه
زنیکه سوی آردو باز گردانید ۱۲ اصراح قوله ملتویة الخ کان الریاح مدور علی نفسها قوله
یقلع الاشجار العظیمة الخ قلع برکردن من فتح یصح قوله فی بعض البقاع الخ بقاع بالکسر جمع بقعة بالضم

قد یتخلل مجاورة الماء فتکون فیها فرج وتقلب علیها هواء ونجار وماء فان کان الهواء والنجار المحتبسان فیها کثیرین فقد یبردان برودة الارض فینقلبان ماءً فما له قوة علی تفجیر الارض وقد یحبث تستبع کل جزء منه جزءاً آخر لتفجیر الارض عیناً جاریة ویجری علی الولاء ضرورة امتناع الخلاء فانه لما انقلب ماء فی باطن الارض من الاهویة والانجرة ماءً بسبب البرد وجری ذلک الماء من باطن الارض الی ظاهرها انجذب الی مکانه هواء آخر ونجار آخر لضرورة امتناع الخلاء وینقلب ذلک الهواء والنجار ایضاً ماءً بسبب البرد الحاصل هناک فیجری فینجذب الی هناک هواء ونجار آخر وهکذا الی ان یمنع مانع ومالة قوة علی تفجیر الارض لکن لیس له مدد یحدث منه عیون دائمة وما لیس له قوة یحدث منه القنوات والآبار فان میاهها یتولد عن الحیزة ضعیفة القوة اذا ازیل عنها ثقل التراب صادفت تلک الانجرة منفذاً فاندفعت الیه بادنی حرکة فان جعل لها میل وضیف الیه ما یمده فهو ماء القنوات والآبار وقد ذهب ابو الریحان الی ان الآبار کانت لانکاره انقلاب الهواء ماءً الی ان هذه المیاه متولدة من الاجزاء المائیة المتفرقة فی عمق الارض وتقتفیها وتمدها وقد ذهبه بزیادتها عند زیادة ما یسیل من الثلوج ومیاه الامطار ونقصانها عند نقصانها وبان باطن الارض فی الصیف اشد برداً منه فی الشتاء فلو کان السبب فی ذلک هو الانقلاب لوجب ان یکون میاه الآبار فی الصیف ازید وفی الشتاء انقص

قوله المحتبسان الخ اما لفظة النجار فالهواء او لکون وجه الارض متکاثفاً قوله منه القنوات الخ القنوات جمع قناة بمعنی کاریز والآبار جمع بیر بمعنی چاه ونسبة القنی الی الآبار کنسبة العیون السیالة الی البرک قوله اشد برداً منه الخ وذلک لان حر الصیف تخلخل الارض فتتسع المسامات فیخرج منه الانجرة الموجبة لحرارة الباطن واما الشتاء فیستحصف فیه المسامات فتحتبس الانجرة وتسخن کما فی الانسان الا تری ان فی الشتاء یخرج النجار من الفم والانف لاحتقانه فی الباطن من انسداد المسام الجلدیة ویقوی الهضم لاجتماع الحرارة فی الباطن وکذلک فی الصیف اهـ قوله ازید الخ ازید لوجود قوة وسبب الفاعل لها وهو البرد فی الشتاء انقص لضعف ذلک

مع ان الامر بالعكس وهذا ايضا ليس ببعيد بل هو اقرب الا ان ما استدل به على نفي السبب
المذكور اولا انما يدل على انه ليس سببا مستقلا لا على انه ليس سببا اصلا وما يحدث
في الارض من البخار والدخان الزلزلة فان سببها الاكثري انه اذا تولد تحت الارض
بخار وخاني كثير المادة وكان وجه الارض منكاثفا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد
ذلك البخار الخروج من الارض ولم يجد مخرجا تحرك فتتزلزل الارض بحركته وربما شق الارض
شقا وربما حدثت من الشق نار محرقة وانقلب البخار والدخان نارا وربما انفجرت منه العيون
فيحدث ضوت هائل ۱۲ انفجارا والدليل ان على ذلك هو السبب الاكثري لها ان البلدة التي تكثر فيها الزلازل
اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى تكثر فيها منافذ الابخرة التي تحت الارض
تقل الزلازل فيها وان البلدة التي ارضها رخوة متخلخلة تقل فيها الزلزلة تنبيه اعلم
ان تكون كل هذه الآثار بل سائر الكائنات والاشياء انما هو بتقدير قدير فعال
يخلق ما يشاء وحكم حكيم بديع بديع الانشاء في الارض والسماء لا يحتاج في تكون الاشياء
الى مادة وعدة ولا الى معد وعدة ولكن حكمته الكاملة ربطت كائنات باسباب عادية
وقدرته انشأت مواد عناصر واعدتها لتكوين اشياء مادية ورتبت عليها مصالح
وغايات وجعلتها على عظمته وحكمته ادلة وآيات فخلق الله سبحانه بسائط وركب منها
الابخرة والادخنة وجعلها مواد لاسباب فتكون منها مطر او ماء او سحاب او اخرج جبال ونبات
والله ۱۲

قوله بالعكس الخ حيث تكون العيون ومياه الآبار في اشتاء زيد منها في الصيف قوله السبب المذكور اولا الخ
وهو استحالة الابخرة مياها قوله وخاني كثير المادة الخ اي غليظ كالدخان بحيث لا ينفذ في مجاري الارض
وكذا الريح والدخان قوله فتتزلزل الارض الخ وربما حدثت الزلزلة من تساقط علوي او هبوط في باطن الارض
فيتموج لها الهواء المتحقن فتتزلزل بها الارض وقليلا ما تتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها بعض الاسباب ۱۲
اصدر في سيرازه قوله محرقة الخ لشدة الحركة المقتضية لاشتعال البخار والدخان الممتزجين على طبيعة الدهن ۱۲ منه قوله عدة الخ عدة بالضم

وقدر لكل منها فصولا واوقاتا وجعلها ارزاقا واقواتا فتبارك الله احسن الخالقين فصل
في المعادن المركب الذي لامزاج تفيض عليه من المبدإ الفياض صورة تركيبية منوعة حافظة
للتركيب فان لم تكن تلك الصورة نفسا كان المركب معدنيا فهو لا ينمو ولا يميز فيه
قوة مولدة للمثل ولا قوة شاعرة والمركبات المعدنية على قسمين منطرقة وغير منطرقة فاما المنطرقة
وهي التي تقبل ضرب المطرقة بحيث لا تنكسر بل تلين وتندفع الى الاعماق وتنبسط فسبعة اجساد
وهي الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخارصيني والاسرب والحديد فهذه اجساد
منطرقة صابرة على النار ذائبة بخلاف الزجاج والمينا وفانهما ليستا بمنطرقة وبخلاف
مثل الشمع والقير فانها لا تصبر على النار وبخلاف الاكلاس والاحجار التي لا تذوب فالحديد
ايضا لا يذوب بل يلين قليلا بل يذوب بالخيل اما الذهب فيعرف بانه جسم منطرق صابر
على النار ذائب اصفر رزين فالاصفر يميزه والذائبية تميز ان الذهب عن الستة
الباقية واما الفضة فتعرف بانها جسم منطرق صابر على النار ذائب ابيض رزين

قوله في المعادن الخ المعدن في المركب التام الذي لم تتحقق كونه احسن نما ۱۲ علمي قوله مزاج الخ
احتراز عن المركب الناقص الذي لا مزاج له كالنسيازك والاعمدة وغيرها فان صورتها لا تحفظ
التركيب لانها لا يجري فيها الحفظ بل في كل آن تترقب زواله بخلاف المعدن والنبات والحيوان
قوله حافظة الخ المراد بحفظ التركيب منع الاجزاء العنصرية الطالبة لاحيازها الطبيعية المتداعية عن
الانفكاك قوله ضرب المطرقة الخ مطرقه بالكسر خاليسك آهنگران هندي هتوڑا قوله والرصاص الخ
وهو اما ابيض وهو القلعي او اسود وهو الاسرب واذا اطلق الرصاص اريد به الابيض ۱۲ منه قوله والخارصيني
الخ خارصيني بالفارسية روح توتيا وقيل هو نحاس شبه الذهب ويتخذ منه مرآة ۱۲ هاشم قوله والقير الخ قير
بالكسر سيزي سياه كه بر كشتي وخم وجز آن ماليده تا آب نرسد گويند آن صمغي ست ۱۲ منتهى الارب قوله رزين الخ
رزين كامير بتقديم المهملة على المعجمة صاحب وقد وشتي گرزين گران مايه باسنگ ۱۲ منتهى الارب

بالقياس الى بقية الاجساد وهذه الاجساد يتولد من الزيبق والكبريت وذلك لان
الكبريت يتولد من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجا تاما حتى حصل فيه دهنية والزيبق
من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما حتى انه لا ينفرد منه سطح الا ويغشاه من
تلك اليبوسة شئ فلذلك لا تعلق بالبد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل مايخصه ونظيره
ان قطرات الماء اذا اوقعت على التراب الذي هو في غاية اللطافة فربما احاط بكل
قطرة غلاف ترابي حافظ لتلك القطرة على وجه ذلك التراب وان تلاقت قطرتان
فلا يبعد ان يخرق الغلافان التراببان وتصير القطرتان قطرة واحدة كبيرة والغلافان
غلافا واحدا كبيرا فالكبريت عنصر مثل الزيبق اذا تقرر هذا فاعلم ان هذه الاجساد السبعة
تتحلل الى سي عريق عند الاذابة اما الرصاص فظاهر واما سائر الاجساد فلانها عند الذوب
تكون كالزيبق المحلول والتحليل انما يكون الى ما منه التركيب وايضا لو لم يكن عنصرها الزيبق
لما تعلق الزيبق بها واللازم باطل وايضا لو لا ذلك لما صار الزيبق اذا عقد بالكبريت
كالرصاص وهو باطل وايضا قد شاهدنا نحن تولد الذهب والفضة من الزيبق بعض بعض
الحشائش الرطبة فيه ووضعها في روث على النار فعلم ان تلك الاجساد متولدة من الكبريت
والزيبق باختلاطهما وسبب اختلافها اما اختلاف الزيبق او اختلاف الكبريت
او اختلاف تاثر احدهما عن الآخر فان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان
انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخا تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تولد
الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغية غير محترقة تولد الذهب وان كانا نقيين وكان

قوله الا ويغشاه الخ اي نشيان بروي چيزي درآمدن يقال غشي الليل النهار اذا جاء وغشيه الامر فرو گرفت
اورا انتهى الارب قوله لما تعلق الزيبق بها الخ اي عدم تعلق الزيبق بها قوله
وسبب اختلافها الخ اي اختلاف تلك الاجساد المتولدة من الكبريت والزيبق

فی الکبریت قوة صباغة ولکن قبل استکمال النضج وصل الیه برد عاقد تولد الزاج صینی
وکانه ذهب فجمع وانکان الزیبق نقیا والکبریت رویا وکان فی الکبریت قوة احراقیة
تولد النحاس وانکان الکبریت غیر جید المخالطة مع الزیبق وکان مداخلا ایاه تولد الرصاص
الابیض وانکان الزیبق والکبریت کلاهما رویین فان قوی الترکیب والالتیام
وکان الزیبق متخللا ارضیا وکان الکبریت رویا محرقا تولد الحدید وانکانا مع رواتهما
ضعیفی الترکیب تولد الاسرب وهو الرصاص الاسود ویدل علی هذا کله ان الزیبق
ینعقد بالکبریت انواعا من الانعقاد والاحوال الطبعیة مقارنة للاحوال الصناعیة
فتولد هذه الفلزات من انعقادات الزیبق بالکبریت علی انحاء شتی مفیدة لامزجة
خاصة معدة لفیضان صور خاصة مما یحکم به الحدس الصائب وانکان هذا البیان
لا یفید القطع بجواز ان یکون الزیبق والکبریت صافیین ویکون الکبریت ابیض و
یعقده البرد فعل تجاوز النضج وهذا لیس داخلا فی قسم من الاقسام وکذا یجوز ان یکون
الکبریت صافیا والزیبق رویا او بالعکس ولا یکون الکبریت محرقا وهذا ایضا خارج عن
الاقسام فلا ینقطع بالحصر بینها وایضا یجوز ان یکون الاحوال الطبعیة علی خلاف الاحوال
الصناعیة علی انه یجوز ان تکون هذه الاجسام وجوه آخر ایضا کما یزعمه المهوسون
بالکیمیا رواما غیر المتطرقة فعدم انطراقها اما لغایة الرطوبة کالزیبق او الضعف الترکیب
سواء کان عطفا مما یحل بالرطوبات وهو الذی یکون ملحی الجوهر کالملح والنوشادر فان المائیة
فیهما اکثر من الارضیة فتحل منهما ما خالطه وخان حار لطیف جدا کثیر النار یة ولهذا یلبس

قوله الفلزات الخ فلز بکسر تین وتشدید زا وبضمتین وکسر فا وفتح جواهر کانی که گداخته
گردد از منتخب قوله کما یزعمه المهوسون الخ مهوس بفتحتین دیوانه شدن وعشق مفرط واشتن از منتخب
وفی القاموس بالتحریک طرف من الجنون وهو مهوس کمعظم وفی منتهی الارب مهوس کمعظم دیوانه

وكالزجاج فانه مركب من ملحية وكبريتية او كان مما لا يحيل بهما وهو الذي يكون في الرطوبة
كالكبريت والزرنيخ واما لغاية اليبوسة كالياقوت والطلق وغيرهما من الاحجار التي يقال
لها الجواهر والفلزات وغيرها ثم انه اختلف في ان تكون الذهب والفضة ممكن ام
لا وعلى تقدير امكانه واقع ام لا فذهب الشيخ الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع
واستدل عليه بان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا مجهولة والمجهول
لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب ويمكن ان يزال
عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة لا يجوز ان تكون هي الفصول بل
عوارض ولوازم واعترض عليه اولا بمنع اختلاف تلك الاجساد نوعا وهو مكابرة وثانيا
بانه ان اريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف
وقد علم انها مبادئ لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نسلم
ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه تحصيل الظن بفيضان
الصور عنده لاسباب لا يعلم على التفصيل وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار
شاهدا على امكان ذلك وذهب اكثر العقلاء الى امكانه بل وقوعه وهو الحق نعم لا كلام في ندرة
وقوعه تنبيه اعلم انك قد عرفت ان المركبات المزاجية التي للنفس لها وهي المعدنيات
ليس لها اغتذاء ولا نشوء ونماء وقد يناقش في ذلك بان المرجان ينمو كالشجر

قوله ولا نشوء ونماء الخ نشوء مهموز من فتح باليدين ونماء ناقص من نصر باليدين وافزون
شدن قوله وقد يناقش الخ بان المرجان معدني ومع ذلك يظهر فيه النماء والحق ان كونه
معدنيا مناقش فيه فلا يصلح محلا للنزاع قوله بان المرجان الخ في التقويم هو نبت بحري يغاير بين النبات
والحجر وقيل هو الحجر البحري كذا في بحر الجواهر وفي خريدة العجائب انه شجر ينبته في البحر وقال ابن بطلان
انه فشمان احمر وابيض ولما اختلفوا في كونه شجرا او حجرا ورجحوا كونه شجرا وبناء فلا يصلح مناقشة

فصل فی النبات اعلم ان المرکبات الذی له مزاج ولیس من المعدنیات یکون
ذا نفس ارضیة والنفس الارضیة اما نفس نباتیة او نفس حیوانیة او نفس ناطقة فلا بد من ان
یعرف اولا النفس النباتیة فی هذا الفصل ثم النفس الحیوانیة فی الفصل الثانی ثم النفس
الناطقة فیما تیلوه فنقول انهم قد عرفوا النفس النباتیة بانها کمال اول لجسم طبعی آلی من حیث
یتغذی ویغمو فالکمال عبارة عما یکمل به النوع وهو اما ان یکمل به النوع فی ذاته یعنی النوع
الذی یصیر به النوع نوعا بالفعل ویتوقف علیه تقوم الذات ویسمی بالکمال الاول او یکمل به
فی صفاته کالعوارض اللاحقة للذات بعد تقومها کالسواد والبیاض العارضین للجسم
ویسمی بالکمال الثانی فبقید الاول خرجت الکمالات الثانیة عن تعریف النفس فانها
لیست نفسا وبهذا الاصطلاح فی الکمال الاول والثانی غیر الاصطلاح الذی مر
فی تعریف الحرکة فان الکمال الاول هناک عبارة عما یترتب علیه کمال آخر کالحرکة فانها
کمال اول بمعنی انها یترتب علیها کمال آخر وهو الوصول الی المقصد وقولهم جسم احتراز
عن کمال المجردات فانه لیس بنفس وقولهم طبعی یحتمل وجهین احدهما ان یکون مخفوضا
علی انه صفة لجسم فیکون احترازا عن کمال الجسم الصناعی علی ان یراد بالطبعی ما یقابل الصناعی
او یکون احترازا عن کمال الجسم التعلیمی علی ان یراد بالطبعی ما یقابل التعلیمی وثانیهما ان یکون

قوله من حیث یتغذی الخ یجوز ان یکون ظرفا لغوا مستقرا کمال اول بالاعتبار الی النسبة او ظرفا مستقرا
صفة للاول او الثانی والاقرب هو الاول قاله العلمی والظاهر ان النسبة باعتبار اللفظ
والا فباعتبار المعنی تتعلق بالاول ایضا قوله ویسمی بالکمال الاول الخ لتقدمه علی النوع
المتقدم علی الصفات التی هی کمال ثان والاولیة بالنسبة الی الکمال الثانی لتقدمه علیه ۱۲ هاشم
قوله کمال الجسم الصناعی الخ مثل الهیئة السریریة للخشب السریر فانها کمال للجسم الصناعی قوله
وثانیهما الخ تامل التوجیهین واحدا وکمال الجسم الصناعی انما یکون للجسم الصناعی ۱۲ هاشم

مرفوعاً علی انه صفة الکمال فیکون المعنی ان النفس کمال اول طبعی لجسم آلی فیخرج بالکمالات
الصناعیة اذ الکمالات قد تکون صناعیة تحصل بصنع الانسان کالتشکیلات الکرسی مثلاً
وقد تکون طبعیة لا بصنعه کالالوان والقوی وغیرها وقولهم آلی ایضاً یحتمل وجهین الاول
رفعه علی انه صفة کمال اول ای کمال ذو آلة والثانی جره علی انه صفة جسم ای جسم ذی آلة
یشتمل علیها والمراد بالآلة القوی المختلفة کالغاذیة والنامیة فانها آلات بالذات
للنفس والاعضاء المختلفة فانها آلات لها بوساطة القوی وقد احترز بهذا القید
عن صور العناصر والمعدنیات اذ لا یصدر عنها افعالها بوساطة الآلات وقولهم من حیث
یتغذی وینمو یفیدان النفس النباتیة لیست کمالاً للجسم مطلقاً بل من هاتین الحیثیتین
ویخرج بکل کمال لا یکون کمالاً من هاتین الحیثیتین کالنفس الحیوانیة والانسانیة فقط
واما النفس الفلکیة فقد یقال انها لیست آلیة وانما یصدر عنها افاعلها بلا آلة فاحترز
عنها بالقید الآلی وقد یظن انها آلیة وان الافلاک الجزئیة کالمتدویر وخارج المرکز آلاتها
فیسند آخراجها عن هذا التعریف الی قوله من حیث یتغذی وینمو فقد تم تعریف النفس
النباتیة منعاً وجمعاً وههنا مباحث **المبحث الاول** مما یدل علی تحقق
النفس النباتیة انه لا ریب فی ان النبات یصدر عنه آثار متفننة لا علی نسق واحد

قوله عن صور العناصر الخ فان خط التکسیر یصادر عن صورة المعدن لیس بآلة یعنی ان صدور
الحرکة الی العلو والسفل عن صور البسائط والمعدنیات ینبغی ان لا تکون بالآلة ۱۲ هاشم قوله کالنفس
الحیوانیة والانسانیة فانهما وان کانتا کمالین الا ان الاولی کمال من تلک الحیثیة
ومن حیثیة درک الجزئیات والحرکة الارادیة والثانیة کمال من تلک الحیثیة مع درک
الکلیات لا من هاتین الحیثیتین فقط قوله متفننة الخ کالجذب والامساک والهضم
والدفع والتغذی والنمو والتولید +

والمصنف استدل به بدلا لما علل عنه بسبب الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة والحركات النفسانية
والبدنية ولها ثلثة افعال الاول احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى وقد يطرق الاختلال الى
هذا الفعل عند عروض بعض العلل والثانى الصاقه بالعضو وجعله جزءا منه وقد يخل به كما عند عروض
الاستسقاء اللحمى والثالث جعله بعد الصاقه شبيها بالمغتذى فى القوام واللون وقد يخل به كما عند
عروض البهق والبرص فهذه الافعال الثلثة تصدر عن ثلث قوى والغاذية اما عبارة عن
مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او عبارة عن قوة اخرى تستخدم تلك القوى الثلث والظاهر
هو الاول والقوة التى تصدر منها التشبيه تسمى بالمغيرة الثانية وهى فى كل عضو جزء قوة
غير التى هى فى العضو الآخر والجزء الآخر لان تشبيه الغذاء بعضو غير تشبيه الغذاء بعضو آخر
فلكل من هذه الافعال مبدء غير المبدء الذى للآخر ثم ان القوة الغاذية متناهية تقف
فعلها لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة على ما مر فى الفن الثانى
ولان الموت ضرورى الوقوع لان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف اى بعد خمسة وثلثين
سنة او بعد اربعين سنة فى الانسان تاخذ فى الانتقاص لمعاصدة الحرارة الغريبة
الحرارة الغريزية ومعاضدة الحركات الداخلية الحركات النفسانية والبدنية فى التحليل
فلا تزال تنقص حتى يودى الى الانحلال بالكلية واذا انحلت الرطوبة الغريزية بالكلية

قوله النفسانية الخ كما يكون فى الغضب والفرح والفزع قوله الغذاء الخ اى تحصيل جوهر البدل وهو الدم
والخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل تشبيه بالعضو فى الحيوان قوله عند عروض الخ كما فى علة يبس
اطراف قيل وفسره بعضهم بدق الشيخوخة قوله عروض الاستسقاء اللحمى الخ اذ يكون فيه ايراد البدل والتشبه دون
الالصاق ولذلك يصير البدن مترهلا وانما قيد باللحمى لان الزقى سببه اجتماع ماء فى آلات الجوف والطبلى
سببه اجتماع رياح هناك اللعلامة الآلاتى قوله عروض الخ كبياض يعرض فى الاعضاء الحمر قوله البهق الخ هندى
بهمائين فسهوان قوله والظاهر هو الاول الخ اذ لو كانت غير هذه الثلثة لكان لها فعل ايضا ولا فعل غير هذه الثلثة

تغلب الرطوبة الغريبية بواسطة التغذية فتنطفي الحرارة الغريزية ويحل الموت واما
ان يكون فعلها تحصيل كمال الشخص وهي القوة النامية وهي القوة التي تدخل الغذاء
بين اجزاء الجسم ويضمه اليها وتزيد في الاقطار الثلثة على نسبة طبعية الى غاية
ما هي كمال النشو فقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء يضمه اليها تنبيه على التفرقة
بين السمن والنمو فان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء
فتمدها وتزيده في جواهرها وفي السمن لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل تلتصق وقولنا
يزيد في الاقطار الثلثة احتراز عن الزيادات الصناعية في جسم فان الصانع اذا
اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص في عمقه وبالعكس والقوة النامية
تزيد في الاقطار الثلثة كذا قيل وفيه نظر ظاهر لان الصانع اذا اضاف الى مقدار
من الشمع مقدارا آخر منه حصلت الزيادة في الاقطار الثلثة وزيادة الجسم النامي
ايضا انما يحصل بانضمام الغذاء اليه لا بنفسه وقولنا على نسبة طبعية احتراز عن الزيادات

قوله وحل الموت الخ وهذا هو الموت الطبيعي عندهم واما الموت الذي قبل انطفاء الحرارة الغريزية
على هذا النمط فسيجيء اجلا اختراميا قوله النامية الخ والقياس المنمية لان فعل القوة انما
هو الانماء والنامي هو الجسم الا انه دعي المناسبة بين نظائرها من الغاذية والمولدة والمصورة
كذا قالوا قوله على نسبة طبعية الخ اي على النسبة التي يقتضيها طبيعة ذلك الشخص ليبلغ
تمام النشو ١٢ العلامة الآملي قوله النشو الخ المراد منه الكمال الثاني لانه يتم به النوع في صفته التي
قوله وفيه نظر ظاهر الخ ولا يمكن ان يجاب بان المتبادر من ادخال الغذاء بين اجزاء الجسم
والزيادة في الاقطار هو ان تكون الزيادة حاصلة بان تدخل فيه الاجزاء الغذائية وتحصل
فيه بنافذ حتى يحصل امر واحد متصل ازيد مما كان قبله ولا شك ان ما ذكره قدس سره من اضافة الصانع
الى الشمعة مقدارا آخر ليست الزيادة الحاصلة بها كذلك بل هي زيادة على الجسم لا في الجسم بادخال الغذاء

الغير الطبيعية كما في الاستسقاء وسائر الادرام وقولنا الى غاية ما احتراز عن السمن لانه ليس الى الكمال المقدار الذي يكون لكل نوع من الجسم النامي هذا هو المشهور في بيان فوائد القيود وقد يقال ان قولنا يزيد في الاقطار الثلثة احتراز عن السمن والورم جميعا لان السمن لا يكون الا في قطرين العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظائره من الاعضاء الاصلية والورم لا يكون في القلب بالاجماع ولا في العظام عند الاكثرين واورد عليه اولا بان السمن قد يزيد في الطول ايضا كما صرحوا به وثانيا بان النامية في جميع الاعضاء ليست شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادي السمن والادرام ليست في كل البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه والحق ان قولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمها اليها يخرج السمن على ما اشرنا اليه وقولنا تزيد في الاقطار الثلثة ايضا لاتمام التعريف لاحترازه عما ازيد من الصناعية فخارجه عن التعريف بقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمها اليها وبقولنا على نسبة طبيعية فان الزيادات الصناعية لا تكون على نسبة طبيعية وقد احترز به ايضا عن الزيادات الغير الطبيعية كالادرام وقولنا الى غاية ما ايضا لاتمام التعريف ثم ان فعل هذه القوة ايضا لا يتم

قوله ولكونه مخصوصا الخ فانه لا يزيد الا في الاعضاء المتولدة عن الدم مائية مثل اللحم والشحم والسمن دون الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني مثل العظم ونظائره من الرباط والعصب والغضروف والوتر قوله ونظائرها الخ كالغضروف والرباط والعصبة قوله والورم لا يكون الخ قيل ان ورم القلب يعقبه الموت لانه لا يقبل الورم فالمراد به ورم لا يصحبه الموت حتى يشبه النمو ويخرج لاخراجه هذا القيد وذلك لا يكون في القلب قوله بان السمن قد يزيد الخ فان السمن قد يعم جميع الاعضاء حتى الراس والقدم فيزيد في الطول فهو يخرج حينئذ بقوله على نسبة طبيعية

الا باحالة الغذاء الى مشاكلية المغتذى واد خاله فيه وجعله شبيها به والفرق بينها وبين الغاذية ان الغاذية انما تفعل هذه الافعال بقدر ما تحلل وهذه القوة تفعل اكثر منه ولهذا ذهب البعض الى اتحادهما ولا استبعاد فى ان يكون قوة فى ابتداء الامر قوية فيكون وافية بايراد بدل ما تحلل والزيادة عليه معا وبعد ذلك مضمحل فلا تتمكن من الزيادة فيكون فى بدو الامر غاذية نامية معا وبعد ذلك غاذية فقط وهذه القوة ايضا تقف عند بلوغ الجسم غايته نشوه وسببه وقوفها ان الاجسام خصوصا ابدان الحيوانات المخلوقة من المنى والدم يكون فى اول الامر رطبة ثم لا تزال تجف يسيرا يسيرا بالحرارة الغريزية والحركات الداخلية والنفسانية والبدنية والنمو لا يكون الا عند تمدد الاعضاء والاجزاء ولا يكون ذلك الا بفضل الغذاء فى المسام المستعدة ولا يمكن استعدادها

قوله الفرق بينها الخ فيه رفع لما زعم الامام من اتحاد الغاذية والنامية والفرق على ما قال الشيخ فى القانون ان الغاذية تورد الغذاء تارة مساويا لما تحلل كما فى سن الوقوف وتارة تقصر مما تحلل كما فى سن الانحطاط وتارة ازيد مما تحلل كما فى سن النمو والنمو لا يكون الا بان يكون الوارد ازيد مما تحلل ولذلك ينقطع النمو فى سن الانحطاط قطعا ولا ينقطع فعل الغاذية قوله بقدر ما تحلل الخ اى فى سن الوقوف والا فقد تفعل هذه الافعال ازيد مما تحلل وقد تفعل انقص قوله ذهب البعض الخ اى الامام حيث قال فى المباحث المشرقية ان فعل الغاذية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصاقه والنامية فعلها هذا الفعل الا ان الغاذية تفعل الافعال الثلثة بحيث يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل واذا كان كذلك وجب ان تكون النامية هى الغاذية قوله الا بفضل الغذاء الخ قال الشيخ فى المباحثات ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية وليس لاحد ان يقول التفريق هو لان التفريق الغريزى ليس بمولم بل المولم التفريق

(۱۲ منه)

الا اذا كانت الاجزاء والاعضاء لينة فاذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فتقف القوة الناسية ولا يظهر اثرها فقيل انها يبطل عند الوقوف وقبل تبقى من غير اثر وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون فعل القوة المخدومة لاجل النوع فهي قسمان احدهما المولدة وهي التي تفصل جزاء من فضل الهضم الاخير للمغتذى وتودعه قوة من سنخه ليكون مبدأ لشخص آخر من نوعه او جنسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومنابعيه والمني عندهم مستخالف الحقيقة متشابه الامتزاج يخرج ويتولد من جميع الاعضاء ويأخذ من كل عضو طبيعة خاصة فيستعد بذلك

قوله من غير اثر الخ يعني ان الاعضاء لا تقبل التمدد لمانع غلبة اليبس فلا يظهر اثر القوة الناسية كما ان القوة النفسانية موجودة في العضو المطبوخ ولا يظهر اثرها لمانع قوله من فضل الهضم الاخير الخ اي الاخير من الهضوم الاربع التي اولها هضم المعدة وثانيها هضم الكبد وثالثها هضم العروق ورابعها هضم اخير يصير به الدم جزء البدن فما فضل من هذا الهضم يصير منيا في الانثيين فان الانثيين بالطبع تجذبان مادة المني من امشاج البدن لتغذيتهما اكثر مما يستحقانه فتبقى منها فضلة فيها وهي المني قوله من نوعه الخ كما في الانسان كما في الفرس اذا ناري على الاتان فيتولد منهما البغل قوله في كل البدن الخ ذكر الشيخ في حيوان الشفاء ان الذي دعاهم الى هذا الظن امور ثلثة احدها عموم اللذة لجميع البدن ولو لا خروج المني من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه وثانيها المشاكلة الكلية لانه لولا ان كل عضو يرسل قسطه لكانت المشابهة بحسب عضو واحد وثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو اب او بعض والدة ليس اولى من جده البعيد اشرح القانون الآملي قوله مستخالف الحقيقة الخ لانه يخرج من كل البدن والخارج من العظم شبيه به ومن اللحم شبيه به وعلى هذا حقيقة كل جزء مغايرة لاخر لاختلاف الاعضاء التي يخرج هذه الاجزاء منها وحينئذ لا يكون متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء مع انها في نفس الامر متميز بعضها عن بعض اه من شرح القانون للعلامة الآملي +

لان يتولد منه مثل تلك الاعضاء ولذلك يستولى الضعف على من يفرط فى الجماع فى جميع
اعضائه وعند اسطوان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه
الحقيقة ونهذه القوة بالحقيقة قوتان احدهما يجعل فضل الهضم الاخير منيا والاخرى بها يهيى
كل جزء من المنى الحاصل فى الرحم بعضو خاص فتخص للعصب مزاجا خاصا وللعظم مزاجا
خاصا وللشريان مزاجا خاصا وهكذا وتسمى الاولى بالمحصلة والاخرى بالمفصلة فوحدة
القوة المولدة اعتبارية والثانية القوة المصورة وهى القوة التى تفيد المنى بعد
استحالته فى الرحم الصور والقوى والاعراض من الاشكال والمقادير الحاصلة للنوع
الذى انفصل عنه المنى ونهذه القوة تختص الاعضاء بالرحم واما القوى التى اخوادم الاربع فهى الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة وهى كلها خوادم الغاذية كما سيلوح والغاذية خادمة
للنامية والغاذية والنامية تخدمان المولدة والمصورة كما عرفت فهذه الخوادم الاربع
خوادم لتلك المخدومات الاربع اما الجاذبة فهى قوة تجذب ما يحتاج اليه من الغذاء وانما تحتاج اليها
لان الغذاء لا يصل بنفسه الى جميع الاعضاء

قوله يجعل الخ اى يولد المنى فى الذكور والانثى قوله بعضو خاص الخ بان يحصل لجزء منه مزاجا خاصا
يستعد به العصبة مثلا ولجزء آخر مزاجا خاصا يستعد به للعظمية وعلى هذا القياس قوله تفيد المنى الخ
اى يصدر عنها باذن خالقها تبارك وتعالى تخطيط الاعضاء اى تميزها وتشكيلاتها كالاستقامة
والانحناء والاستدارة وتجويفها وصماتها ولاستها وخشونتها واوضاعها وبالجملة جميع الافعال
المتعلقة بها يات مقادير الاعضاء فانها من هذه القوة ١٢ الاولى قوله الحاصلة للنوع
الذى انفصل عنه المنى الخ كما فى الانسان المتولد من الانسان مثلا اذ ما يقاربه كما فى حيوان يتولد
من نوعين مثل البغل المتولد من الحمار والفرس يسمع بالكسر المتولد من الضبع والذئب قوله المولدة الخ وقد قيل
ان المخدومة الصرفة هى المولدة وتخدمها المصورة والمغيرة الاولى كما نقله القرشى ١٢ على الجيلانى

لانه ان کان ثقیلا لم یصل الی الاعضاء العالیة وان کان خفیفا لم یصل الی السافلة ویدل
علی وجودها اولا انا نشاهد حرکة الغذاء من الفم الی المعدة وحرکته لیست ارادیة وهو ظاهر
ولا طبعیة فان المنتکس یجذب الغذاء من فمه الی معدته مع ان الغذاء ثقیل حرکته الطبعیة
هابطة والاشجار تصاعد الماء الی اعالیها فهی قویة فالقاسر اما دافع من فوق وهو باطل
لان المری والمعدة عند اشتداد الحاجة الی الغذاء یجذبان الطعام من الفم مع عدم ارادة
الابتلاع والحیوان یمضغ من غیر ارادة او جاذب من تحت ففی المعدة قوة جاذبة وهو المطلوب
وثانیا ان الانسان اذا اعتذی ثم تناول حلوا ثم قارفا لحلو یخرج آخرا وماذلک الا لجذب
المعدة الحلو الی آخرها واذا تناول غذاء او دواء اکریها لا یزدرده المعدة والمری الا بعسر
بل یمجه فعانه یلقی بلا اختیاره وثالثا ان الدم فی الکبد یکون مخلوطا بالصفراء
والسوداء والبلغم ثم کل من هذه الاربعة یتمیز عن الآخر وینصب الی عضو معین وماذلک
الا لقوة جاذبة فی الاعضاء لان انصبابه لیس حرکة ارادیة ولا طبعیة ولا قسریة من دافع
فانما هو بجذب قوة ورابعا ان بعض الحیوانات اذا قصر مریته صعدت معدته الی الفم
عند الاعتذاء کالتمساح وماذلک الا لشدة شوق معدته الی جذب الغذاء وخامسا
ان الرحم اذا کانت خالیة عن الفضول تجذب جلیل الذکر الی داخلها لاشتیاقها
الی المنی کجذب المجمة الدم وذلک مما یحس به الواطی عند الجماع ففی الرحم قوة جاذبة

قوله لم یصل الخ لان الثقیل یمیل بالطبع الی اسفل والخفیف بالعکس قوله لان المری الخ کامر
بری الطعام والشراب الی المعدة والکسر شاذ لاصق بالحلقوم ۱۲ بحر الجواهر قوله او جاذب الخ
کما فی المنکوس اذا جاع شدیدا وتناول اللقمة تجذب الی معدته ولو لم یرد بلعها او اراد اما کما
فی القم قوله الی آخرها الخ ای الی قعرها لکمال شوقها الی الحلو قوله لا یزدرده المعدة الخ الازدراد فوق خورد
قوله جاذبة الخ ولو لم تخلق فی کل عضو جاذبة لاستحال ان یفیض الی کل عضو مانیا سبته

واما الماسكة فهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة حتى يفعل فيه القوة الهاضمة فعلها
ولذا احتيج اليها لان الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذى في الاستحالة
حركة لابد لها من زمان فلابد من ماسكة تمسك الغذاء الذي جذبته الجاذبة زمانا حتى يتحيل
فان مكثه في المعدة ليس طبعيا بل بقسر قاسر وهي القوة الماسكة ويدل على وجودها في المعدة
احتواءها على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب وليس ذلك لشدة امتلاء المعدة
لان الغذاء اذا كان قليلا وكانت الماسكة قوية تلاقيه المعدة حتى تجيد هضمه
واذا كانت الماسكة ضعيفة لم تلاقه المعدة ولم تجد الهضم بل حصلت القراقر والنفخ
فدل ذلك على وجود الماسكة في المعدة وما ذكر ارباب التشريح من انه اذا شرح
بطن الحيوان اثر اغتذائه وجدت معدته محتوية على الغذاء اشد الاحتواء وانه اذا
شق بطن الحامل من تحت السرة وجدت رحمها محتوية على الزرع احتواء تاما
مماسا له من جميع الجوانب وان الرحم لبعد انجذاب المنى اليها يكون منضمة انضماما شديدا
بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وان المنى اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها
مع ثقله وان المشروبات الرقيقة والاخلاط لا تنزل من المعدة والاعضاء وما ذلك
الا لقوة ماسكة فيها تمسكها واما الهاضمة فهي قوة تعد الغذاء لصيرورته خبزا بالفعل
وحاصله ما ذكره الشيخ في كليات القانون انها قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة

قوله من الاستحالة الخ لان ذلك العضو ليس مكانا طبعيا لذلك الغذاء حتى يتوقف فيه بنفسه ۱۲ نفيسي
قوله حتى تجيد هضمه الخ جاد جودة وجودة اي صار جيدا واجاده غيره ۱۲ قاموس قوله اذا شرح الخ
شرح على بناء المفعول من شرح كمنع كشف وقطع كشرح قوله الزرع الخ الزرع بالزاء والمعجمة المفتوحة والراء المهملة
الساكنة الولد كذا في القاموس منه قوله صلى الله عليه وسلم لا يسقى زرع امرئ في العدة قوله تحيل ما جذبته الخ يفيد ان الجاذبة بقواها
كما انها خادمتان للغاذية خادمتان للهاضمة ايضا لتوقف فعلها على جذب الغذاء وامساكه ۱۲ من شرح القانون للعلامة

الى قوام مهيئا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل والهضم
عبارة عن استحالات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الخاذية مثلا اذا جذبت
القوة الجاذبة لعضو ما شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة دموية واذا
صار شبيها بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت فيه صورة ذلك العضو فيكون
ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية فبين هذا الكون والفساد استحالات
يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الازدياد
ثم لا يزال الاستعداد الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل
عنها الصورة الدموية ويحدث فيها الصورة العضوية فهناك حالتان احدهما سابقة
وهي تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهذه هي فعل القوة
الهاضمة والاخرى لاحقة وهي حصول الصورة العضوية وهذه هي فعل القوة الغاذية فاستبان الفرق
بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغاذية له ولما كان الغذاء مركبا من جوهرين
احدهما صالح لان تشبه بالمغتذي وفعل الهاضمة فيه اعداده لان يصير جزءا من المغتذي بالفعل وثانيهما غير صالح لذلك

قوله الى قوام مهيئا الخ معناه ان الهاضمة تحيله الى قوام ومزاج يصير بهما مهيئا لان يفعل فيه القوة المغيرة
وتستحيل الى الغذاء بالفعل لانه لا تهيأ لفعل المغيرة فيه بقوامه الا اذا صار استعداده للصورة العضوية
مقارنا للصورية النوعية وانما يكون ذلك اذا استحال الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية
بالفعل ١٢ للعلامة الاملي قوله والهضم الخ شروع ببيان الفرق بين الهاضمة والغاذية
وانما الى قدس سره بذلك لتفصيل الكافي والبيان الواضح الشافي لما اشتبه الفرق
بينهما على بعضهم من بعض اقوال الشيخ في كليات القانون قوله غير صالح لذلك الخ اي لان تشبه بالمغتذي
وهو ان لم يصلح للاغتذاء فهو كالبزر وان صلح له لكنه فضل عن المقدار الكافي في الاغتذاء فان كان مما يستفرغ
عنه جميع الاعضاء فهو للبدن وان كان مما يحتاج اليه بعضها فهو غذاؤه فيحيله الى الدماغية ومنها الى الغاذية من شرح القانون

وفعلها اجمالاً اعدادہ للدفع واما تفصیلاً فان کان غلیظاً ففعلها فیہ الترقیق وان کان رقیقاً
(الغذاء والتغیر لصلاح ذلک ۱۲)
ففعلها فیہ التغلیظ لیسهل اندفاعه لان الرقیق قد یتشرب جوهر العضو الذی هو الوعاء معدة کانت
او غیرها فیبقی تلک الاجزاء المتشربة فیه ولا یندفع منه واذا غلظ لم یتشرب العضو فیندفع بالکلیة
(طرف ۱۲)
وان کان لزجاً ففعلها التقطیع حتی یسهل اندفاعه فان اللزج یلزق بجرم العضو فیصعب
(اخراجه ۱۲)
اندفاعه اما بالذات بلا توسیط رطوبة کما فی جواری (تصنید ۱۲) فانا حرارتها تذیب ما تا
(رحمی کنند کان ۱۲)
کل فلا تحتاج الی الماء وکما فی الحمل فانه یاکل نباتا یابسا ویجعله کیلوسا من غیر ان یشرب الماء
(شیر ۱۲)
ایاما او مع توسیط رطوبة کما فی الآدمی وغیره من الحیوانات وللهضم اربع مراتب المرتبة الاولی
الهضم فی المعدة فان الغذاء اذا وصل الیها انهضم انهضاما تاما لا بحرارة المعدة فقط بل بحرارة
ما یحیط بها اما من الیمین فبالکبد واما من الیسار فبالطحال فانه قد یسخن لا بجوهره لما فیه من الدم
(الدم ۱۲)

قوله ففعلها الخ وهذا الفعل ای الترقیق والتغلیظ والتقطیع یسمی الانضاج ویقال له الهضم علی
سبیل الترادف وقد یفرق بینهما ایضاً ۱۲ منه قوله لان الرقیق الخ جواب عما یقال
کلما کان الشیء ارق کان اندفاعه اسهل فکیف یکون الرقة مانعة من الاندفاع قوله
اما بالذات الخ متعلق بقوله لاعداده للدفع قوله تذیب الخ اذابه گداز انیدن ۱۲ منه قوله
کیلوسا الخ کیلوسا بالفتح لفظ سریانیة وهو الطعام اذا انهضم فی المعدة وهو جوهر سیال شبیه
بماء الکشک الثخین ۱۲ منه الجواهر قوله وللهضم اربع مراتب الخ لان الهضم الغذاء اما ان
لا یلزمه خلع صورته وذلک هو الذی یصیر به کیلوسا وهو الهضم الاول الذی یکون فی المعدة
او یلزمه خلع صورته فاما ان یکون بحیث یلزم من کمال ذلک حصول الصورة العضویة
وهو الهضم الرابع الذی یکون فی کل واحد من الاعضاء او لا یلزمه حصول تلک الصورة فاما
ان یلزمه التشبه بها فی المزاج وهو الذی یصیر الغذاء رطوبة ثانیة وهو الهضم الثالث الذی یکون
فی العروق او لا یلزمه ذلک وهو الذی یصیر به خلطا وهو الهضم الثانی الذی یکون فی الکبد ۱۲ نفیسی

والبس بل بالشرايين والاوردة التي فيه واما من قدام فبالشرب الشحمي واما
من فوق فبالقلب فاذا انهضم الانهضام التام صار اتا بذاته كما في جوارح الصيد
والجمل وغيرها او بواسطة الشرب كما في اكثر الحيوانات كيلوس وهو جوهر سيال شبيه
بماء الكشك التخين وابتداء هذه المرتبة من الهضم من الفم عند المضغ لان في سطح الفم
لاتصاله بسطح المعدة قوة هاضمة فتحيل المضغ احالة ما ولذا تفعل الحنطة المضوغة في
انضاج الادهان مثل ما تفعله الحنطة المطبوخة والمدقوقة المخلوطة باللعاب وتغير الغذاء المضوغ
لونا وطعما ورائحة والمرتبة الثانية الهضم في الكبد فان الكيلوس ينيدفع كثيفه الى
الامعاء للدفع وينجذب لطيفه بواسطة جاذبة الكبد ودافعة المعدة من المعدة ومن الامعاء
الى الكبد من طريق المساريقا وهي بالسريانية عروق دقاق صلاب متصلة بالامعاء
والمعدة وخلقت دقاقا لئلا ينفذ فيها ما لا ينهضم في مجاري الكبد فيحدث فيها السدة
وصلابا لئلا ينطبق بعضها على بعض فيتعذر نفوذ شيء فيها فاذا اندفع لطيف الكيلوس

قوله بالشرايين الخ جمع شريان رگ جهنده وهو عرق نابت من القلب ١٢ بحر الجواهر قوله والاوردة الخ
الخ جمع وريد رگ غير جهنده قوله فبالشرب الخ الشرب بفتح الشين المثلثة وسكون الراء المهملة شحم رقيق
قد غشي الكرش والامعاء الرقيق اذ المعدة والامعاء هو يتبدى من فم المعدة وينتهي الى معاء
قولون فارسيه جاذريه وجمعه شروب والشرب ١٢ بحر الجواهر قوله فبالقلب الخ بتوسط السخنية الحجاب
الذي يتوسط الصدر قاسما للجوف قسمين اعلى واسفل قوله بماء الكشك الخ بالفتح
مدقوق الحنطة او الشعر فارسي معرب ١٢ بحر الجواهر قوله من المعدة ومن الامعاء الخ يعني
ليس في ذلك الانجذاب من المعدة فقط بل منها من الامعاء او لبعض الكيلوس ينجذب لاحالته
مع الانتقال الى الامعاء فما يفضل عن غذاء سطحها الظاهر الذي يأخذ من الكيلوس
شقا ما ينجذب الى الكبد وكل من ذينك الانجذابين من طريق العروق المسماة بمساريقا

من المعدة والامعاء الى المساريقا يصب منها الى العرق المسمى بباب الكبد
لكونه مدخلا للطيف الكيلوس اليها وهو عرق كبير ينشعب من كلواحد من طرفيه شعب
كثيرة احد اطرافها متصلة بفوهات المساريقا واطرافها الاخر مسماة باجزاء الباب
لانها مداخل الغذاء الى الكبد ومداخله في اجزاء الكبد وتصغره تتضايقه متصلة فوهاتها
المداخلة في تجاويف الكبد بفوهات العرق الطالع من حديبة الكبد المسمى بالاجوف
فاذا تفرق لطيف الكيلوس في اجزاء الباب صار كان الكبد كلكيتها يلاقيه لكابية
ولذلك يكون فعل الكبد فيه اشد واسرع فينطبخ فيها انطباخا تاما وينهضم انهضاما
ثانيا وينخلع عنه الصورة الكيلوسية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا فما كان من اجزائه
لطيفا فيه حرارة ويبس يجاوز نضجه يميل الى الاحتراق للطافته ويعلو كالرغوة وهو الصفراء
وفيها حرافة لان الحرافة يكون من غاية الحرارة في الجسم اللطيف وما كان من اجزائه
كثيفا فيه برودة ويبس اما بالطبعة او بشدة احتراقه يصير الى طبيعة الرماد ويرسب في
اجزاء الغذاء كالعكر وهو السوداء وفيها حموضة اذ ما ينجلب منها الى فم المعدة لذغ عنها
والتبنه على الجوع حامضة وطعم السوداء الطبيعية بين حلاوة وعفوصة وفيها غلبة
الارضية وما كان من اجزائه معتدلا وتم نضجه فهو الدم وهو حلو وما كان منها غليظا
باقيا على الفجاجة فهو البلغم وفيه حلاوة لانه دم غير نضيج وكلما كان اقرب الى النضج

قوله الى العرق المسمى الخ العظيم النابت من مقعر الكبد قوله بالاجوف الخ الاجوف عرق منبت
من محدب الكبد لنجذب الغذاء منه الى الاعضاء وانما سمي به لان تجويفه اعظم من باقي العروق
وهما اجوفان الاجوف الصاعد والاجوف الناطر وكلواحد منهما ينشعب شعب مختلفة ١٢ الجوف الجوابر
قوله كيموسا الخ بالفتح لفظ سرياني ومعناه الخلط ١٢ الجوهر قوله ويعلو الخ لما زاد فيه تاثير الحرارة للطافته
مادته قوله حرافة الخ هي حريف بالكسر والتشديد چيز تند زبان كز يقال الفلفل حريف ١٢ سراج قوله ويرسب الخ

كان اصلى لقربه من الدم وكل من الاخلاط الاربعة اما طبعى او غير طبعى اما لتغير مزاجه
عن الاعتدال الواجب له الذى بسببه يصلح ان يكون جزءا من البدن او لمخالطة
خلط آخر به وتفصيل ذلك فى علم الطب وابتداء هذه المرتبة من الهضم فى الماساريقيا
المرتبة الثالثة هى الهضم فى العروق فان الاخلاط اذا خرجت من الكبد نفذت
فى العروق مختلطة وانهضمت فيها انهضاما تاما آخر فوق ما كان لها فى الكبد وتميز
فيه ما يصلح غذاء لكل عضو فيستعد لان يجذبه جاذبة كل عضو وابتداء هذه المرتبة من حين
صعود الخلط فى العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد المسمى بالاجوف المرتبة الرابعة
هى الهضم فى الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت فى العروق الكبار الى الجداول ثم الى
العروق الصغار اللحيمية تتشبع من فوهاتها على الاعضاء بتحصيل لها فى الاعضاء هضم
آخر حتى تتشبه لها لونا وقواما وليتصق التصاقا تاما وقد يخل بالتشبه لونا كما فى اليرقان
والبرص وقد يخل بالتشبه قواما كما فى الاستسقاء اللحمى وقد يخل بالالتصاق كما
فى الذبول وابتداء هذه المرتبة من حين ترشح الاخلاط من فوهات العروق فهذه
المراتب الاربع للهضم ولكل مرتبة منها فضلة ففضلة الهضم الاول الثفل الذى يندفع
من طريق الامعاء وفضلة الهضم الثانى ما يندفع اكثره بالبول والاقل منه يندفع السودا
الى الطحال والصفراء الى المرارة وفضلة الهضم الثالث والرابع ما يندفع بالتحلل
الذى لا يحس به والعرق والوسخ الخارج لبعضه من منافذ محسوسة كالانف
والصماخ وبعضه من منافذ غير محسوسة كالمسام او من منافذ خارجة عن الطبع
كالاورام المنفجرة او ما ينبت من زوائد البدن

قوله هذه المرتبة الخ وينـ دفع اكثر فضلته بالبول وباقيه من جهة الطحال والمرارة كما يندفع فضل
الهضم الاول اى المعدى من طريق الامعاء قوله والمرتان الخ السوداء والصفراء +

کالشعر والظفر والمنی فضلة الهضم الرابع وانما یکون عند نضج الدم فی العروق وتمام استعداده لان یصیر جزءا من جواهر الاعضاء الاصلیة المکونة منه ویدل علی ذلک ان الضعف الذی یحصل من استفراغ المنی لایحصل من استفراغ الاخلاط لان استفراغه یورث الضعف فی جواهر الاعضاء الاصلیة بخلاف استفراغها اما القوة الرابعة اعنی الدافعة فهی اما دافعة الغذاء الفضلی لکونه جزءا العضو کالتی یدفع لطیف الکیلوس من طریق المساریقا واما دافعة للفضل ویدل علی وجودها فی المعدة والامعاء مایجده کل احد من نفسه عند التبرز وعند القی من غیر اختیار وعلی وجودها فی جمیع الاعضاء ان الاخلاط ترد مخلطة علیها فیاخذ کل عضو مایلایمه ویدفع مالایلایمه ففی کل عضو دافعة ووجه الحاجة الی الدافعة ظاهر اذ لولا ذلک لاجتمع الغذاء والفضلات لم یمکن التغذی وفسد البدن والمزاج کما لایخفی بکذا قالوا وفیه بحث الاول ان القول بتعدد القوی مبنی علی اصلهم الفاسد ان الواحد لا یصدر منه الا الواحد

قوله والظفر الخ ومن فضول الهضم الثالث والرابع دم البواسیر والخارج بالعطاس وغیره والثفل النضیج الخارج فی البول فی حال الصحة والمنی والمذی والودی ودم الطمث والرطوبات الخارجة حال الولادة واللبن والبصاق ومادة الحصاة والقمل والمخاط والنوازل الخ قوله مایجده الخ فانا نجد المعدة عند القی ودفع مافیها تتحرک الی فوق بحیث انا نحس بتبرغ عنها وتحرک الاحشاء بتبعها الی فوق ونجد الامعاء عند دفع مافیها بالاسهال وغیره تتبرغ ترغا شدیدا وتتحرک معها الاحشاء الی الاسفل قوله عند التبرز الخ بجاحت گاه بیرون شدن قوله لم یمکن التغذی الخ لامتناع ورود غذاء آخر الیه تضیق المکان قوله وفسد البدن الخ لانها تعفن وتحدث الامراض العفنة من الحمی العفنة والاورام والخراجات واما فساد المزاج فلانها تحدث سوء المزاج ای الحرارة ان عملت فیها الحرارة الغریبة والبرودة ان الطفت منه الحرارة

ویجیء الکلام علیہ الثانی انہ لو سلم ذلک الاصل فلا یلزم منہ تعدد القوی اذ یجوز البحث الثانی ۱۲
صدور الکثیر عن الواحد باعتبارات وجہات کما یعترفون بہ خصوصاً عند تعدد الآلات
والقوابل فیجوز ان یکون ہناک قوۃ واحدۃ بالذات تکون ہی جاذبۃ عند ازدراد
الطعام وماسکۃ لہ بعدہ ومغیرۃ لہ عند الامساک ودافعۃ للفضل المستغنی عنہ وما یستدل ای امساک الطعام ۱۲
بہ علی تعدد القوی من ان العضو قد یکون قویاً فی احد ہذہ الافعال وضعیفاً فی الباقی مبتدء ۱۲
واولا لتغایر القوی لاستحال ذلک ضعیف لجواز ان یکون قوۃ العضو فی احدہا
وضعفہا فی الباقی لتغایر الآلات واختلافہا ۱۲ فی القوۃ والضعف لا لتغایر القوی
فی انفسہا الثالث ان جالینوس وسائر الاطباء ذہبوا الی ان القوۃ الہاضمۃ البحث الثالث ۱۲
ہی القوۃ الغاذیۃ وما ذکرتم فی الفرق بینہما من ان جاذبۃ العضو اذا جذبت الدم
وامسکتہ ماسکۃ اتخذ استعداد المادۃ للصورۃ الدمویۃ فی النقصان واستعدادہا للصورۃ العضویۃ مبتدء ۱۲
فی الاشتداد الی ان تبطل الصورۃ الدمویۃ وتحدث الصورۃ العضویۃ فہناک حالتان
احدیہما سابقۃ اعنی تزاید استعداد المادۃ لقبول الصورۃ العضویۃ وتنقص استعدادہا
للصورۃ الدمویۃ وہی فعل الہاضمۃ والاخری لاحقۃ اعنی حصول الصورۃ العضویۃ وہی
فعل الغاذیۃ لا یجدی شیئاً اذ یجوز ان یکون حصول الحالتین بقوۃ واحدۃ فانہ لو اعتبر خبیرۃ ۱۲
تعدد مثل ہذہ الحالات واستدعت کل منہا قوۃ علیحدۃ لصارت القوی اکثر من المذکورات
فان الغذاء لہ استحالات کثیرۃ بحسب مراتب الہضوم بعضہا استحالۃ فی الکیف وبعضہا
استحالۃ فی الصور النوعیۃ ولما جاز ان یکون تلک الاستحالات الکثیرۃ بقوۃ واحدۃ

قولہ ازدراد الخ ازدراد فرو بردن بگلو ۱۲ اصلاح قولہ لصارت القوی اکثر من المذکورات
الخ ولما لم یکن کذلک دل علی ان کل واحدۃ من ہذہ الحالات المذکورۃ لا تستدعی
قوۃ علیحدۃ وعلی ہذا فیجوز ان یکون مجموع الحالتین حاصلا بالفعل قوۃ واحدۃ وہی الہاضمۃ

ہی الہاضمۃ فلیجز ان یکون الاستحالۃ الی الصورۃ العضویۃ تتمک القوۃ بعینہا فتکون
ہی مبطلۃ للصورۃ الدمویۃ ومحصلۃ للصورۃ العضویۃ کما کانت مبطلۃ للصورۃ الغذائیۃ
محصلۃ للصورۃ الدمویۃ الرابع انا ندعی ان الہاضمۃ ہی الغاذیۃ لان الہاضمۃ محرکۃ
للغذاء من الصورۃ الغذائیۃ الی الصورۃ العضویۃ وکل محرک الشی فہو موصل لہ الیہ فالہاضمۃ
موصلۃ للغذاء الی الصورۃ العضویۃ والموصلۃ الی الصورۃ العضویۃ ہی الغاذیۃ
فالہاضمۃ ہی الغاذیۃ وقد اعترف الشیخ بان المحرک یجب ان یکون ہو الموصل
حیث قال محال ان یکون الواصل الی حد ما واصلا بلا علۃ موجودۃ موصلۃ ومحال
ان یکون ہذہ العلۃ غیر التی ازالت عن المستقر الاول واجیب عنہ بان شان المحرک
بالنسبۃ الی الحرکۃ الفعل وبالقیاس الی الغایۃ الاعداد والمعد من حیث انہ معد لا یکون
فاعلا ورد بان ما یحرک شیئا الی شی یکون المتوجہ الیہ غایۃ للمتحرک والمعنی بکونہ غایۃ ان
المقصود الاصلی ہو فعل ذلک الشی وکلام الشیخ یقتضی ان یکون المنزل عن الصورۃ الدمویۃ
والموصل الی الصورۃ العضویۃ واحدا واجیب عنہ بان ما یحرک الیہ المحرک قد یکون من
حدود ما فیہ الحرکۃ وحینئذ یکون ما یحرک الیہ المحرک فعلا باعتبار وغایۃ باعتبار وقد یکون
صورۃ مخالفۃ بالذات لحدود ما فیہ الحرکۃ کالصورۃ العضویۃ فیما نحن فیہ فیکون غایۃ
لفعل المحرک ویکون ہو معدا لہا ویکون ہناک فاعل آخر لفعل تلک الغایۃ وما ذکرہ
الشیخ لا ینافی ذلک فکل حرکۃ وفعل لا ینفک عن فاعلہ القریب ویکون ہو معدا

قولہ انا ندعی الخ واجیب عنہ بمنع صغری القیاس وہی قولہ ان الہاضمۃ محرکۃ للغذاء من
الصورۃ الغذائیۃ الی الصورۃ العضویۃ بان الہاضمۃ التی تحرک الغذاء فی الکیف ہی الہاضمۃ
المعدیۃ والتی تحرک الغذاء فی الجوہر ہی الہاضمۃ الکبدیۃ وہما لا تحرکان الغذاء
الی الصورۃ العضویۃ بل الی الکیلوس والدم وہما غیر شبیہین بالصورۃ العضویۃ

بالنسبة الى حصول غاية ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر سوى المحرك فالهاضمة
فاعلة تفعل الاحالة والهضم وتجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاءً
بالفعل وتحصل الصورة العضوية بالفعل وهذا الكلام غير مقنع لان الشيخ حكم بان الميل المحرك
الى غاية هو الموصل الى تلك الغاية فهو ما دام محركا معدّ لتلك الغاية وبعد انقطاع التحريك
فاعل لها فهو معدّ وفاعل باعتبارين فمقتضى كلامه ان يكون محرك الغذاء من الصور
الغذائية الى الصور العضوية معدًا لحصول الصورة العضوية ما دام محركا وفاعلًا لها بعد انقطاع
التحريك فالمعد من حيث انه معدّ لا يكون فاعلًا لكن ذات الفاعل والمعد واحدة وهي
باعتبار معدّة وباعتبار آخر فاعلة ولا فرق في هذا الحكم بين ما اذا كان ما يحرك اليه المحرك
من حدود ما فيه الحركة وبين ما اذا كان صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة فان الماء
مثلًا اذا كان متسخنًا بالنار ثم زال القاسر فتحرك بميله الطبعي الى البرودة الطبعية فمحركه اليها
هو ميله الطبعي وهو الموصل له الى البرودة المخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة لان مراتب الكيفيات
متخالفة بالذات عندهم فعلى مقتضى هذا الاصل يكون الهاضمة من حيث انها محركة للغذاء
فاعلة للاحالة والهضم وتجعل المادة غذاءً بالقوة ومعدة للصورة العضوية ومن حيث انها
موصلة الى الصورة العضوية فاعلة للصورة العضوية محصلة لها بالفعل من دون حاجة الى قوة
اخرى الخامس ان المراد بالقوة ههنا المعدة لا الفاعلة لان المفيض هو واهب الصور ولا شك
ان الهاضمة لتسخنها ونضجها يفيد المادة زيادة استعداد وقبول الصورة العضوية وذلك الاستعداد مراتب في الشدة والضعف
وليس بعض المراتب بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها

قوله والقابل لم يمنع قوله ليس بعض المراتب الخ بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض الخ وغايته نافي الثبات
انه لا علم لنا بالاولوية ولا يلزم من عدم العلم بها عدمها بل الاولوية ثابتة لان نسبة المراتب التي لا تشبه فيها
الى الهاضمة واجبة ونسبة المراتب التي فيها تشبه اليها ممتنعة لانها تحيل بلا تشبه ١٢ من شرح القانون للعلامة الآملي

جمیع مراتب ذلک الاستعداد ومن جملتها مایعد لفیضان الصورة العضویة عن واهب الصور
العضویة وتتم فعل التغذیة فلا فرق بین الهاضمة والغاذیة السادس انا لانسلم ان النامیة
غیر الغاذیة لم لایجوز ان یکون هناک قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فیحصل
برهته من الغذاء مایزید علی قدر ما تحلل فیزید فی الاعضاء الاصلیة وذلک فی سن النمو
ای الی قریب من ثلثین سنة فی الانسان ثم یتطرق الیها شئ من الضعف فیحصل
منه مایساویه وذلک فی سن الوقوف ای الی قریب من الاربعین فی الانسان ثم
تزاید ضعفها فلا یقوی علی تحصیل مایساوی المتحلل وذلک فی سن الانحطاط الخفی الذی لایتبین
ای الی قریب من الستین وفی سن الانحطاط الظاهری الذی هو مابعده الی آخر
العمر السابع انا لانسلم ان الغاذیة مجموع قوی ثلث کما ذکرتم غایة الامر ان فعلها
لایتم الا بافعال ثلثة ولا یلزم من ذلک ان یکون هناک ثلث قوی لان
تحصیل الاخلاط انما هو فعل هاضمة الکبد والالصاق فعل جاذبة العضو
فلم یبق الا فعل التشبیه فیجوز ان یکون له قوة واحدة هی الغاذیة بل نقول
لاحاجة للتشبیه ایضا الی قوة اخری اذ یجوز ان یکون تحصیل الجوهر التشبیه
بالمغتذی فعل هاضمة العضو کما جاز ان یکون تحصیل جوهر الخلط فعل هاضمة الکبد
الثامن انا لانسلم ان القوة المولدة للمنی قوة غیر هاضمة الانثیین بل یجوز ان یکون
مولدة المنی هی هاضمة الانثیین لاغیر کما ان مولدة اللبن هی هاضمة الثدیین
لاغیر التاسع ان قولهم القوة المولدة بالحقیقة قوتان احدهما المحصلة والاخری

قوله برهته الخ برهه بالضم والفتح مدتے دراز از روزگار ۱۲ صراح قوله لایتم الخ
ولذا قال الشیخ فی کلیات القانون والغاذیة تتم فعلها بافعال حزبیة ثلثة
قوله ولا یلزم الخ ای تحصیل الخلط والالصاق والتشبیه ۱۲

المفصلة ممنوع لان المنى عند بقراط ومتابعيه يخرج عن كل البدن فيخرج من اللحم
جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وهكذا من جميع الاعضاء فاجزاؤه غير متشابهة
لاختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها فلا حاجة الى قوة تهيئ كل جزء من المنى الحاصل
في الرحم لعضو خاص وانما يحتاج اليها لو كان المنى متشابه الاجزاء حتى يكون تلك القوة
مخصصة لبعض اجزائه بالعظمية ولبعضها بالعصبية دفعا للترجيح بلا مرجح بل على تقدير
كون المنى متشابه الاجزاء لا يعين تلك القوة شيئا لان اعداد تلك القوة جزء من
تلك الاجزاء المتشابهة العظمية وجزء آخر منها للعصبية ترجيح بلا مرجح فان قلتم بان
هذا الاختلاف بين استعدادات تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم قلنا
فلا حاجة الى تلك القوة اذ الحاجة اليها انما كانت لدفع الترجيح بلا مرجح وقد اندفع
باختلاف استعدادات تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم العاشر انهم
يزعمون ان القوة المولدة والقوة المصورة قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد
حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول بتناد صور الاعضاء الى المصورة قول
بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل ايا ها وهو صريح البطلان

اى الآلة ١٢

قوله عند بقراط الخ اشارة الى خلاف وقع من القدماء في امر المنى من انه متشابه الاجزاء
او متشابه الامتزاج فذهب ارسطو واتباعه الى انه متشابه الاجزاء لانه لا ينفصل من الانثيين
نقطة وكل جزء محسوس منه يشارك في الاسم والحد وذكر بقراط وشيعته انه ليس متشابه الاجزاء
لانه لا يخرج من كل البدن والخارج من العظم شبيه به ومن اللحم شبيه به وعلى هذا حقيقة كل جزء
مغايرة لآخر لاختلاف الاعضاء التي يخرج هذه الاجزاء منها وحينئذ لا يكون متشابه الاجزاء
بل متشابه الامتزاج لان الجزئين المعينين من تلك الاجزاء مع انهما في نفس الامر متميز بعضهما من بعض ١٢
من شرح القانون الآملي قوله من غير مستعمل الخ فان المنشار مثلا لا يمكن ان يقطع الخشب من غير استعمال النجار

واجیب عنہ تارۃ باترکاب قدم النفس وتارۃ بان المصورۃ من آلات النفس النباتیۃ للمولود المغایرۃ بالذات لنفسہ الحیوانیۃ والانسانیۃ الحادثۃ بعد تمام صور الاعضاء وتارۃ بانہا من قوی النفس الناطقۃ للآم قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ان نفس الابوین تجمع بالقوۃ الجاذبۃ اجزاء اغذائیۃ ثم تجعلہا اخلاطا وتفرز منہا بالقوۃ المولدۃ مادۃ المنی وتجعلہا مستعدۃ لقبول قوۃ من شانہا اعداد المادۃ لتصویر ورتہا انسانا (افراز جلد اکردن ۱۲) فتصیر تلک القوۃ منیا وتلک القوۃ تکون حافظۃ لمزاج المنی کالصورۃ المعدنیۃ ثم ان المنی تزاید کما لا فی الرحم بحسب استعدادات تکتسبہا ہناک الی ان یصیر مستعدا لقبول نفس اکمل تصدر عنہا مع حفظ المادۃ الافعال والنباتیۃ فیجذب الغذاء ویضیفہ الی تلک المادۃ فینمیہا ویکامل المادۃ بتربیتہا ایاہا فتصیر تلک الصورۃ مصدرا مع ما کان یصدر عنہا لہذا الافاعیل وہکذا الی ان تصیر مستعدۃ لقبول نفس اکمل منہا تصدر عنہا مع جمیع ما تقدم الافعال الحیوانیۃ ایضا فتصدر عنہا تلک الافعال فتتم البدن ویتکامل الی ان یصیر مستعدا لقبول نفس ناطقۃ تصدر عنہا مع جمیع ما تقدم النطق ویبقی مدبرۃ الی ان یحل الاجل انتہی وہذا الکلام فی غایۃ المتانۃ وحاصلہ ان حافظ الصورۃ المنویۃ ومزاج المنی ہی القوۃ المولدۃ (حاصل قوۃ ولادت ۱۲) فی الابوین وان اول ما تقتضی علی النطفۃ بعد خلعہا الصورۃ المنویۃ النفس النباتیۃ ثم النفس الحیوانیۃ ثم النفس الانسانیۃ فالقوۃ المولدۃ من آلات نفس الابوین واما القوۃ المصورۃ فہی باطلۃ عند المحقق الطوسی فاما ان مبنی کلامہ علی تقیہا کما ہو مذہبہ فلا اشکال بہا واما ان مبنی علی مذہب الفلاسفۃ القائلین بالقوۃ المصورۃ فیکون القوۃ المصورۃ علی ما صورہ آلۃ للنفس النباتیۃ الفائضۃ علی النطفۃ قبل فیضان النفس الحیوانیۃ علیہا الحادی عشر ان المحققین ومنہم المحقق الطوسی انکروا وجود القوۃ المصورۃ واستدلوا علیہ بوجہین الاول ان الافعال التی ینسبونہا الی القوۃ المصورۃ مرکبۃ وتلک القوۃ واحدۃ بسیطۃ فکیف تصدر تلک الافاعیل المرکبۃ

قولہ فکیف تصدر تلک الافاعیل المرکبۃ المختلفۃ عنہا الخ مع اتفاقہم علی ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد

المختلفة عنها وا عجب تارة يمنع لبساطة تلك القوة وتارة باستناد اختلاف الافعال الى
استعدادات المادة الثانى ان هذا التقدير الانيق والرصيف الرشيق الذى تحيرت
العقول والافهام وتاهت المدارك والاحلام فى ادراك المنافع والمصالح المودعة
فيه وكلت الانظار وانبصار دون التامل فى بيادية فضلا عن الوصول الى غاياته
وقد بلغ ما استنبطها عقولهم الضعيفة وستخرجها مدار كهم السخيفة مع عجزها عن درك الحقائق وسيل الدقائق
من المنافع المودعة فى خلقة الانسان وانشائه والحكم المبدعة فى اعضائه خمسة آلاف مذكورة
فى علم التشريح مع ان ما علم منها اقل قليل مما لم يعلم بكثير فكيف يجوز من له مسكة وفهم صدور
مثل هذا التصوير المشتمل على الحكم البديعة الدقيقة والمصالح العظيمة الانيقة والصور العجيبة
الرائقة والاشكال الحسنة المعجبة الفائقة الشائقة والنقوش المتناسبة الموتلفة والالوان
المتفننة المختلفة عن قوة عديمة الشعور وان فرض كونها مركبة وكون المواد مختلفة الاستعدادات
وهذا حق لا محيد عنه الثانى عشر ان الامام حجة الاسلام رضى الله عنه انكر القوى مطلقا

قوله الانيق الخ الانيق الحسن المعجب والرصيف محكم الرضين والرشيق الحسن اللطيف يقال جمل
رشيق اى حسن القد لطيفه هكذا فى الصراح قوله وتاهت الخ تاهت اى تحيرت من تاه تيها
بالكسر والفتح رفتن بهر جاى سرگردان قوله وكلت الانظار الخ كلال كلالة ماندة شدن ١٢ صراح قوله
السخيفة الخ سخفة تنكى ولاغرى از كرتنكى سخف بالضم سكى عقل سخيف كم عقل ١٢ صراح قوله خمسة آلاف
الخ مفعول لقوله وقد بلغ اى قد بلغ ما استنبطها عقولهم من المنافع والحكم خمسة آلاف قوله فكيف يجوز
الخ خبر لقوله ان هذا يعنى ان هذا التصوير الانيق الذى تحيرت العقول فى ادراك منافعه
كيف يجوز من له عقل صدور مثله عن قوة عديمة الشعور واما دخول الفاء على خبر ان فكثير اما وقع
فى كلامهم وقد جائز فى كلامه عز وجل وما ذهب بعض النحاة الى عدم جوازه فضعيف قوله الشائقة الخ
الشائقة آرزو مند گرداننده فان الشائق هو المعشوق والعاشق هو المشوق وما اشتهر اطلاق الشائق على العاشق فغير

وبانع فی الانکار واسند الافاعیل المنسوبۃ الیہا الی الملائکۃ الموکلۃ بہا فہی تفعلہا بالشعور
والاختیار وہو الحق فان اسناد الافاعیل العجیبۃ المحکمۃ الموثقۃ المودعۃ فی النباتات البدیعۃ
الشعور الی القوی سفیہ عظیم وکذا تجویز ان یکون فاعل البدن واجزائہ واعضاء ہو النفس الحیوانیۃ
او الانسانیۃ او قوۃ من قواہا جہل وضلال مبین اما القوی فلما عرفت من عدم شعورہا
وامتناع صدور الحکم المحکمۃ عنہا واما النفس فاولا لان حدوثہا عندہم متاخر عن حدوث
البدن وثانیا لان النفس الانسانیۃ عند کمال علومہا وبلوغہا غایات الادراکات
لا یعلم کیفیۃ الاعضاء ومقادیرہا واوضاعہا وکیفیات حرکاتہا واغتذائہا وفصولہا انتہای وصحتہا وامراضہا
واجزائہا واعراضہا الا اقل قلیل بعد ممارسۃ علم التشریح وغیرہ علی سبیل الظن والتخمین
لا بالجزم والیقین فکیف تظن انہا عالمۃ بتفاصیلہا فی بدو تکونہا حتی تراعی الحکم والمصالح
المودعۃ فیہا وثالثا لان عند اکتمال قوتہا لا تقدر علی تصییر صفۃ من صفات البدن
فضلا عن ابتداء حدوثہا وشذوذ ضعفہا کیف تقدر علی تصییر ہذہ الصفات البدیعۃ فیہ
فاذن فاعل البدن وصانعہ ومودع الحکم فیہ وفی اعضائہ عالم خبیر حکیم قدیر خلق فاجاد
واودع الحکم کما اراد وہو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء ولا یلزم من ذلک ان
لا یکون فی الابدان واجزائہا جذب وحرارۃ طابخۃ منضجۃ ودفع والصاق فان کل ذلک
مما ابدعہ واودعہ الحکیم الخلاق القدیر المختار علی الاطلاق ولیس فی ما سواہ من مخلوقاتہ العلویۃ
والسفلیۃ تاثیر بالحقیقۃ وانکار ہناک تسبب عادی بجریان عادتہ المقتضیۃ للحکمۃ المحکمۃ
للمصلحۃ وقد یخلق الفعال القدیر سبحانہ ابدع مما خلق فی العادۃ بخرق العادات
کرامۃ لمن خصہ من عبادہ بالسعادات ہذا ہو التحقیق وہو سبحانہ ولی العصمۃ والتوفیق

قولہ فاجاد الخ من اجاد الشیء فجاد یعنی نیکو آورد قولہ بالحقیقۃ الخ واما المؤثر بالحقیقۃ ہو اللہ المتعال
القدیر الفعال وانتساب التاثیر الی غیرہ من مخلوقاتہ العلویۃ والسفلیۃ علی التسبب العادی مجاز

فصل فی الحیوان وھو المرکب المزاجی المختص بالنفس الحیوانیۃ وھی کمال اول لجسم طبعی آلی من حیث یحس ویتحرک بالارادۃ وھذہ الحیثیۃ متضمنۃ للتغذیۃ والتنمیۃ والتولید لکونھا آلیۃ من حیث یحس ویتحرک بالارادۃ مستلزم لکونھا آلیۃ من حیث تتغذی وتنمو ویولد وھذا القید احتراز عن النفس النباتیۃ والانسانیۃ فان الاولی آلیۃ من حیث تتغذی وتنمو ویولد لا من حیث یحس ویتحرک بالارادۃ والثانیۃ آلیۃ من حیث تدرک الکلیات وتستنبط بالرای لا من حیث یدرک الجزئیات ویتحرک بالارادۃ وقد عرفت شرح الفاظ التعریف فنذکر ما للنفس الحیوانیۃ من ھذہ الحیثیۃ فنقول ان احدھا قوۃ مدرکۃ والاخری قوۃ محرکۃ والاولی اما ظاھرۃ او باطنۃ وکل منھما خمسۃ مشاعر

قولہ من حیث یدرک الجزئیات الخ وتتحرک بالارادۃ فانھا شان النفس الحیوانیۃ علی الاطلاق **قولہ** قوۃ مدرکۃ الخ یعنی ان لھا تکمیل الادراک سواء کانت مدرکۃ کالحس المشترک والوھم فالاول یدرک الصور والثانی یدرک المعانی او معینۃ فی الادراک کالخیال فانہ یحفظ الصور والحافظۃ فانھا تحفظ المعانی والمتخیلۃ فانھا تتصرف فی المدرکات وتسمی متصرفۃ ایضا **قولہ** والاولی اما ظاھرۃ او باطنۃ الخ یعنی ان القوۃ المدرکۃ اما تدرک المحسوسات فی الظاھر او فی الباطن فالمدرکۃ فی الظاھر ھی التی آلاتھا فی ظاھر البدن ومدرکاتھا تتناول فی ظاھر الامر بخلاف الباطنۃ فان مدرکاتھا فی الارواح الحاملۃ للحواس الظاھرۃ وغیرھا وآلاتھا ایضا مختفیۃ عن الحس **۱۲** من شرح الھادی للمجلائی **قولہ** خمسۃ مشاعر الخ ھذا علی رای المحققین من الفلاسفۃ وھو المشھور والا فقد ذھب قوم الی ان المدرکۃ فی الظاھر ثمان ویرون ان قوۃ اللمس قوی اربع فان کل جنس من الملموسات الاربع المتضادۃ یختص بقوۃ علی حدۃ الا انھا لما اجتمعت کلھا فی عضو واحد ظن ان الجمیع قوۃ واحدۃ والذی دعاھم الی ذلک ھو ان اجناس الملموسات متضادۃ فیکون الحاکمۃ بین الحار والبارد غیر الحاکمۃ بین الرطب والیابس والحاکمۃ بین الخشن والاملس غیر الحاکمۃ بین الصلب واللین لما تقرر ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد ولا یلزم ان یکون الکل واحدۃ من ھذہ القوی آلۃ واحدۃ مشترکۃ فیھا کالذوق واللمس فی اللسان والابصار واللمس فی العین

اما الخمسة الظاهرة فادلها البصر وهو قوة موضوعة فی ملتقی عصبتین مجوفتین نابتتین
من مقدم الدماغ تتلاقیان فیکون تجویفهما واحداً ثم تفترقان فتنعطف النابتة یمیناً الی العین
الیمنی والنابتة یساراً الی العین الیسری وذلک الملتقی یسمی المجمع النور والمذاهب المأثورة
عن الحکماء فی الابصار ثلثة الاول مذهب الطبعیین وهو ان الابصار بانطباع شبح المرئی
فی جزء من الرطوبة الجلیدیة الشفیة کما یطبع فی المرآة ما یحاذیها
بواسطة الهواء المشف وذلک الجزء من الجلیدیة زاویة مخروط قاعدته سطح المرئی والثانی
مذهب الریاضیین وهو انه یخرج جسم شعاعی من العین علی هیئة مخروط راسه عند مرکز
البصر وقاعدته عند سطح المبصر فمنهم من قال ان ذلک المخروط مصمت ومنهم من قال انه مجوف
من العین اجسام دقاق اطرافها مجتمعة عند مرکز البصر وتمتد تلک الاجسام متفرقة الی المبصر
فما انطبق علیه من المبصر اطرافها ادرکه البصر وما کان بین اطرافها لم یدرکه البصر ولذا یخفی
عن البصر الاجزاء التی فی غایة الصغر والمسام التی فی غایة الدقة فی سطوح المبصرات

وذهب الاطباء الی ان الحواس الباطنة ثلثة متخیلة ومتفکرة متذکرة من کلیات الثانی الی قوله
نابتتین الخ نبت رستن گیاه من نصر قوله من مقدم الدماغ الخ ثبت احدهما من یمین مقدم الدماغ
وتیاسر الاخری من یسارة وتیامن ثم تلیضان النفسی قوله ثلثة الخ الا ان الجمیع علی ان الادراک
انما یکون عند التقاء العصبتین واما قیل وذلک بعده فروح موجود لا مدرک والادرکنا الشیء الواحد شیئین
الی قوله الطبعیین الخ وافقهم ارسطو واتباعه کالشیخ الرئیس قوله وهو ان الابصار الخ ای بانتقاش
صورة المبصر قوله شبح المرئی الخ بفتحتین وبالفتح کالبدا صراح قوله الرطوبة الجلیدیة الخ اعلم ان العین
مرکبة من سبع طبقات وثلث رطوبات وهی الطبقة الصلبیة والمشیمیة والشبکیة والرطوبة الزجاجیة
والرطوبة الجلیدیة والطبقة العنکبوتیة والرطوبة البیضیة والطبقة الغینیة والقرنیة والملتحمة قوله المشف
الخ ای بغیر ما وراءه من المستشف لنظر ما وراءه قوله عند مرکز الخ وهو التجویف الذی فی الخفی قوله المخروط الخ صورة

ومنهم من قال انه يخرج من العين جسم كانه خط واحد شعاعي مستقيم منتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من احد طرفي الطول الى الطرف الآخر ومن احد طرفي العرض الى الطرف الآخر والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بحضور المبصر عند الباصرة فحصول للنفس علم حضوري بالمبصر بنفس حضوره فالاولون القائلون بان الابصار بانطباع الشبح في الجليدية يزعمون انه لا يكفي في الابصار مجرد الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تاوي الصورة الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك بمعنى ان انطباع الصورة في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على مجمع النور وهو معد لفيضان مثلها على الحس المشترك

قوله شعاعي الخ قال الامام مرادهم اي مراد اصحاب المذاهب الثلثة القائلين بخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه المقابل للناظر من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروطيتهم راسه عند الناظر لكنهم سموا حدوث هذا الشعاع بخروج الشعاع من العين مجازا فلا يرد ان الشعاع اما عرض فلا ينتقل او جسم فلا يخرج من الثقبة ما يخرق الافلاك ويحيط بنصف العالم واذا انطبق العين يعدم ويحدث مثله مرة اخرى بعد الفتح وان حركته ليست ارادية وهو ظاهر ولا طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ حيث لا طبع لا قسر ان هبوب الرياح يوجب تشويشه فكيف لا يرى غير المقابل ولكنك سوف تعلم ان هذا التاويل لا يعين شيئا على ما سياتي من كلام الاستاذ العلامة قدس سره **قوله** ثم يتحرك الخ اذا لو لم يتحرك لم ير شيء بكماله الا النقطة منه **قوله** ان انطباع الصورة الخ قال الامام ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا لفيضان صورته على الجليدية ولا يكفي للبشر معرفة ذلك مفصلا ثم انطباعها في الجليدية يعد لفيضان الصورة على ملتقى العصبتين وفيضانها عليه يعد لفيضانها على الحس المشترك وعند ذلك سيتاثر الحاسة بها فاذا تاثرت تنبهت النفس واحست بالمرئي الموجود في الخارج على ما هو عليه في جهته مجتمعا وبعده فلذلك الصور آلة للابصار لا انها مبصرة

ولم يريد وان الصورة المنطبعة في الجليدية تنتقل منها الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك فان الصورة عرض ومن المستحيل انتقال العرض من محله واستدلوا عليه بوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بتحديق النظر مدة ثم غمض عينيه يجد من نفسه كانه ينظر اليها فيبقى صورتها في العين مدة وكذا من بالغ في النظر في الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه يجد صورة الخضرة منطبعة في عينيه واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يدرك ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها فيها زمانا ورد اولا بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة واجيب بانه فرق بين التخيل والمشاهدة فالتخيل هو الارتسام في الخيال بخلاف المشاهدة والحالة التي يجدها المحدق في الشمس والخضرة بعد الاغماض حالة المشاهدة لا حالة التخيل فلا سماع لان يقال ان تلك الحالة لبقاء صورتها في الخيال وانت تعلم ان المشاهدة مشروطة بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب ولا كذلك في صورة الاغماض فلعله يكون تلك الحالة حالة المشاهدة غير مستقيم بل الحق ان تلك حالة التخيل وانما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤية ما بهر العين وثانيا بان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي وسيأتي تحقيق القول في ذلك الثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا مستدلا لا يرى كما هو واذا بعد يرى اصغر مما هو عليه وكذا تزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم لا يرى وما ذلك

قوله بتحديق الخ التحديق شدة النظر ۱۲ قاموس **قوله** باقية في الخيال لا في الباصرة الخ لان خزانة الصور المحسوسة انما هي الخيال لا الباصرة **قوله** بما بهر العين الخ بهر القمر كمنع غلب ضوءه ضوء الكواكب كذا في القاموس بما بهر العين اي ما غلبه ورآه العين **قوله** باقية في الحس المشترك الخ لانه يدرك الصور بحصولها فيه فتبقى الصور فيه لقرب العهد بادراكها ۱۲ ۱۲ ۱۲

الالان صورة المرئی یطبع فی جزء الجلیدیة ویحیط به زاویة مخروط متوهم لاوجود له راسه
مرکز الجلیدیة وقاعدیة سطح المرئی فکلما کان قاعدیة اقرب کان ساقا المخروط اقصر وزاویة
اعظم فیرتسم المرئی فی زاویة اعظم فلا یری اصغر وکلما کان القاعدة وهی سطح المرئی ابعد کان
ساقاه اطول وزاویة اصغر فیرتسم المرئی فی زاویة اصغر فیری اصغر واذا انحنی الزاویة لغایة
البعد لا یری ومعلوم ان هذا السبب انما یستقیم اذا جعلنا الزاویة موضعا للابصار واما اذا جعلنا
القاعدة موضعا له فیجب ان یری کما هو سواء خرج عن زاویة ضیقة او غیر ضیقة وردا ولا بان
القائلین بخروج الشعاع ایضا یدعون ان صغر المرئی وعظمه تابعان لصغر زاویة مخروط الشعاع
وعظمها فلا اختصاص لهذا بمذهبکم وثانیا بانکم تجوزون انطباع شبح الکبیر فی الصغیر فلا یکون
صغر الزاویة سببا لصغر المرئی عندکم الثالث ان للابصار اسوة بسائر الاحساسات فکما ان (الوجه الثالث ۱۲)
الاحساس بسائر الحواس لیس بخروج شیء منها واتصاله بالمحسوس بل بان المحسوس یاتیها فکذا
الابصار لا یکون بخروج شیء منه بل لان صورة المبصر تاتیه وتنطبع فیه وردّ بانه قیاس بلا جامع
الرابع ان العین جسم صقیل نورانی وکل جسم صقیل نورانی اذا قابله کثیف ملون انطبع فیه شبحه اما الکبری (الوجه الرابع ۱۲)
فظاهرة واما الصغری فلان المنسبة من النوم اذا حک عینه کالمرآة شاهد فی الظلمة نورا وذلک لالاستلاء العین
فی تلک الوقت من النور وایضا لولا انصباب النور من الدماغ الی العین لم یکن فائدة فی تجویف العصبتین شارقا ۱۲

قوله زاویة مخروط الخ زاویه یعنی گوشه مخروط جسمیکه بشکل گزریک سر آن سطح بریک سر آن باریک باشد
غ قوله اسوة الخ الاسوة بالکسر والضم القدوة کذا فی القاموس وفی الصراح بالضم والکسر پیشوا
ورهنمات قوله صقیل الخ صقله جلاه فهو مصقول وصقیل ۱۲ قاموس قوله العصبتین الخ
ان العصبتین الآتیتین الی العینین مجوفتان کالانبوبتین الاسطوانتین المتساویتین
جمادیة التجویف فیهما عظیم واسع لیس من الروح مقدارا یکفی لتادیة الاشباح المنطبعة
فی الجلیدیة وموضع التقاطع الصلیبی بینهما هو موضع قوة البصر کما عرفت سابقا +

وردّ بانه لو تم فانما يدل على انطباع الاشباح في الباصرة لا على ان الابصار انما هو بسبب الانطباع الخامس ان المبصرين يرون صوراً لا وجود لها في الخارج ولا بدّ لما يُرى موجوده فهي موجودة في البصر وردّ بان هذه من قبيل الرويا والكلام في الرؤية ووجود تلك الصورة في الخيال لا في البصر واستدل لقائة الانطباع على بطلانه اولا بان الجسم لا ينطبع فيه ما هو اكبر منه مقداراً فلو كان الابصار بالانطباع لزم ان لا يبصر الا مقدار خطة سواد العين الذي فيه انسانها واللازم صحيح البطلان لانا نبصر نصف كرة العالم اجيب عنه بان المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه وثانيا بانه لو كان الابصار بانطباع شبح المرئي في الجليدية لكان المرئي بالحقيقة ذلك الشبح فيمتنع الحكم من المبصر على العظيم بالعظم لان الشبح ليس عظيما وما هو عظيم ليس مبصراً وامتنع ان تدرك بعد الشيء عناً وان لا نبصره حيث هو ولزم ان لا نفرق عند الابصار بين الكبير والصغير لان شبحهما المرتسمين في الباصرة متساويان واللوازم كلها صريحة البطلان اجيب عنه بان شبح المرئي اذا ارتسم في العين وتاثرت الباصرة تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على ما هو عليه من العظم والصغر والقرب والبعد فذلك الشبح آلة للابصار لا انه مبصر بل المبصر هو الموجود في الخارج وحصول شبحه في الباصرة شرط للابصار وثالثا بانه لو كان الابصار بانطباع الشبح في الجليدية وفي مجمع النور وكان السبب في كون المرئي واحدا مع تعدد شبحه في الجليديتين تأدي الصورتين منهما

قوله ان المبرورين الخ مبرور آنكه زردي برود غالب باشد كذا في الصراح وهو مشتق من المرة بمعنى الخلط الصفراء يعني ان اصحاب المرار يرون اشكالا مشرقة حمراء وما ذلك الا بانطباعها في الجليدية **قوله** الرويا الخ بالضم على فعلى بلا تنوين خواب كه ديده شود **قوله** فيمتنع الحكم الخ ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وهو لم يدرك بعد **قوله** بعد الشيء عناً الخ لان المرئي حينئذ بالحقيقة هو الشبح وهو غير بعيد عنا

الی ملتقی العصبتین دفعۃ واحدۃ وارتسام صورۃ واحدۃ فیہ لاجل ذلک وکان السبب
فی ان یری الشیٔ الواحد متعددا عروض ان لا یتادی الصورتان من الجلیدیتین
الی ملتقی العصبتین دفعۃ واحدۃ لاعوجاج عارض فی احدی العصبتین حتی یرتسم
فی مجمع النور صورۃ ثم صورۃ فیری الشی لاجل ذلک متعددا کما زعمتم لزم ان یکون
عروض الحول لاکثر الناس اکثریا لان الروح الدماغی لطیف فمن الممتنع بقاؤہ فی
ملتقی العصبتین سحبیت ولا یتقدم ولا یتاخر واذا جاز التقدم والتاخر علیہ فاذا
جاوز الملتقی لم یتحد الصورتان فیکون الحول اکثریا والجواب ان ہذا انما یتوجہ لو قیل ان
حامل القوۃ الباصرۃ ہو الروح الدماغی فی مجمع النور ولم لا یجوز ان یکون حاملہا
ہو العصب لا الروح ولو سلم ان حاملہا الروح فلم لا یجوز ان یکون حصول الروح
فی خصوص الملتقی شرطا فی الابصار وراتبا بانہ لو کان الامر کذلک لکان السبب فی وحدۃ المرئی
تادی الصورۃ من الجلیدیتین الی مجمع النور دفعۃ واحدۃ والسبب فی تعددہ ای فی رویۃ
الواحد اثنین اعوجاج احدی العصبتین لما امکن ان یری فی حالۃ واحدۃ احد الشیئین واحدا
والآخر اثنین لانہ یستلزم ان یکون ترکیب العصبتین باقیا بحالہ وزائلا معا فی حالۃ واحدۃ وہو لازم

قولہ عروض الحول الخ الحول محرکۃ ظہور البیاض فی مؤخر العین ویکون السواد فی قبل المآق
او اقبال الحدقۃ علی الانف او ذہاب حدقتہا قبل موخرہا او ان تکون العین کانما تنظر الی
الحاجب او ان تمیل الحدقۃ الی اللحاظ کذا فی القاموس والمذکور فی شرح المؤخر للفاضل
السدیدی ان زوال العین الی فوق وسفل ہو الذی یری الشی الواحد شیئین واما الی الجانبین
فلا یضر ضررا یعتدبہ **قولہ** بقاؤہ الخ فانہ ینفذ ویتحلل سریعا اللطافتہ **قولہ** فی تعددہ
الخ ای تعدد المرئی الواحد عند الباصرۃ وتفسیر الاستاذ العلامۃ قدس سرہ یشیر الی المرجع ضمنا
وفی المعنی صراحۃ **قولہ** والا لازم الخ ای عدم امکان رویۃ احد الشیئین واحدا والآخر اثنین فی حالۃ واحدۃ

نتف لانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثانى على مسافة
ذراع وكان الثانى لايحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر
عليه وقصدناه بالنظر كاتا لانتظر الى غيره فانا نراه واحداً كما هو ونرى الابعد فى
تلك الحالة اثنين واذا نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحداً كما هو
ونرى الاقرب فى تلك الحالة بعينها اثنين واورد عليه بان هذا ليس مختص
الورود على اصحاب الانطباع بل هو وارد على القائلين بخروج الشعاع ايضاً
فانهم قالوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما
خطاً واحداً رئى الشىء الواحد واحداً وان تعدد سهماهما رئى متعدداً ولما ورد عليهم ان
اتحاد سهمى المخروطين غير ممكن قالوا ان وقع السهمان على موقع واحد من الم
رئى واحداً وان تعدد موقع السهمين رئى متعدداً ففى الصورة المذكورة لايمكن
ان يقال يكون السهمين او موقعهما متحدا ومتعدداً معاً فى حالة واحدة فهذا
الاشكال مشترك الورود على اصحاب الانطباع واصحاب الشعاع ويجاب عنه
بان تعدد السهمين او تعدد موقعيهما مع الواحدة فى حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة
الى مرئيين وانما يمتنع بالنسبة الى مرئى واحد واما استقامة العصبتين واعوجاجهما
فى حالة واحدة ممتنع قطعاً ولو بالنسبة الى مرئيين فلا اشكال على اصحاب الشعاع
بخلاف اصحاب الانطباع والحق انه لاسبيل الى انكار حصول الصورة فى الباصرة
على تقدير القول بالوجود الذهنى واما ان الابصار مجرد انطباع الصورة فى
الباصرة فلا يساعدهم الدليل عليه بل لايستقيم كما ستعرف واستدل الرياضيون

قوله فانا نراه واحداً الخ هذا كله فى الاحوال فانه اذا يجمع النظر الى شئ واحد يراه واحداً كما هو
وفى ما سواه يرى الواحد اثنين اذا كان ميلان جليديته الى فوق لو اسفل كما يظهر من السيدى

على مذهبهم بوجوه الاول ان الانسان اذا ابصر وجهه فى المرآة فلا يخلو اما ان يكون لاجل انعكاس الشعاع من المرآة الى المبصر فهو المطلوب فان الابصار يكون بخروج الشعاع وقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة ينعكس منه الى شئ آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر فى علم المناظر فاذا وقع صقيل فى مقابلة الرائى انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة فى المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة فى عمقها واما ان يكون لاجل انطباع صورة الرائى فى المرآة وانطباع صورة اخرى من تلك الصورة فى عين الرائى فذلك باطل اما اولا فلان صورة الوجه لو انطبعت فى المرآة لانطبعت فى موضع معين منه فيلزم

قوله الاول ان الانسان الخ حاصله ان الانسان اذا رأى فى المرآة وجهه فاما ان يكون لانعكاس الشعاع الخارج من البصر لصقالتها الى الوجه اولانطباع صورة الرائى فى المرآة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة فى العين لا سبيل الى الثانى كما فصله الاستاذ العلامة قدس سره فتعين المطلوب اعترض عليه بان الانطباع وخروج الشعاع ليسا على طرفى نقيض حتى يمتنع فسادهما معا ولا يجب ايضا ان يكون سبب فى كل شئ معلوما لنا على التفصيل فلم لا يجوز ان يكون كون الصقيل بحيث يكون نسبته الى المرئى كنسبة العين الى الصقيل مقتضيا لحصول الاحساس بذلك المرئى وان لم نعرف لذلك علة مفصلة قوله فيلزم ان لا ينتقل الخ كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه يلزم ذلك اللون موضعا من الجدار ولا ينتقل بانتقال الرائى من مكان الى مكان ١٢ +

ان لا ینتقل من ذلک الموضع مع انتقال الرائی والواقع خلاف ذلک واما ثانیا فلانه
لو انطبعت صورة فی المرآة لانطبعت اما فی سطحها کالنقوش المنقوشة فی ظاهرها
وهو صریح البطلان لانا نری الصورة المرئیة فی المرآة غائرة فیها بحیث یقرب ممن
یقرب منها ویبعد عمن یبعد عنها واما فی عمقها وهو ایضا باطل (فروشونده پنهان) لیس للمرآة ذلک
العمق ولانه لا یمکن ان یری الصورة المنطبعة فی عمقها الکثافة جرمها واما ثالثا فلانا نری
صور الجبال العظیمة فی المرآة مع ان انطباع العظیم فی الصغیر محال واجیب عنه باختیار الشق
الثانی والقول بان صورة الوجه انما تنطبع فی المرآة فی موضع منها له وضع خاص
بالنسبة الی الوجه والموضع الذی له هذا الوضع بالنسبة الی الوجه منتقل بانتقال الرائی
وان المرئی لیس هی الصورة المنطبعة فی سطح المرآة بل ذو الصورة وانما هی آلة
(جواب عن الوجه الثانی ۱۲)
لابصاره فهی منطبعة فی سطحها ومایری هو ذو الصورة لانفسها فان المحال انطباع العظیم
(جواب عن الوجه الثالث ۱۲)
فی الصغیر لا انطباع صورة العظیم فیه الثانی ان من قل شعاع بصره ولطف کان
(الوجه الثانی للاثنین ۱۲)
ادراکه للقریب اصح لتفرق الشعاع فی البعید ومن کثر شعاع بصره وغلظ کان
ادراکه للبعید اصح لان الحرکة فی المسافة البعیدة تفید الشعاع رقة وصفاء ولو کان
الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثالث ان الاجهر یبصر لیلا لا نهارا (روز کور ۱۲) والاعشی بالعکس ۱۲

قوله والواقع خلاف ذلک الخ فانا نری صورة الشجر مثلا فی الماء او المرآة تنتقل من مکانها فی الماء او المرآة بتحرک الرائی
قوله باختیار الشق الخ ای انطباع صورة الرائی فی المرآة وانطباع صورة اخری من تلک الصورة
فی عین الرائی قوله بان صورة الوجه الخ جواب عن الوجه الاول من وجوه بطلان الشق الثانی قوله لتفید الشعاع
رقة الخ لان الحرکة تستلزم السخونة والسخونة تستلزم رقة الغلیظ وصفاءه قوله ان الاجهر الخ قال الشیخ الاجهر
هو الذی لا یری نهارا ویبصر لیلا سببه رقة الروح وقلته جدا فیتحلل مع ضوء الشمس ویجتمع فی الظلمة والفضاء هو الذی
یتعال البصر لیلا ویبصر نهارا وسببه کثرة رطوبة من رطوبات العین وغلظها او رطوبة الروح وغلظه ۱۲ من شرح الموجز للفاضل

بالعکس وما ذلک الا لان الاجرم تحلل شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا یبصر ویجمع لیلاً
فیبصر والاعشی لغلظ شعاع بصره لقوی علی الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاءً
والرابع ان الانسان یری فی الظلمة کان نوراً انفصل عن عینه واشرق علی الشخص اذا
اغمض عینه علی السراج یری کان خطوطاً شعاعیة اتصلت بین عینیه وبین السراج
والجواب عن الکل انها لا تدل علی کون الابصار بخروج الشعاع بل علی ان فی العین
نوراً ونحن لا ننکر ان فی آلات الابصار اجساماً مضیئة تسمی بالروح الباصرة تحللها
لرقتها مع ضوء الشمس او غلظها لرطوبة العین فی اللیل یمنع من الابصار الخامس ان مباحث
علم المرایا والمناظر مبنیة علی خروج الشعاع من العین اقول الاجرم فلا یجدی عن القول به
والجواب ان تلک المباحث انما تبتنی علی کون المخروط الشعاعی بین الباصرة والمبصر
وحالاته من الاستقامة والانعکاس والانعطاف من الامور الموهومة من قبیل
الدوائر والقسی والاقطاب الموهومة فی الافلاک المبتنی علیها علم الهیأة لا علی کونها
امورا موجودة فی الخارج واصحاب الانطباع واهل الاشراق ایضاً لا ینکرون
المخروط الشعاعی الوهمی وانما ینکرون وجوده فی الخارج هذا واستدل نفاة
خروج الشعاع علی بطلانه اولاً بانه لو کان الابصار بخروج الشعاع لاختلف الرویة
بهبوب الریاح ورکودها بالتشویش الجسم الشعاعی الخارج من العین هبوبها کما یختلف
السماع بهبوب الریاح ورکودها بالتشویش الهواء الحامل للصوت بهبوب الریاح وثانیاً بانا نعلم

قوله واذا اغمض عینه الخ اغماض چشم فرو خوابانیدن والمراد ههنا اغماض ناقص فان الخطوط الشعاعیة لا یراها
الا من اغمض عینه اغماضاً ناقصاً قوله لاختلاف الرویة بهبوب الریاح ورکودها الخ فیبصر ما تتوجه الیه
الریاح عن مسافة بعیدة لا یعتاد رویته عن مثل تلک المسافة لا یصالها الشعاع الیه ولا یبصر ما تتوجه عنه
ولو کان قریباً بعیداً بل یلزم ان یری الانسان ما لا یقابله ولا یری ما یقابله لا یصالها الشعاع الی الاول وعدم الی الثانی

بالضرورة ان النور الذی یخرج من عین البقة لیستحیل ان یقوی علی ان یحیط بنصف
کرة العالم بل لو انطبقت البقة بل الانسان والفیل باسرها اجساما شعاعیة لما امکن ذلک
وثالثا بان الشعاع ان کان عرضا استحال انتقاله وان کان جسما استحال ان یخرج الافلاک ویصل
الی الکواکب وان خرج من عینا بل من عین البقة جسم ینطبق علی نصف کرة العالم ثم اذا
انطبق الجفن عاد الیها او انعدم ثم اذا انفتحت العین عاد مثله وهکذا دوالیا بعا بان حرکة الشعاع
لیست ارادیة وهو ظاهر ولا طبیعیة والا لکانت الی جهة واحدة ولا قسریة اذ لا قسر حیث لا طبع
وتجویز ان یکون حرکته الی جهة واحدة طبیعیة والی ما عداها من الجهات قسریة وان لم یکن
القائل معلوما ممکا برة لا یستحق ان یصغی الیها وخامسا بانه لو کان الابصار بخروج
الشعاع لوجب ان لا یری الشی الا بعد انقضاء زمان یتحرک فیه الشعاع الی المرئی
وان یری القمر قبل الثوابت بزمان یقطع فیه الشعاع مسافة ما بینهما وکل ذلک باطل بالضرورة
واجیب عن هذه الوجوه بان مراد القائلین بخروج الشعاع ان المرئی اذا قابل شعاع
البصر استعد لان یفیض علی سطحه من المبدء الفیاض شعاع یکون ذلک الشعاع قاعدة
مخروط رأسه عند مرکز البصر ولکنهم توا حدیث الشعاع بسبب مقابلة للعین یخرج الشعاع
عنها الیه مجازا علی قیاس تسمیة حدوث الضوء فیما یقابل الشمس بخروج الضوء عنها الیه
وهذا الجواب لا یغنی شیئا لان الشعاع الحادث الفائض علی سطح المرئی ان کان موجودا

قوله استحالة انتقاله الخ فان العرض یمتنع علیه الحرکة والانتقال **قوله** استحال الخ لما تمنع علیها الخرق
والالتیام **قوله** ثم اذا انطبق الجفن الخ انطباق یوشیدن تو بر تو اصراح طبقه غطاء والجفن غطاء العین
من اعلی واسفل قاموس **قوله** مکابرة الخ وکذا ما قیل من انه یجوز ان یکون حرکته ارادیة
وظهور انتفاء الارادة مسلم بحسب الشهرة دون الیقین مکابرة ماضحة **قوله** وان یری القمر قبل الثوابت الخ لانه
علی الفلک الاول القریب منا والثوابت علی الفلک الثامن البعید منه **قوله** واجیب عن هذا بوجوه الخ المجیب الشارح المحقق رحمه الله

فی الخارج ویکون فی الخارج قاعدۃ مخروط شعاعی موجود فی الخارج راسہ عند مرکز البصر واما
ان یحدث علی سطح المرئی بمقابلۃ عین کل راءٍ شعاعٌ فی الخارج حتی یکون علی سطح المرئی الذی یراہ
الف راءٍ الف شعاع فی الخارج وعلی سطح المرئی الذی یراہ راءٍ واحد شعاع واحد فی الخارج
فذلک سفطۃ ضروریۃ البطلان او یحدث بمقابلۃ عین راءٍ شعاع ولا یحدث بمقابلۃ عین راءٍ آخر
شعاع اصلاً وہذا ترجیح بلا مرجح وباطل بداہۃ وبقی الکلام فی ذلک الشعاع وذلک المخروط الموجود
فی الخارج بل ہما جوہران او عرضان وبالجملۃ فالقول بوجود المخروط الشعاعی وقاعدتہ فی الخارج
لا یخلو عن مفاسد فلعل الحق ان آلۃ الابصار جسم نورانی فی الجلیدیۃ یرتسم بین العینین
والمرئی مخروط وہمی تعلق ادراک النفس بالمرئی من جہۃ زاویتہ التی ہی فی الجلیدیۃ وتشتد
حرکتہ عند ردیۃ البعید فتحلل الکان لطیفا ویفتقر الی تلطیفہ انکان غلیظا ویحدث منہا
فی المقابل اشعۃ یکون قوتہا فی موقع سہم المخروط الوہمیۃ ویکون لہا حالات الاستقامۃ والانعکاس
والانعطاف فہذا المخروط الوہمی ینفذ فی الجسم الشفاف کالہواء المتوسط بین الرائی
والمرئی علی الاستقامۃ ولا ینعطف علی سطحہ فلا یری الجسم الذی یتوسط الہواء بینہ وبین
الباصرۃ اکبر مقدارا مما ہو علیہ وکذا کل شفاف شفیفہ کشفیف الہواء کالافلاک بخلاف الشفاف
الذی شفیفہ مخالف لشفیف الہواء کالماء فالشعاع لبعضہ ینفذ فیہ مستقیما وبعضہ ینعطف علی
سطح ذلک الشفاف ثم ینفذ فیہ الی البصر ولذا یری العنبۃ فی الماء بقدر الاجاصۃ
اذا کانت قریبۃ من سطح الماء لان الشعاع البصر ینفذ فیہ مستقیما ومنعطفا معا ولا یتمایز الشعاعان

قولہ شفیفہ الخ شفیف تنک شدن جامہ کذا فی الصراح وفی القاموس شف الثوب یشف شفوفا
وشفافا وشفیفا رق فحکی بالتحتیۃ **قولہ** العنبۃ الخ عنبۃ یک دانۂ انگور مثال قولہ وجمرۃ وہو بنار نادر لان
الاغلب علی ہذا البناء الجمع نحو قردۃ وقرود الا نہ قد جاء للواحد وہو قلیل وجمعہ عنبات وعنب وعناب ۱۲ صراح مختصر

قولہ الاجاصۃ الخ اجاص بالکسر آلو اجاصۃ یکی ۱۲ صراح

القرب بها من سطح الماء فاذا كانت بعيدة من سطح الماء يكون بالشعاعين المتمايزين
غير متميزين في موضعين من الماء واذا كان قاعدة المخروط الشعاعي جسم صقيل ينعكس
منه الشعاع الى ما يقابله وهذا القدر مما لا ينكره احد من اصحاب المذاهب الثلثة
ويستقيم عليه مباحث المرايا والمناظر هذا واما الاشراقيون فان اكتفوا بالمجرد ان الابصار
حالة اشراقية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند النفس المنكشاف حضوري
بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون انطباع شبح او خروج شعاع واستدلوا
على ذلك ببطلان المذهبين الاولين بما سبق ولم ينكروا المخروط الشعاعي الوهمي وحالته
المذكورة في علم المناظر فلا باس عليهم وان زادوا على ذلك ان المشف الذي بين
الباصر والمرئي تكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار كما هو مشهور
في تقرير مذهبهم ورد عليهم اولا ان كون الشعاع الذي هو في عين بقة قويا على احالة
نصف كرة العالم الى كيفية خلاف الضرورة العقلية وثانيا انه لو كان الابصار بتكيف
المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصري لكان كلما كانت عيون المبصرين اكثر كان ابصارها
اقوى لكون الكيفية التي تكيف بها المشف المتوسط بسبب مقابلة البصر عند ذلك
اشد فان قالوا ان تلك الكيفية لا تقبل الاشتداد فعند اجتماع العيون لو حصلت
تلك الحالة لم يكن حصولها ببعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة
مستقلة وعلى تقدير حصولها ببعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل

قوله جسم صقيل الخ صقله جلاه فهو مصقول وصقيل ١٢ قاموس جسم صقيل جسم زدوده جلا كرده شده قوله
وان زادوا على ذلك ان المشف الخ وهذا المشهور في ما بين المتاخرين في تقرير مذهب صاحب
الاشراق قوله الى كيفية الخ اي كيفية الشعاع البصري قوله خلاف الضرورة العقلية الخ
بل نقول ان يقبل الانسان ذا فيل لو كان بكليته نورا لم تقبل الحالة المذكورة عشرة فراسخ من الهواء في كيفية مضاءة

تلك الحالة بكل تلك الاسباب فيلزم تعليل الواحد الشخصي بالعلل المتعددة الكثيرة اولا
يحصل لشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار واجيب عن الاخير بانا نختار ان تلك الحالة
يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لانه اذا كان الامور
تصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة فايهما كان سابقا على ما سواه تلك الامور سواء
كان واحدا او كثيرا يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور
اثنان او اكثر يكون العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه
مفقود في ذلك الواحد[١٢] انما يوجد في المجموع كما ان عدم كل واحد من العلل الناقصة
علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من اجتماع
اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد منها فعند
اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في المرئي وحصل تلك
الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان يراه الناظر
المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكييف المشف المتوسط
بشعاع عين الناظر المتقدم لزم في ذلك المرئي امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان
رؤية الاعمى للبصيرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكييف
بكيفية الشعاع هذا ما قيل[١٣] والحق ان تعدد العلل المستقلة للمعلول الواحد الشخصي باطل ومجموع العلل

قوله واجيب الخ المجيب العلامة القوشجي في شرح التجريد قوله عن الاخير الخ اي الاعتراض
الاخير قوله لانا نختار واحدا منها الخ حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي +

المستقلة غير معقول وعلة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد من العلل
الناقصة ولا مجموع اعدامها واشتراط السبق فيما يتعدد من العلل المستقلة يبطل استقلال
كل منها والقول بانه عند اجتماع العيون تحصل تلك الحالة لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها
لا واحداً واحداً منها باطل لانا اذا فرضنا اجتماع الف عيون على رؤية مرئي معافاة ان
تحصل تلك الحالة للشف المتوسط بينها وبين المرئي بالمجموع وهو باطل لانا اذا فرضنا
ان عيناً من تلك العيون قد غمضت ازم القول ببطلان تلك الحالة دفعة ببطلان علة
اعني مجموع الالف فيلزم بطلان رؤية سائر العيون دفعة واللازم صحيح البطلان اذ لا
لبطلان رديناه باغماض من سوانا عينه على ان فساد ذلك اجلى من كل ما يبين به
او تحصل تلك الحالة للشف المتوسط بينها بكل واحد واحد من العيون فلم يكن علتها
المستقلة مجموع العيون بل واحد واحد منها وبالجملة فلا سبيل لنا الى القول بتكيف
الشف المتوسط بين الباصرة والمرئي بكيفية الشعاع التي في البصر وصيرورته آلة للابصار
كما لا سبيل لنا الى القول بحدوث الشعاع على المرئي بمثل هذا البيان فالحق ان في آلات
الابصار روحاً مضيئة اذا قابلها المرئي مع تحقق الشرائط وارتفاع الموانع تتكيف
المرئي عند المدرك انكشافاً شروقياً ويتوهم عند الابصار مخروط شعاعي وهمي كما مر
والى هذا يشير كلام المعلم الثاني في رسالته الجمع بين الرأيين ثم ان للابصار شروطاً عند الفلاسفة
يمتنع الابصار بدونها ويجب معها منها مقابلة المرئي للرائي او كونه في حكم المقابل
كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لونه وكمودته ومنها
عدم القرب المفرط ومنها عدم الصغر المفرط وهذا ايضاً يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه
وقرب المرئي وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع من نفوذ الشعاع لا الجسم الملون او المضيء فان الزجاج الملون لا تحجب عن الابصار

والارض مع عدم اللون والضوء حاجبة ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما بالذات او بالغير فلا يرى شئ في الظلمة المفرطة ١٢ ومنها ان لا يكون المرئي لطيفا في الغاية كالسموات وكرة النار والهواء الصافي ومنها سلامة الحاسة ومنها القصد الى الاحساس قالوا وفي وجه الاشتراط انا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شئ من هذه الشروط وانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها والحق ان هذه شرائط عادية لا غير والدليل لا يدل على ازيد من هذا ثم ان الابصار تعلق اولا وبالذات بالضوء وبواسطته وساطة في الثبوت باللون وبواسطتها بالعرض بما عداهما من الاشكال والمقادير والحركات وغيرها هذا وقد طولنا الكلام تبصرة للناظرين في هذا المقام الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وهو قوة مرتبة في العصبة المفروشة على سطح باطن

قوله وبواسطة وساطة في الثبوت الخ اعلم ان الواسطة عندهم ثلثة اقسام الاول الواسطة في الاثبات وهي عبارة عن الحد الاوسط لانه واسطة في اثبات الاكبر للاصغر او نفيه عنه في ملاحظة الذهن والثاني الواسطة في الثبوت وهي ما يكون واسطة في ثبوت العارض للمعروض في نفس الامر بان يكون ذو الواسطة معروضا حقيقيا سواء كان الواسطة ايضا معروضا حقيقيا كثبوت الحركة للقلم بواسطة اليد او يكون المعروض حقيقة هو ذو الواسطة والواسطة سفية محض كثبوت الصبغ للثوب بواسطة الصباغ فللواسطة في الثبوت قسمان والثالث الواسطة في العروض وهي ما يكون الواسطة فيها معروضا حقيقيا ويكون نسبة العارض الى المعروض بطريق المجاز كعروض الحركة للجالس في السفينة قوله السمع الخ قيل قوة السمع افضل لكونه شرطا في النبوة دون البصر ولان السمع يتصرف في الجمادات دونه ولان من فقد السمع فقد النطق وجميع العلوم وقيل الباصرة افضل لان ادراكها بالنور وادراك الشامة بالهواء والنور اشرف من الهواء والنور يدرك الكواكب من قريب عشرة آلاف فرسخ ١٢ انوار الحواشي قوله على سطح باطن الخ فالقيد الاول لاخراج حجاب العين الى حفرة فيها هواء راكد وسطحها الاسفل مفروش بلحف العصب الذي فيه قوة السمع وذلك الهواء حامل للصوت بسبب تلك التعاريج مزاج معتدل ونكسر عنه سورة البرد والحر الخارجيين ايضا يصفو تلك التعاريج عن الشوائب

الصماخ بما یدرک الصوت وذلک ان الهواء الذی بین القارع والمقروع او بین القالع والمقلوع
یضغط لغیف القرع او القلع العنیفین ویتموج فینتهی تموجه الی الهواء الراکد فی الصماخ ویهیجه فتشکل
فیقع علی جلدة منفروشة علی عصبة منفروشة فی مقعر الصماخ فیها هواء ضیق وفیها قوة تدرک بها ما یؤدی
الیها الهواء المنضغط من الصوت والهیأة العارضة له فاذا وقع الهواء المتموج علی تلک الجلدة یحصل تشکیل
فی العصبة کما فی الجلد علی الطبل فتدرک بالقوة الموعیة فیها الصوت وهیأته اما ان القرع یوجب تموج الهواء فلان
القارع یموج الهواء الی ان تنقلب من المسافة التی تسلکها القارع الی جنبتیها واما ان القلع یوجب فلان القالع
یموج الهواء الی ان تنقلب من المسافة التی تسلکها المقلوع الی جنبتیها ویشترط مقاومة المقروع للقارع
کما فی قرع الطبل ومقاومة المقلوع للقالع کما فی قلع الکرباس بخلاف القطن فانه لا یقاوم القارع والقالع
ثم انه لا یجب وصول الهواء المنضغط الحامل للصوت بعینه الی الصماخ بل قد تکیف ما یجاوره من الهواء
بالصوت ویموج فتکیف ما یجاوره ذلک الهواء المجاور الی ان ینتهی الی الصماخ فیتکیف بالصوت
الهواء الراکد فی الصماخ والدلیل الی ان السماع یکون بوصول الهواء الحامل للصوت الی الصماخ وجوه

قوله الصماخ الخ بالکسر فرجة الاذن کالاصمخ والاذن نفسها اقاموس **قوله** بین القارع والمقروع وبین القالع والمقلوع
الخ الامساس والتفریق فیدخل فیه تفریق الکرباس **قوله** ویهیجه تشکل نفسه الخ ای یموج ذلک الهواء الفاعل للصوت الهواء
الراکد فی الصماخ علی هیأة تموجه **قوله** ویشترط الخ اذ بدون المقاومة کما فی القطن لا یحدث الصوت **قوله**
یکون بوصول الهواء الخ وقد اورد الصدر الشیرازی بانه اذا کان حدوث الصوت وسماعه شرطین
الهواء کما علیه الجمهور لم یکن لتماس الافلاک صوت ولو فرض لم یکن وصوله الینا لامتناع النفوذ
فی اجزاء الافلاک لکن نسب الی القدماء انهم یثبتون للفلک اصواتا عجیبة ونغمات غریبة یتحیر
من سماعها العقل ویتعجب منها النفس وحکی عن فیثاغورس انه عرج بنفسه الی العالم العلوی
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذکاء قلبه نغمات الافلاک واصوات حرکات الکواکب ثم رجع
الی استعمال القوی البدنیة ورتب علیه الالحان والنغمات وکمال علم الموسیقی انوار الحواشی

الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر فى اذن انسان وصاح فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثانى انا نرى زماة البنادق يشعلون الفتيلة المرمى بها وبعد زمان نسمع اصواتها وكذا نرى ضرب القاس على الخشب اولا وبعده بزمان نسمع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح فمن كان فى جهة هبوب الريح يسمعه والكان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه والكان قريبا الرابع انه اذا كان بين متجاورين حاجز كباب من الزجاج بحيث لا ينفذ فيها الهواء فانهما يتباطران ولا يسمع احدهما صيحة الاخر وبنحو هذه امارات حدسية تفيد اليقين وليست من قبيل الاستدلال بالدوران حتى يقال ان الدوران لا يفيد الا الظن ويعارض توجوه منها

قوله انبوبة ميان دو پيوند نے دہى **قوله** انابيب جمع كذا فى الصراح وفى القاموس الانبوب من القصب والرمح كعنبها كالانبوبة **قوله** وصاح الخ صيح آواز كردن من ضرب **قوله** البنادق جمع البندق بالضم وضم الدال گوى گلين كه اندازند كذا فى الصراح وفى القاموس البندق بالضم الذى يرمى به يعنى اعم من ان يكون من الطين او من غيره والمراد بندقة الحديد او الاسرب الذى ترمى بها فى البنادق التى هى من آلات الحرب وستحدث فى بلاد فرانس سنة ١٤ او قبل سنة ١٥ من السنين المسيحية ويقال له فى الفارسية تفنگ وعبرت بهذا اللفظ فى التواريخ العربية للمتاخرين كذا النفاليس فعلى هذا يمكن ان يكون المراد بها هى هذه الآلات بل هو اولى لعود الضمير فى اصواتها اليها من غير تكلف **قوله** وليست من قبيل الاستدلال بالدوران الخ لاثبات العلية طرق كثيرة عند هم والعمدة منها الدوران وهو اقتران الحكم العلة وجودا وعدما اى كلما وجد الوصف المشتمل وجد الحكم وكلما عدم ذلك الوصف عدم الحكم وتقرير الاستدلال بالدوران ههنا ان السماع يدور مع وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وكلما وجد وصول ذلك الهواء وجد السماع وكلما عدم عدم فحكم ان وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ علة للسماع **قوله** لا يفيد الا الظن الخ لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا للعلية او خصوصية الفرع مانعا والعلم بانتفائهما بسبب جد

ان الحروف المصمتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فهي تسمع قبل وصول الهواء الحامل لها
الى الصماخ والجواب انها آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل فيه الهواء
الحامل لها الى الصماخ ومنها ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد فيلزم ان لا يسمعها
الا سامع واحد لان بقاء ذلك الهواء الواحد بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته
الى صماخ واحد نادر جدا او هويات متعددة فيلزم ان يسمعها سامع واحد مرارا كثيرة واجيب
باختيار الشق الثاني والقول بانه يجوز ان يكون الواصل الى صماخ السامع الواحد هواء واحدا
من تلك الاهويات او يكون متعددا ويكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيتفق السماع
بوصول ما يصل بعد الواحد من الاهويات لانتفاء ذلك الشرط ومنها انه قد يسمع السامع كلام
غيره مع حيلولة الجدار بينهما من جميع الجوانب فتحقق السماع من دون وصول الهواء الحامل
للصوت واجيب بان الهواء الحامل له يتفذ في مسام الجدار ورد بان الهواء لا يحمل الكلمة

قوله الحروف المصمتة الخ هي على ما في القاموس وكتب التصريف وقال الشيخ الرضي حروف المصمتة
هي جميع حروف الذلاقة وشيء مصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلا سميت بذلك لثقلها على اللسان بخلاف
حروف الذلاقة ويقال لها الصامتة ايضا واعلم ان منها حروفا لا يمكن تمديده كالتاء والدال والطاء وهي
المسماة بالآنية لانها لا توجد الا في الآن الذي هو آخر زمان جريان النفس واول زمان ارسالها وهي بالنسبة
الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن مع الزمان وهي ليست من الاصوات ولا من عوارضها
الا على كونها اطرافا لها وتسميتها بالحروف اي من تسمية غير الحال به لان الحرف هو الطرف نفسه بالحقيقة هي الاطراف
ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فمنها بالظن الغالب انها آنية فانها كانت زمانية في الحس مثل الحاء والخاء فان الظن
حالات متوالية كل واحد منها آني لكن الحس لا يشعر بامتياز منتهاها فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ان الظن الغالب كونها زمانية
حقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره هكذا حقيقة بعض الاعلام واذا كان الظن الغالب كون الحرف آنيا
او زمانيا فقد سمع لا وجود لها الا في آن حدوثها فقال الامام ايضا في نهايته العقول غير بان الصامت البسيط وجوده آني يحدث في الآن +

المخصوصة تامّ تشكل بشكل مخصوص في الخارج ونفوذه في المسام الضيقة مع ذلك الشكل المخصوص
غير معقول ودفع بان تكييف الهواء بكيفية الصوت لا يتوقف على التشكل الحقيقي بشكل مخصوص ومنها ان الصوت
القائم بالهواء الخارج عن الصماخ اما ان يكون مسموعا اولا وعلى الاول يلزم ان يكون الكلمة
الواحدة مسموعة مرتين مرة بقيامها بالهواء الواصل الى الصماخ ومرة بقيامها بالهواء الخارج
عنه والملازم صحيح البطلان وعلى الثاني يلزم ان لا يدرك جهة الصوت والجواب انا نختار الثاني
واوراك جهة الصوت انما هو باوراك جهة اتيان الهواء الحامل للصوت الواصل الى الصماخ للسماع
الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ واختيار الاول والقول بان السماع مشروط بان
يصل اول مرة فيكون الشرط منتفيا بعده فينتفي المشروط بانتفاء الشرط لم اتصله فان هذا انما
يكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ مسموعا لانه اختيار لذلك الشق ومنها انه
لو كان السماع بوصول الهواء المتموج بالتكييف بالصوت الى الصماخ وتكييف الهواء الراكد
في الصماخ يلزم ان يسمع كل صوت مرتين لوصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين
وتكييف الهواء الراكد في الصماخين بالصوت والتزام ان الصوت تسمع مرتين لكلتا القوتين
الموجودتين في العصبتين المفروشتين على سطح الصماخين لكن لا يحس بسمعتين لاتحاد زمانهما
لا يخلو عن بعد لا سيما وفي اتحاد آن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين في الاحوال
والاوقات باسرها للكلام مجال واسع الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة قوة الشم وهي
قوة مرتبة في الزائدتين اللتين في البطن المقدم من بطون الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح

قوله بحلمتي الثدي الخ جملة بالتحريك سرسپستان ۱۲ صراح قوله يدرك بها الروائح الخ المتصعدة مع
الهواء المتنشق فان مجرى الانف عند اعلاه تقسيم الى قسمين قسم غليظ يتسع منحدرا مؤربا الى آخر فضاء الفم
وفيه ينفذ فهو الى الحنجرة وقصبة الرية وقسم دقيق يصعد فيه الهواء الى المصفاة ومن هناك
الى داخل الام الجافية في ثقوب فيها محاذية لثقوب المصفاة ومن هناك ينفذ الى الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي التي

الثالث قوة الشم

وقد اختلف فی کیفیة ادراک الروائح بها فذهب الجمهور الی ان الهواء المتوسط بین
هذه الاجسام وجرم ذی الرائحة ینفعل من ذلک الجرم وتکیف بکیفیته بسبب مجاورته
ویفعل ذلک الهواء المتکیف بتلک الکیفیة الی الخیشوم فتدرک تلک الرائحة بهذه الآلة
وکلما کان الهواء ابعد من جرم ذی الرائحة کانت الرائحة فیه اضعف لان کل جزء من الهواء
ینفعل عن مجاوره وکیفیة المتاثر اضعف من کیفیة المؤثر وذهب البعض الی ان ادراک
الروائح بهذه القوة بتبخر وانفصال اجزاء من ذی الرائحة مخالطة للاجزاء الهوائیة
فتفعل فی القوة الشامة فتدرک بها وزعم البعض انه ینفعل ذو الرائحة فی القوة الشامة
فعلا من دون استحالة الهواء فی الکیفیة ومن غیر تبخر وانفصال استدل اصحاب المذهب
الثانی اولا بانه لو انحلل اجزاء من الجسم ذی الرائحة ومخالطتها الاجزاء الهوائیة لما کانت
الحرارة والدلک والتبخیر تذکی الروائح ولما کان البرد الشدید یخفیها والجواب
(ذلک باطل خ) ان اذکاء الحرارة والتبخیر والدلک للروائح انما هو لاعداد الهواء المتوسط
للاستحالة الی کیفیة ذی الرائحة والبرد بخلاف ذلک اولان الحرارة تعین القوة الشامة

قوله ان الهواء الخ وهو مختار الکاتبی والصدر الشیرازی من المتاخرین **قوله** وتکیف بکیفیة بسبب
مجاورته الخ ای من غیر ان یحلل شیء من اجزاء ذی الرائحة **قوله** وزعم البعض انه الخ
ذکره شارح حکمة العین والصدر الشیرازی **قوله** ینفعل ذو الرائحة الخ یعنی ان الرائحة
تساوی الی الشم لا بتحلل شیء ولا باستحالة الهواء المتوسط بل لان الجسم ذا الرائحة یفعل فعلا ایجابیا
الریح فی القوة الشامة **قوله** تذکی الخ تذکیة تیز کردن وذکاء بقصر تیز شدن اذکا متعد ۱۲ ص **قوله**
واللازم باطلان الخ فان الرائحة تذکو عند حک جسم ذی رائحة ودلکه والبرد الشدید یخفی الرائحة ولکلها
قوله والبرد بخلاف ذلک الخ فان البرد یجمد السیال ویکثفه والحر یفرقه ویذیبه فتبعیده السیال والروائح لا تتکیف
الهواء بها وتکیف عند تفرق الروائح بالحرارة والتبخیر وکذلک بالدلک الموجب للحر +

علی الادراک بخلاف البرودۃ ثانیا بانہ لولا تحلل الاجزاء من الجسم ذی الرائحۃ لما کانت
التفاحۃ تذبل بکثرۃ الشم والجواب ان کثرۃ اللمس تعین علی تحلل رطوبات التفاحۃ فہی
تذبل بعد مرار الزمان بکثرۃ اللمس بسبب تحلل رطوباتہا لا بسبب انفصال اجزائہا وتخالطہا
بالاجزاء الہوائیۃ عند شمہا او من المعلوم انہ لا تحلل منہا اجزاء یعتد بہا من مواضع کثیرۃ تعطرت
برائحتہا واستدل اصحاب المذہب الثالث بان النار مع شدۃ احراقہا لما تجاورہا
لا تسخن الا بمسافۃ قریبۃ منہا فکیف یتحلل الجسم ذو الرائحۃ الہواء علی مسافۃ بعیدۃ الی کیفیۃ
وقد حکی الاعلم الاول فی التعلیم الاول ان الرائحۃ قد تنتقلت من مسافۃ مایتی فرسخ
برائحۃ جیف قتلی الوقعۃ وقعت بین البرمانیین مع امتناع ان یبلغ استحالۃ الہواء
الی تلک المسافۃ وان تحلل من تلک الجیف اجزاء تبلغ مایتی فرسخ والجواب ان ذلک
تجویز امتعاد ودلیل علی الامتناع وانہ من الجائز ہبوب ریاح قویۃ تصل بہا
الہواء المتکیف بکیفیۃ الرائحۃ الی تلک المسافۃ البعیدۃ علی انہ یجوز ان یکون ادراکہا
للجیف بالابصار حین ہی مستقبلۃ فی جو العالی کذا قال الشیخ وابطل المذہب الثالث
بان قلیلا من المسک یعطر ہواء بیت کبیر ویدوم ذلک التعطیر مدۃ بقائہ وان خرج ذلک الہواء
من البیت ودخل فیہ ہواء آخر من غیر ان یقل وزنہ کیف وقد وقفت ذلک المسک قلیلۃ
الی اجزاء صغار لم یشغل ہواء البیت بالکلیۃ فلو کان الشم بالتبخر وانفصال اجزاء
من ذی الرائحۃ لما امکن ذلک والابطل الثالث بان المسک قد یذہب بہ الی مسافۃ

محلقہ

۱۲ الشیخ ۱۲ المذہب الثالث ۱۲

قولہ التفاحۃ الخ تفاح بضم التاء والتشدید سیب تفاحۃ یکی ذبول پژمردن من نصر وکرم ۱۲ اصراح قولہ
الرحمۃ الخ رخمۃ بفتحتی الراء المہملۃ والخاء المعجمۃ مرغ مردارخوار ۱۲ اصراح قولہ برائحۃ جیف الخ جیف بکسر الجیم
وفتح المثناۃ التحتانیۃ جمع جیفۃ بالکسر بمعنی مردار بوے گرفتہ والقتلی جمع قتیل بمعنی المقتول والملحمۃ الوقعۃ العظیمۃ
القتل ۱۲ اصراح وقاموس قولہ وقفت الخ وقفت بالتشدید ریزہ ریزہ کردن من نصر یقال فتہ فہو مفتوت وفتیت ۱۲ اصراح

بعيدة وقد يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك فى الهواء ازمنة متطاولة فكيف
يتوهم ان الشم هناك بفعل المسك فى القوة الشامة فتعين ان يكون الحق هو المذهب
الاول لكن يرد عليه انه من المعلوم المجرب ان الجسم ذى الرائحة اذا كان حيث تهب الرياح
تكيف الهواء برائحته وتزول عنه رائحته بالكلية او تضعف جدا ولذا يهتمون بتبديل الاباريق
والقوارير المملوة من الطيب العروق والعطور النوافج وريشاخون فى فتوق النوافج
فاما ان يكون الرائحة تنتقل عنه الى الهواء من دون انفصال جزء منه حامل للرائحة ومخالطته
الهواء فيلزم انتقال العرض وهو محال اولا تنتقل عنه وتحدث فى الهواء رائحة اخرى فكيف
تزول عنه الرائحة ولم تضعف رائحته اولا وجه لزوالها عنه او لضعفها فيه على هذا التقدير
فلا محيد عن القول بان الاجزاء اللطيفة الحاملة للرائحة يتحلل وتنفصل عن الجسم ذى الرائحة
وتخالط الاجزاء الهوائية ولذا تزول الرائحة من الجسم ذى الرائحة او تضعف لانفصال
تلك الاجزاء عنه بالكلية او انفصال بعضها عنه فلعل الحق ان الشم قد يكون بتكيف الهواء
بكيفية ذى الرائحة ووصوله الى الخيشوم وقد يكون بانفصال اجزاء لطيفة من ذى الرائحة
ومخالطتها بالاجزاء الهوائية ووصولها الى الخيشوم والعلم الحق عند واهب العلوم

قوله فكيف يتوهم الخ والحال ان المسك غير باق لفنائه بالكلية بسبب الاحتراق **قوله** تقديم
الخ خدام بالكسر سرپوش ابريق تقديم سرپوش ساختن ۱۲ صراح وفى القاموس قدمته تقديما
وقدمفاه عليه بالفدام ليقدم وتقدم وضعه عليه **قوله** الاباريق الخ اباريق جمع ابريق
بالكسر معرب آبريز قوارير جمع قارورة بمعنى شيشه ۱۲ قاموس وصراح **قوله** العطور النوافج
الخ جمع نافجة از نفخ بمعنى دميدن بوى خوش **قوله** وريشاخون الخ من الشاخة بمعنى الضيق والبخل
قوله فى فتوق النوافج الخ فتق بالفتح شگافتن وكشادن نافهٔ مشك نوافج بالجيم جمع نافجة بمعنى
نافهٔ مشك ۱۲ صراح **قوله** فلعل الحق الخ وهو ما ذهب اليه الامام من ان الحق انه يحصل الادراك على كل حال من غير

الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بشرط مماسة جرم ذي الطعم لمحالها وتوسط رطوبة لعابية تفهة خالية عن طعم المطعوم وضده ونهره القوة تقتضي قوة اللمس في المنافع اذ بها يتمكن على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان قوة اللمس يتمكن بها على مثل ذلك من الملموسات وفي الاحتياج الى المماسة وتفارقها في ان نفس المماسة ههنا لا تؤدي الى ادراك الطعم بل يحتاج الى توسط الرطوبة اللعابية بخلاف اللمس فان نفس مماسة الحار تؤدي الى ادراك الحرارة من دون حاجة الى توسط واسطة انما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهة خالية عن الطعوم لان الرطوبة اللعابية اذا كانت متكيفة بكيفية طعم لم تدرك طعوم المأكولات والمشروبات الا مشوبة بتلك الكيفية ولم تؤد بها بصحة كالماء ورقانه يجد الماء العذب والعسل الحلو مرا او اختلفوا في كيفية توسطها فقيل انها يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم وتغوص تلك الرطوبة منها في جرم اللسان الى الثقبة فالمحسوس بتلك الماسة هو كيفية ذي الطعم وتلك الرطوبة واسطة لايصال الجوهر الحامل

قوله رطوبة لعابية الخ وهي منبثة من اللحم الغدي الذي في اصل اللسان المسمى مولد اللعاب وقد يسمى بالملعبة كذا قاله الصدر الشيرازي قوله وانما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهة خالية عن الطعوم الخ ليؤدي طعوم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم اشرح حكمة العين قوله واختلفوا في كيفية توسطها الخ صرح شارح حكمة العين ان الحق ان كل واحد من هذين الوجهين محتمل الا انه ان كان الحق تكيف تلك الرطوبة بالطعم الوارد عليها لا يكون فيه لكن بانتقال الطعم عليها اذ انتقال العرض محال بل مخالطة ذي الطعم تعدها لافاضة ذلك الطعم عليها فائدة قال شارح حكمة العين قد تتركب من الطعم واللمس احساس لا يتبين تغايره للحس كالحرافة فانها تفرق وتسخن وتنفعل سطح الفم انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيه واثر القوة اللامسة الذائقة على النفس كاثر واحد من غير تمييز في الحس

لتلك الكيفية الى الحاسة وقيل ان تلك الرطوبة نفسها تكيف بكيفية ذى الطعم بسبب المجاورة
وتغوص حدها والمحسوس بتلك الحاسة كيفيتها هذا والمشهور ان الطعوم كيفيات موجودة فى الخارج
والقوة الذائقة آلة لادراكها وتوهم البعض انه لا وجود للطعم فى المطعومات بل وجودها انما يحدث
فى الذائقة بل زعموا ان سائر الكيفيات المحسوسة لا وجود لها فى الخارج وانما تحدث
فى الحاسة وتوهموا ان القول بوجودها فى الخارج مبنى على ان الكيفيات المحسوسة فاعلة
بالتشبيه ففاعل الحلاوة فى الذائقة يجب ان يكون حلوا وفاعل الحرارة يجب ان يكون
حارا وكذا وابطلوا هذا المبنى بان الحركة تسخن مع انها غير حارة والمرة يجد طعم المرارة
مرا والذى غلب عليه الدم يجده حلوا مع انه تفه فى النفس الامر ومن غلب عليه السوداء
جميع الالوان سوادا وصاحب اليرقان يراها صفرة وحركة الهواء الراكد فى الصماخ وضربه
الجلد المفروش على العصب الذى فيه هواء محتقن موجب لحدوث الصوت كما فى الطبل
سواء كان له وجود خارج الصماخ اولا وهذا انكار للمحسوسات وجحود بالضروريات فلا يستحق
الجواب قال العلم بالصوات الخ مس من المشاعر الخمسة الظاهرة قوة اللمس وهى قوة منتشرة فى العصب المخالط
لتمام الجلد واكثر البدن من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها
العضو اللامس عند المماسة قال الشيخ اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس

قوله لتمام الجلد الخ لان كل جزء من البدن تتضرر بمماثلة ما هو خارج عن الاعتدال كالهواء الحار فانه يجب
ان يكون آلة القوة المدركة له مكشوفة ملاقية للملموس علامة فى ظاهر البدن ١٢ منه قوله واكثر البدن
الخ كاللحم الذى تحت الجلد لانه لما كان فى معرض الآفات الخارجية والآفات الداخلية وذلك
مما يوجب بطلان هذه القوة او نقصانها جعل اللحم الذى تحته حساسا ليقوم مقامه اذا
نالته آفة وقيدا لاكثر احترازا عن بعض الاعضاء اللحمية التى لا حس لها كالكبد
والطحال والكلية والمرارة قوله ونحو ذلك الخ مما يتعلق بالملموسات كالخشونة والملاسة والصلابة واللينة والخفة والثقل

فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى ودونها كذلك حال اللامسة
للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب ان يكون
الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي
يدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق فانه ادل
والاعلى الشيء الذي يستبقي الحيوان من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد
حواس اخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط
بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء
الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحاد
اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لفرع وكالرئة
فانها دائمة الحركة قيما تم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن
ودعامة الحركات فلو احست تالمت بالضغط والمزاحمة بما يعلوها من المصاكات والى اصل
ان الحيوان لتركبه من العناصر صلاحه باعتدالها وفساده بمغالبتها فاعطاه خالقه الحكيم قوة مدركة
بها المنافي ليحترز عنه ولذا وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة اما بالنقلة كاكثر
الحيوانات واما بانقباض وانبساط كالصدف اذ لولاهما لما عرف ان له حسا ومن حكمته سبحانه

قوله لان مزاجه الخ فان مزاج الحيوان انما يحصل من الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ويعتريه الفساد باختلالها قوله طليعة النفس الخ طليعة الجيش طلائعه يشكر وهي
ما يبعث ليطلع العدو ٢ اصرح قوله لما فيه لذع الخ المنصب ظرف من الصب بمعنى ريختن آب
واللذع سوختن آتش كسي را واللذاع هو اللذاع كيفية لطيفة جدا محدثة في الاتصال تفرقا كثير العدد
متقارب الوضع صغير المقدار وتميز ذلك بالتفاوت والنفوذ كالخردل والنحل كذا في بحر الجواهر فالطحال مصب للسوداء
اللذاعة والكلية مصب للبول اللذاع قوله اما بالنقلة الخ نقلة بضم اسم من الانتقال من موضع الى موضع اصرح

ان لا یودع هذه القوة فی بعض الاعضاء التی هی ممر الفضلات الحادة کالکلیة والکبد والطحال والرئة فی
دائمة الحرکة کالریة ولیتاتی علیه ثقال البدن کالعظم هذا هو المشهور وذهب البعض الی ان فیها حاسة الا ان
فی حاستها کلالة ولذا کان احساسه بالالم اذا احس شدید ثم انهم اختلفوا فی ثبوت هذه القوة للنبات
فالجمهور علی نفیها والبعض علی اثباتها زعما منهم بانها من لوازم الحیوة وللافلاک حیوة لکونها جسما
نفسانیة فیکون لها شعور بالضرورة فیکون لها قوة اللمس وبهذا ظاهر لان کون اللمس من لوازم
مطلق الحیوة محققة فی الافلاک ایضا فی جیز المنع وکذا استلزام مطلق الشعور لقوة اللمس وتمسک
الجمهور بان قوة اللمس انما تکون لجذب الملایم ودفع المنافی فیکون وجودها فی الفلک الممتنع علیه الکون والفساد عبثا
وفیه انه یجوز وجودها فی الافلاک لغرض آخر کتلذذها بالملاقاة والاصطکاک ومن الناس من افرط فانبتها للنبات
حتی الاشجار بل الارض من العلو وهرب الماء من السفل الی شعورها بالملایم والمنافی ومنهم من اثبتها فی النبات
والله اعلم واختلفوا فی ان القوة اللامسة هل هی قوة واحدة او قوی متعددة فالجمهور علی انها قوة واحدة مدرکة
جمیع الملموسات کسائر الحواس واختلاف مدرکات القوة لا یوجب اختلاف تلک القوة کما ان اختلاف
المبصرات لا یوجب اختلاف الباصرة وذهب الشیخ ومن تابعه الی انها قوی متعددة احدها الحاسة

قوله کما ان اختلاف المبصرات الخ فان السواد من مدرکات البصر غیر البیاض وهما غیر الصفرة والحمرة وهلم تعدد
فی الباصرة قوله وذهب الشیخ الخ قال فی الاتقان واکثر المحصلین یرون ان اللمس قوی کثیرة بل قوی اربع وخصوص
کل جنس من الملموسات الاربع بقوة علیحدة الا انها مشترکة فی العضو الحساس کالذوق واللمس فی اللسان والابصار
واللمس فی العین قال العلامة الاملی انهم یقولون ان کل جنس من الملموسات الاربع المتضادة یختص بقوة تعلق احدة
الا انها لما اجتمعت کلها فی عضو واحد ظن ان الجمیع قوة واحدة والذی دعاهم الی ذلک هو ان اجناس الملموسات
متضادة فیکون الحاکمة بین الحار والبارد غیر الحاکمة بین الرطب والیابس والحاکمة بین الخشن والاملس غیر الحاکمة
بین الصلب واللین لما تقرر ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ولا یلزم ان یکون لکل واحد من هذه القوی آلة تخصها
بل یجوز ان یکون آلة واحدة مشترکة فیها کالذوق واللمس فی اللسان والابصار واللمس فی العین

بالتضاد بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بالتضاد بين الرطب واليابس والثالثة
الحاكمة بالتضاد بين الصلابة واللين والرابعة الحاكمة بالتضاد بين الخشونة والملاسة
وزاد بعضهم الحاكمة بالتضاد بين الثقل والخفة لان الميل ايضا يدرك باللمس قالوا قوى
اللمس متعددة لكن لانتشارها في البدن واشتراكها في آلة واحدة اولعدم كون تعدد
آلاتها محسوسا يظن انها قوة واحدة ومتمسكهم في ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وهو مع فساد مبناه وعلى التنزل مع جواز صدور الكثير عن الواحد بجهات يرد عليه اولا
انتقض بالقوة الذائقة فانها تدرك طعوما مختلفة مع انها واحدة عندهم ولا يجدي القول
بان التضاد بين المذوقات من نوع واحد فالذائقة انما تدرك ذلك التضاد بخلاف
التضاد بين الملموسات فانه انواع متعددة فالتضاد بين الحرارة والبرودة نوع
والتضاد بين الرطوبة واليبوسة نوع آخر فلا بد لادراك كل من انواع هذا التضاد
من قوة لامسة فوجب القول بتعدد القوى اللامسة بخلاف الذائقة وذلك لان الذائقة
لے عدم اجداء القول ۱۲

قوله بالقوة الذائقة الخ وكذا بالباصرة والشامة والسامعة فانها تدرك الالوان المختلفة والروائح المتضادة
والاصوات المتنافية مع ان اختلافها لا يوجب تعدد تلك الحواس عندهم قوله فانها تدرك طعوما مختلفة الخ
وقد اجاب عنه المحقق الآملي في شرحه لكليات القانون ان مدركات ما سوى اللمس من الحواس كالالوان
والطعوم والروائح من الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعل هذه الكيفيات الاول وهذه المدركات
توجد في المركبات لكنها مكسورة السورة فيهن وفي البسائط اقوى من الكيفيات الثواني
والكيفيتين الواقع فيها اشد من الواقع بين الثواني فلا يلزم من تعدد قوى اللمس تعدد غيرها حتى لا يكفي
ان المدعى لهم الى ذلك هو تضاد الملموسات لما تقرر ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وشدة
التضاد كالاشدية لا تنفي التضاد مطلقا ولا تثبت التوحد بين المتضادين الشديدين كما لا تثبته الا الشدة
بين المتضادين بالتضاد الاشد حتى يقال ان الصادر من القوة الواحدة هو الفعل الواحد +

لما ادركت التضاد بين الطعمين وادركت خصوصيتهما التي بها يمتازان عن غيرهما
ويمتاز كل منهما عن الآخر فقد صدر عن الذائقة افعال مختلفة ولما جاز صدور افعال مختلفة
عن قوة واحدة جاز ادراك انواع مختلفة من التضاد بقوة واحدة فلم يجب القول بتعدد
القوة اللامسة وثانيا ان المدرك باللمس هما المتضادان كالحرارة والبرودة لا معنى
التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فيجوز ان يصدر عنها اكثر من الاثنين ايضا وثالثا ان الهشاشة
والزوجة والليونة والجفاف وتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وغير ذلك
يدرك باللمس فعليهم ان يثبتوا لادراك هذه قوى اخر سوى الاربع او الخمس المذكورة
وان لم يجب لادراك هذه وجود قوة على حدة فليكف وجود قوة واحدة او قوتين
لادراك جميع الكيفيات الملموسة وقيل من ان مزاج الحيوان لما كان من جنس الكيفيات
التي هي اوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها فالقوة التي هي اولى مراتب الحيوانية
يجب ان يكون بحيث يتاثر بسببها الحيوان عن اضدادها فيه من الكيفيات الاولية
وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف
التي يكون ذلك الوسط بالقياس اليها ويتاثر عنها فلا محالة تتعدد القوة اللامسة
وهذا معنى قولهم ان اللامسة حاكمة في التضاد بين الكيفيات وفيه كلام خال عن التحصيل وانما
الزم مما ذكر ان مزاج الحيوان للوسطية بين الكيفيات الاربع الاول وقوابعها يتاثر عن
اضداد الكيفية المتوسطة ويدرك الحيوان اطرافها واما ان ادراك تلك الاطراف لقوى

قوله فانه من المعاني المدركة بالفعل او الوهم الخ واما المتضادان فانهما الكيفيتان المدركتان
بالحس الظاهر قوله ان الهشاشة الخ الهشاشة مصدر الهش بالفتح وهو تفتت بادنى مس كما يعرض
من الادوية كذا في بحر الجواهر واللزوجة تغزاني وچسپناكي چيزي چون سريشم وجز آن ۱۲ صحح

متعددة فغير لازم وبالجملة فلا دليل على تعدد القوة اللامسة بل ربما يذهب الوهم
الى ان القوة الذائقة هي القوة اللامسة اللسانية وامكان هذا الوهم يضمحل بادنى
تامل فانهما لو اتحدتا لحصل الذوق حيث حصل اللمس اللساني وليس كذلك لتوقف
الذوق على شروط اخر على ما عرفت وايضا غاية اللمس مضادة لغاية الذوق فان
غاية خلق اللمس ادراك ما لا يلايم ليجتنب ولذا عم جميع الجلد لان الاجتناب عن جميع
المنافيات واجب في البقاء وغاية خلق الذوق ادراك ما يلايم ليجلب ولذا لم يعم
لان جلب جميع الملايمات لا يجب في البقاء فلا يكون اللمس والذوق متحدين فليتامل
هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الظاهرة ولنختمه بثلثة ابحاث الاول ان الشيخ
ذكر في الشفاء ان الحواس منها ما لا لذة لها لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي
لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بلون ولا يتالم بل النفس تتالم وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت
شديد والعين من لون مفرط فليس تالمها من حيث يسمع ويبصر بل من حيث يلمس
لانه يحدث فيه الم المسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة ملمسية واما الشم والذوق
فانهما يتالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية ملايمة او منافرة واما اللمس فانه قد يتالم
بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس
الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه واعترض عليه اولا بان مدرك الجزئيات
الخ الشوق والجرح ۱۲

قوله ربما يذهب الوهم الى ان القوة الخ لاتحادهما في المنفع فان القوة الذائقة
كما يتمكن بها على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كذلك يتمكن بالقوة اللامسة
على مثل ذلك من الملموسات وفي الاحتياج الى المماسة قوله شروط اخرى الخ وهي مما
جرم ذي الطعم لحامل قوة الذوق وتوسط رطوبة لعابية تفهة خالية عن طعم المطعوم وقصده
قوله من لون مفرط الخ كما في البياض المفرط فانه مفرق للبصر معوله قوله او منافرة الخ نشر على ترتيب اللف

المحسوسة الانكان محل هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله في البصر والسمع انهما لا تيا لمان ولا يلتذان
بل النفس تتالم وتلتذ وان لم يكن هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله في الشم والذوق
وثانيا بان بديهة العقل حاكمة بان لكل واحد من الحواس محسوسا مخصوصا يستحيل ان
يدركه غيره فلا يصح ان يقال ان مدرك الصوت الشديد واللون الموذي هي القوة
اللامسة الحاصلة في الاذن والعين وثالثا بان ما ذكره مناقض لحده اللذة والالم
فانه حد اللذة بانها ادراك الملائم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك
المبصرات لا اللامسة ورابعا بان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس
او لا فعلى الاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وللالوان الموذية الما
وعلى الثاني لا يكون للمس ولا للشم ولا للذوق لذة ولا الم واما ان يكون لذة والما لبعض
الحواس دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح لان جميع الحواس وسائط في ادراك النفس
المحسوسات الجزئية واعتذر الامام من قبل الشيخ بان الالوان ليست ملايمة للقوة
الباصرة لانها ليست كمالا لها لعدم اتصاف الباصرة بها والملايم للشيء هو الذي يكون
كمالا له بل الملايم للباصرة هو ادراك الالوان والشيخ لم يجعل حصول الملايم لذة حتى يكون
حصول ادراك الالوان للباصرة لذة لها بل جعل اللذة عبارة عن ادراك الملايم
والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملايم اعني ادراك المبصرات فلم يحصل لها
ادراك الملايم اعني ادراك ادراكها فان القوة الباصرة لا تدرك كونها مدركة للالوان

قوله فلا يستقيم قوله في البصر الخ لان التالم عبارة عن ادراك المنافي والالتذاذ عبارة عن ادراك
الملايم فمتى كان مدرك الجزئيات هو الحواس الخمس فكيف يصح سلب التالم والالتذاذ المستلزم
للادراك عنهما قوله المحسوسات الجزئية الخ مفعول الادراك النفس قوله من قبل الشيخ
الخ بكسر الاول وفتح الثاني بمعنى جانب ۱۲

بل النفس ہی المدرکۃ لذلک فانہا تدرک الاشیاء وتدرک انہا تدرکہا واعترض علیہ
بان ماذکرہ جار فی اللامستہ والشامتہ والذائقۃ ایضاً فانہا ایضاً انما یحصل بہا
ملایماتہا اعنی ادراکات الکیفیات المحسوستہ بہا لا ادراک ملایماتہا اعنی ادراکات
الادراکات ہو انما یحصل للنفس لانہا تدرک وتدرک انہا تدرک واجیب عن الاول بان
المدرک والملتذ والمتالم حقیقۃ ہی النفس واطلاق ہذہ الالفاظ علی الحواس مجاز لکن
لما کان الاحساس بالانفعال آلۃ الحاستہ عن محسوسہا الخاص بہا وتکیفہا بکیفیتہ ذلک
المحسوس وکان انفعال بعضہا وتکیفہا بحیث ان النفس تدرکہا حیث تنفعل الآلات
عن محسوساتہا کاللامستہ والشامتہ والذائقۃ ولذا یقال ان الانسان یدرک لذۃ الحلو
فی الفم ولذۃ الطیب فی الشم ولذۃ النعومتہ فی آلۃ اللمس وکان بعضہا علی خلاف ذلک
کالباصرۃ والسامعۃ فلا یقال انہ تدرک لذۃ الصور الحسنۃ فی الجلیدیۃ او فی مجمع النور
ولذۃ الصوت الطیب فی العصبتہ المفروشتہ علی الصماخ حکم بالتذاذ اللامستہ والذائقۃ
والشامتہ وتالمہا بمحسوساتہا دون الباصرۃ والسامعۃ وعن الثانی بان الشیخ لا یقول
بان مدرک الصوت الشدید واللون المفرط لامستہ الاذن والعین بل المدرک
لہا السامعۃ والباصرۃ والمتالم آلۃ لامستہما بطریق تفرق اتصال یحدثہ الصوت
الشدید فی لامستہ الاذن واللون الموذی فی لامستہ العین وعن الثالث بان المتالم
من اللون الموذی لامستہ العین ومدرکہ باصرتہا لامستہا والملایم والمنافر انما یکونان
للنفس لا للقوی اولا لآلات وعن الرابع بان القول بکون ادراک النفس لذۃ اللمس والشم
والذوق حیث تنفعل آلات ہذہ الثلثتہ عن محسوساتہا دون لذۃ البصر والسمع حیث

قولہ واجیب عن الاول الخ باختیار الشق الثانی وبیان وجہ اطلاق الحاستہ علی المشاعر ووجہ تالم النفس والتذاذہا
دون بعض قولہ لکن لما کان الخ تمہید للتذاذ بعض الحواس وتالم دون بعض قولہ النعومتہ ترقم نازک

لا ينفعل آلاتها عن محسوساتها ليس ترجيحا بلا مرجح وانت تعلم ان هذا الكلام مع غاية متانته
لا يفيد وجه الفرق بين اللامسة والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة يكون ادراك النفس محسوسات
تلك الثلاث حيث ينفعل آلاتها بها وكون ادراكها المحسوسات هاتين حيث لا ينفعل آلاتها بها ويكون
آلات تلك الثلاث محال اللذات والآلام الحاصلتين عن محسوساتها دون آلات
هاتين فلم تدرك النفس محسوسات تلك حيث ينفعل آلاتها ولا تدرك محسوسات هاتين حيث
لا ينفعل آلاتها دعوى ان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الطيب في الشم ولذة المنعومة في اللمس فان
صح فكذلك يصح انه يدرك لذة حسن الصورة في البصر ولذة حسن الصوت في السمع ولو سلم انه يقال ان الانسان
يجد لذة الحلو في الفم والطيب في الشم والمنعومة في اللمس ولا يقال مثل ذلك في الباصرة والسامعة فغاية
ان يكون ذلك من الاطلاقات العرفية التي لا يلتفت اليها في معرفة الحقائق والعلوم الحقيقية على ان الكلام في انه لم يقال ذلك ولم لا يقال هذا وقيل في وجه الفرق بين ان مزاج الحيوان حاصل
من جنس الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه وصلاح بدنه وفساده انما يكون
بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله واللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم هو ادراك المنافي
من حيث هو منافٍ والملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة والآلة بدنه من
جنس كيفيات بدنه المقوم حيوته بها ثم مدركات الذائقة التي تقوي وتنمي بدنه وتبلوهما
في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث تتغذى بها الارواح واما مدركات السامعة
والباصرة فليس يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا فالملائم والمنافي للحواس التي

قوله ليس ترجيحا بلا مرجح الخ فان المرجح وهو انفعال آلات هذه الثلثة عن محسوساتها
موجود في الثلثة الاول دون الباقية قوله الكيفيات الاول الخ وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة قوله احتياجا قريبا الخ قيد بالقريب احترازا عما يحتاج اليها الحيوان
في تحصيل ما يقوم به حيوته وتقوى وتنمي به بدنه وتتغذى به الارواح وهو في ما يفيد الحيوة والتقوى فان ذلك احتياج بعيد

ہی قوی جسمانیۃ ولمحالہا التی ہی اجسام مرکبۃ ہما مدرکات تلک الحواس الثلث علی الوجہ المذکور
واما مدرکات تینک الحاستین فلیست ملائمۃ ومنافیۃ لہما ولا لمحلہما ولذا لا تلتذان ولا تتالمان
بہا فبکلام خال عن التحصیل لانہ لو تم فانما یدل علی شدۃ احتیاج الحیوان الی اللمس ثم الی
الذوق وعدم شدۃ احتیاجہ الی البصر والسمع ولا یلزم من ذلک ان یکون ادراک
لذۃ الملموس والمذوق فی آلات اللمس والذوق ولا یکون ادراک لذۃ المبصر والمسموع
فی آلات السمع والبصر علی ان ما یلتذ بلمسہ کالناعم وما یتالم بلمسہ کالخشن وما یلتذ بذوقہ
کبعض الماکولات المستلذۃ الضارۃ وما یتالم بذوقہ کبعض الادویۃ المرۃ النافعۃ
وما یلتذ بشمہ کبعض الروائح الطیبۃ المضرۃ وما یتالم بشمہ کبعض الروائح المستکرہۃ النافعۃ
لا یکون من مما یلایم او ینافی الحیوان بما ہو حیوان ولا من الکیفیات التی مزاجہ من جنسہا
ولا مما یقوم بہ بدنہ او یختل بہ مزاجہ ولا مما یتقوی بہ او یتضعف بہ بدنہ فاللذۃ والالم
غیر النفع والضرر فی صلاح المزاج الحیوانی والکلام فی کون محل لذۃ الملموسات
والمذوقات والمشمومات وآلاتہا آلات اللمس والذوق والشم وعدم کون محل لذۃ المبصر

قولہ لو تم الخ اشارۃ الی انہ غیر تام فان الحیوان بما ہو حیوان غیر محتاج الیہا قطعا فانہ ربما
الجذریا مع بطلان حسہ وکذا الاعمی والاصم وقد یطیل قوۃ الذائقہ وہو لا یخل فی الحیوۃ وقد رایت
بعض اقربائی اصابتہ آفۃ فی الدماغ فابطلت شامتہ حتی صار بعد ذلک لا یشم ریحا من الروائح
الطیبۃ ولا المستکرہۃ وعاش مدۃ طویلۃ ومع ذلک ثم یتم دلیل علی احتیاج الحیوان فی
حیوتہ الیہا قولہ فانما یدل الخ یعنی ان التقریب غیر تام فانہ یدل علی شدۃ احتیاج
الحیوان الی اللمس وہو لا یستلزم ان یکون ادراک لذۃ الملموسات فی آلات اللمس مع
ان الکلام فیہ قولہ المستلذۃ الضارۃ الخ اضاف قید الضارۃ فی المستلذۃ والنافعۃ فی المرۃ لیتبین مغایرۃ النفع والضرر
مع اللذۃ والالم قولہ والکلام الخ یعنی ان المقصود اثبات کون محل لذۃ الملموسات والمذوقات والمشمومات وآلاتہا آلات اللمس

والسمع والمها آلاتهما وهذا الكلام لا يجدي في ذلك نفعا وبالجملة فهذا البيان لا مساس له بالبحث
فيه فلعل الحق ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم بما هو ملائم والالم عن ادراك المنافر بما هو منافر
فكل ادراك ملائم بما هو ملائم سواء كان بالبصر او بالسمع او بالشم او بالذوق او باللمس او بغيرها
لذة وكل ادراك منافر بما هو منافر سواء كان بالبصر او بالسمع او بالشم او بالذوق او باللمس
او بغيرها الم ومدرك الملائم والمنافر والمتلذذ والمتالم هو النفس لكن لما كان ادراكها للاشياء
المحسوسة بهذه الحواس فقد يسند اللذة والالم والادراك الى هذه الحواس ايضا ولما كان اللذة
والالم عبارتين عن الادراك كان متعلق الادراك في الاحساسات هي الصور الموجودة
في آلات هذه الحواس فان اريد باللذة والالم نفس الادراك فمحلهما مطلقا هي نفس النفس
لان الادراك انما يقوم به دون الحواس وان اريد بهما صورة الملائم وصورة المنافر الحاصلتان
في هذه المشاعر اللتان يتعلق بهما ادراك النفس فمحلهما هي الحواس مطلقا من دون فرق
بين اللامسة والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة فلا يستقيم ان يقال ان النفس
تجد لذة الملموس والمه في آلة اللمس ولذة المطعوم والمه في آلة الذوق ولذة المشموم والمه في آلة
الشم ولا تجد لذة المبصر والمه في الباصرة ولذة المسموع والمه في السامعة ولا ريب في ان من يتجلى الصور الحسنة يلتذ
بالاجتلاء ومن ابتلي بالنظر في صور شوهاء يتالم بهذا الابتلاء ومن في الذي لا يفرق بين رؤية الوجوه الوجيهة
المليحة الصبيحة وبين رؤية الاشكال الكريهة الوقيحة القبيحة وبين الاصوات الرخيمة المعجبة

قوله شوهاء الخ شوه زشت شدن رو ۱۲ صراح وفي القاموس شاه وجهه شوها وشوهة قبح قوله الوجيهة الخ
وجيه باقدر وجاه مليح مكين وجيه في القاموس الملح الحسن ملح ككرم فهو مليح الصبيح الجميل من الصباحة
بمعنى الجمال والوقيح لغت من الوقاحة بمعنى بي شرم شدن مرد وقيح وقاح اي قليل الحياء وامرأة وقاح
الوجه وجاثر وقاح اصلب كذا في الصراح قوله الرخيمة المعجبة الخ رخامة نرمي وازكلام رخيم اي رقيق المعجبة خوش
آينده وشگفت آرنده في القاموس اعجب به عجب وسر كا عجبه

والنغمات الطيبة المترنحة بين تنسيق الحمر المستنفرة والاصوات المستحجة المستنكرة وادراك تلك
اللذة وذلك الالم غاهو بالباصرة والسامعة وتالم الباصرة والسامعة من لون مفرط ونور
صوت شديد هل بين مقابلا للذة الباصرة والسامعة الحاصلة لهما من اجتلاء صورة
شائقة واستماع نغمة رائقة بل هو تالم اللمسي من جهة تفرق اتصال يحدث في آلات اللمس
والبصر فتفهم هذا ان لم يكن الالم اذ المقابل له عن السمع والبصر ما هو سمع وبصر لا يجدي بل
ليس في محله بل هذا الاكان بحال ان السمع والبصر لا يلتذان بالحلاوة ولا يتالمان
بالمرارة فليس بين شانهما اللذة والالم ومن البين انه لا يلزم من نفي ادراك تحقق حاسة
عن محل حاسة اخرى سلب الادراك مطلقا عن تلك الحاسة الاخرى فلا يلزم من نفي
اللذة والالم المتعلقين باللامسة والذائقة سلب اللذة والالم مطلقا عن الباصرة
والسامعة فالقول بان الملتذ والمتالم بالرؤية والاستماع هي النفس دون الباصرة والسامعة والملتذ باللمس
والذوق والشم اللامسة والذائقة والشامة تحكم يابى عنه الفطرة السليمة كل الاباء ونحن لم
نخلق لان نؤمن بما بين وقتي الشفاء المبحث الثاني ان هذه المشاعر الخمسة مختلفة
قوة وضعفا بحسب اختلاف آلاتها في القوة والضعف فآلة البصر النور وآلة السمع الهواء

قوله الطيبة آخ اطيبة جمع طيبة وهي خوش كننده تنسيق آوازخران بضم تين جمع حمار بمعنى خر والمستنفرة بمعنى الناهقة اى رمنده كما قيل في قوله تعالى فرت من قسورة قوله تالم
آخر اى متوجع از درد گردیدن قوله لون هو المعشوق والمشوق هو العاشق كذا في الصراح وفي القاموس شاقني جهبا
اى شوقني قوله ليتعلله العراقي اى ليتسلى قوله تنغمة الرائقة آخ زائقه بمعنى خوش آيند شكفت آرنده
من انشراح الصدر قوله ومن لم نخلق آخ اى ما نحن مخلوقين لاتباع الشيخ وتقليده حتى نؤمن
بما قال في الشفاء من التذاذ بعض الحواس وتالمه دون بعض وذلك تعريض على من
تصدى بتاويل الاطائف تحفة ودفتي الشفاء هر دو دفتي آن في المنتخب دفته بالفتح
والتشديد پهلوى چيزى ودفتا المصحف وطرفا آن +

وآلة الشم البخار وآلة الذوق الماء وآلة اللمس الاعضاء الصلبة الارضية ولا شك ان النور
اللطف من الهواء والهواء من البخار والبخار من الماء والماء من الاعضاء الارضية فيكون اللمس اقوى
ثم الذوق ثم الشم ثم السمع ثم البصر ولذا كانت ملايمات اللمس للذة منافياته اشد ايلاما ثم وثم
حتى انتهى الامر الى ان انكر الشيخ التذاذ السمع والبصر بما لهما من المحسوسات

المبحث الثالث

ان لها محسوسات مشتركة كالمقادير والاعداد والاوضاع والحركات والاشكال والقرب والبعد والملاسة فالملمس
يدركها بتوسط صلابة اولين او حرارة او برودة والبصر يدركها بتوسط اللون والضوء وهما نسبتان في ادراك
الحركة والسكون بالعقل فان جلاس سفينة سريعة لا تضطرب ولا تحس كذلك يشعر وان غيرها بادراك اختلاف
اوضاعها في بعض الامور والذوق يدرك العظم والعدد بمعاونة امور ذهنية بان يذوق طعما
كبيرا وطعوما مختلفة والحركة والسكون بواسطة الملاسة والشم لا يدرك شيئا من ذلك الا بضرب من القياس
بان تتوارد عليه روائح مختلفة والسمع يدرك مقادير الاصوات بمعاونة امور ذهنية وتطويل الكلام
في امثال هذا لا يرجع الى كثير طائل اما المشاعر الباطنة فهي ايضا خمسة بالاستقراء وما يقال في
وجه الضبط من انها اما مدركة فاما للصور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهو الحس المشترك واما للمعاني التي لا تدرك
بالحواس الظاهرة فهو الوهم وامّا معينة على الادراك فاما بالتصرف فهي المتخيلة او بالحفظ فاما بحفظ الصور
فهو الخيال او بحفظ المعاني فهي الحافظة فلا يفيد الحصر

قوله خمسة الخ اي عند الفلاسفة واما على راي الاطباء فثلث متخيلة ومفكرة ومتذكرة قوله بالاستقراء الخ
اذ لا شك في انها غير منحصرة فيما ذكر عقلا كما ستذكر في الحاشية الآتية انشاء الله تعالى قوله فهي المتخيلة الخ
المتخيلة وتسميتها الاطباء مفكرة والمحققون من الفلاسفة تسميها تارة متخيلة وتارة مفكرة كذا في القانون وقد يقال
لها المتصرفة باعتبار التصرف فانكان المتصرف في الصور الخيالية سميت متخيلة وانكان في المواد الفكرية سميت مفكرة
قوله فلا يفيد الحصر الخ فانه يجوز ان يكون مدرك الصور قوى خمسا بحسب تعدد الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة ويجوز ان يكون
المتصرف في الصور بقوة وفي المعاني بقوة اخرى على قياس ادراكها والمتصرف في تركيب الصور والمعاني بقوة واحدة

الحس المشترک

فاول المشاعر الباطنة الحس المشترک وهی قوة مودعة فی مقدم البطن الاول من الدماغ یتادی الیها صور الجزئیات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة فیطالع النفس صورها فیها ولذا تسمی فی الیونانیة نبطاسیا ای لوح النفس واستدلوا علی وجودها

الوجه الاول

بوجوه الاول انه لو لم یکن فینا قوة تدرک بها محسوسات الحواس الخمس الظاهرة لما امکن منا الحکم بان هذا الملون هو هذا المذوق او هذا الملموس لان الحاکم یجب ان یحضره المحکوم علیه والمحکوم به وشیء من الحواس الظاهرة لا تدرک المحکوم علیه والمحکوم به فان البصر یدرک هذا الملون لا هذا المذوق ولا هذا الملموس والذوق یدرک هذا المذوق لا هذا الملون ولا هذا الملموس واللمس یدرک هذا الملموس لا هذا الملون ولا هذا المذوق واللازم باطل بالضرورة ولا یمکن ان یقال ان الحاکم علی احد المحسوسات بالآخر هو العقل لان العقل لا یدرک المحسوسات فلا یحکم الیها وبها وایضا الیها ثم التی لا عقل لها لا یصدر منها هذا الحکم والا لامکن صورة الخشبة تذکرها الالم لتهرب ولا صورة العشب تذکرها الطعم لتقلب

اهرب گریختن من نصر ۱۲ بالفتح گیاه تر ۱۲ صراح ۱۲

قوله الحس المشترک الخ قدمها علی البواقی لمناسبتها للمس الظاهر والترتیب التعلیمی ان یرتقی بالمتعلمین عن الاظهر عند الحس الی الآب الی العقل وسمیت بذلک لاشتراکها بین الحواس الخمس الظاهرة بمعنی ان کل واحد منها بودی مدرکه الی الحس المشترک فیجتمع المحسوسات بالحواس الظاهرة عندها فتدرکها ۱۲ نفیسی قوله البطن الخ لیکون قریبا من اکثر الحواس الظاهرة فیکون تادیة الصور منها الیه سهلا وانما علم ان موضعه هناک لتغیر فعله عند ما یصیب هذا الموضع آفة ۱۲ نفیسی قوله الاول من الدماغ الخ من البطون الثلثة التی فی الدماغ قوله نبطاسیا الخ تقدم الموعد علی المنون الحس المشترک قوله وشیء من الحواس الظاهرة لا تدرک الخ لان کل واحد منها لا یدرک الا نوعا واحدا من المحسوسات قوله واللازم الخ ای عدم امکان الحکم منا بان هذا الملون هو هذا المذوق باطل فکذا الملزوم فثبت وجود القوة المدرکة بها محسوسات الحواس الظاهرة فیه

واعترض علی ہذا الوجہ اولا بانہ کما یمکننا الحکم بان ہذا الملون ہو ہذا الملموس کذلک
المعترض الامام ۱۲
یمکننا الحکم علی ہذا الشخص بانہ انسان فلو صح ما ذکر من ان الحاکم یجب ان یحضر المحکوم
علیہ والمحکوم بہ لوجب ان یکون فینا قوۃ تدرک الکلی والجزئی معا مع ان القوۃ العقلیۃ
لا تدرک الجزئی والقوۃ الجسمانیۃ لا تدرک الکلی وما اجاب عن ہذا الاعتراض العلامۃ
اثیر الدین الابہری رح من انہ لا یلزم من وجوب حضور المحکوم علیہ وبہ لدی الحاکم
مبتدء ۱۲
ان یکون لنا قوۃ واحدۃ مدرکۃ للکلی والجزئی بل انما یلزم ان یکون لنا قوۃ تدرک
صورۃ الجزئی والکلی وصورۃ الجزئی یجوز ان تکون کلیۃ بان یکون الجزئی مدرکا
علی وجہ کلی بان یتصور الانسان موصوفا بعوارض کلیۃ بحیث یحصل من المجموع
صورۃ مطابقۃ لہذا الانسان فی الخارج وان لم یکن فی نفسہا مانعۃ عن وقوع
الشرکۃ فانی لا احصلہ انا نحکم علی ہذا المبصر الجزئی المعلوم بما ہو جزئی بانہ انسان
خبرہ ۱۲
من دون ان نحتاج فی ہذا الحکم الی ان نتصور المحکوم علیہ بصورۃ کلیۃ مطابقۃ
لہ فلا محیص عن النقض وثانیا بالحل بان الحاکم بین المحسوسات والمعقولات مطلقا
ہو النفس واسناد الحکم الی القوۃ الحاسۃ انما کانت مجازا فلا بد منہ فی الحکم حضور
المحکوم علیہ والمحکوم بہ عند النفس وحضورہما عندہا قد یکون بارتسامہما فیہا کما ہو عند حکمہا

قولہ علی ہذا الوجہ الخ قال الصدر الشیرازی اعترض علی ہذا الوجہ بانہ لا یلزم من عدم کون
الارتسام فی الباصرۃ کونہ فی قوۃ اخری جزئیۃ لجواز ان یکون الحاکم ہو النفس اذ لا بعد
فی ان تحکم النفس اذا حضر عندہا المبصر بسبب الباصرۃ والملموس بسبب اللامسۃ بان ہذا المبصر
ہو الملموس من غیر احتیاج الی قوۃ اخری الا تری انا نحکم بالکلی علی الجزئی کحکمنا بان ہذا انسان
مع القطع بان ہہنا لیس قوۃ تدرکہما جمیعا بل مدرک الکلی ہو النفس وفیہ تعسف فانا وان کنا معترفین بانا ندرک
الکلیات والجزئیات جمیعا والحاکم بینہا ہو النفس لکن الصور الجزئیۃ لا ترتسم فیہا بل فی آلاتہا

علی معقول بمعقول وقد یکون بارتسامهما فی آلتین لهما کما هو عند حکمها علی محسوس بمحسوس
وقد یکون بارتسام احدهما فیهما وارتسام الآخر فی آلة من آلاتهما کما هو عند حکمها
بمعقول علی المحسوس وبالعکس فلا یحوج صحة الحکم بمحسوس بحاسة علی محسوس بحاسة اخری الی
القول بوجود حس مشترک یجتمع فیها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة کما لا یحوج صحة الحکم
بمعقول علی محسوس الی القول بوجود قوة مدرکة للکلی والجزئی معا وهذا الکلام فی غایة المتانة
وما افاده العلامة الشیرازی رحمه الله فی حواشی شرح الاشارات من ان النفس
انما یحکم بان هذا الملون هو ذو هذا الطعم لاجتماع اللون والطعم فی آلتیهما او فی آلة
اخری واذ لیس الطعم فی آلة اللون ولا بالعکس فیکونان فی آلة اخری وهو المعنی بالحس
المشترک غیر متین لان هذا الحکم من النفس انما یستدعی حضور صورتی المحکوم علیه والمحکوم به
عند النفس سواء کانتا فی آلة واحدة او احدهما فی آلة والاخری فی آلة اخری فلا حاجة
الی الحس المشترک الوجدانی انا نری القطرة النازلة خطا مستقیما والشعلة الجوالة دائرة
مع انه لا وجود للخط المستقیم والدائرة فی الخارج فیکون وجودهما فی قوة ولیست تلک القوة
هی الباصرة لان البصر لا یدرک الا شیء الا حیث هو ولا النفس اذ لا ترتسم فیها

قوله فی الخارج الخ بل الموجود فی الخارج هو النقطة والشعلة **قوله** الا حیث هو الخ هذا الضمیر راجع الی الشیء
المحسوس یعنی ان البصر اذا وجد شرائط الابصار ورفع موانعه لا یدرک الشیء المحسوس الا حیث هو موجود
فان الموجود فی موضع لا یراه البصر فی موضع آخر ولا یدرک غیر الموجود فی موضع موجودا فی ذلک الموضع حتی
یرتسم الخط والدائرة من رؤیة القطرة النازلة والشعلة الجوالة فی موضع غیر موضعیهما فان ارتسامهما مبنی علی
رؤیة القطرة والشعلة فی تمام مسافتهما وانهما غیر موجودتین فی تمام مسافة الخط والدائرة فلا یصح ما قیل فی انوار الحواشی
ان ظاهر ان الضمیر راجع الی الباصرة وهو الصحیح حیث یعنی او لمعنی ان الباصرة لا تدرک الشیء الا حیث هو مدرکة ومبصرة لان ادراکها
والابصار بها محصور فی ما یقابلها لا الذی غاب عنها انتهی **قوله** ولا النفس الخ لان النفس عندهم مجردة والمجردة لا تتصف بالمادیات

الجزئيات المادية فاذن هي قوة جسمانية غير الباصرة ينطبع فيها صورة القطرة حين كانت في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورتها حين ما يكون في حيز آخر وهكذا فاذا اجتمعت الصور احس بالخط وكذا الحال في رؤية الدائرة من الشعلة الجوالة وهي القوة المسماة بالحس المشترك واعترض عليه بوجوه منها انا لانسلم ان تلك القوة غير الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا يدرك الشيء الا حيث هو لا دليل عليه الا الاستقراء وهو لا يفيد اليقين فلم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة القطرة والشعلة حين حصولها في حيز آخر بالانتقال فتجتمع الصور في البصر فتستغني القوة الباصرة بها فترى خطا مستقيما ودائرة وقد سلم الشيخ ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكه الحركة الا على الوجه المذكور ويجاب عنه بان هذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وهذا غير مفحم للمناظر ومنها انا سلمنا ان مدرك الخط المستقيم والدائرة ليس هو الباصرة لكن لم لا يجوز ان يكون هو النفس فانها تدرك الكلي والجزئي وهذا الوجه غير موجه اذ لا كلام في مدركهما بل في محل وجودهما ولا يجوز ان يكون وجودهما في النفس لتجردها وكونهما من الجزئيات المادية المحسوسة

قوله وقد سلم الشيخ ان البصر يدرك الحركة الخ اي الحركة القطعية التي هي عبارة عن الامر الممتد المتصل المبتدء من مبدء المسافة المستمر الى منتهاها المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القار لعدم قراره وهي موجودة في الاذهان قطعا واما في الاعيان فقد قيل انها لا وجود لها فيها اذ المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم انها موجودة في الخارج واما الحركة التوسطية فهي موجودة في الخارج البتة والتفصيل فيما سبق من مباحث الحركة فانظر ثمة قوله الا على الوجه المذكور الخ فان الحركة التوسطية تفعل هذا المعنى الثاني المعبر بالحركة القطعية باستمرارها وسيلانها كما تفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة فلا يمكن ادراكه الا على الوجه المذكور بقوله يجوز ان ينطبع

وامتناع ارتسام الجزئيات المادية في المحرد ومنها انا لانسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن
في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء فيتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية
المتجاورة فيرى خطا مستقيما او دائرة واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان بقاء التشكل السابق
عند حصول شكل بعده يستلزم الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لانه يحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء اجزائه
بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة تلك النهايات بالخلاء وقد بان لزوم الخلاء ممنوع
بجواز ان يكون تشكلات الهواء متتالية ويشاهد كل من التشكلات في آن مختص به وللطف الزمان
الفاصل بين آنات التشكلات يظن ان المجموع مشاهد دفعة وانما كان يلزم الخلاء ان لو كان
المجموع مشاهدا دفعة في آن وهذا في غاية السقوط لان التشكل الاول الذي تشكل به الهواء اولا اما ان يكون
باقيا عند تشكل الهواء بالشكل اللاحق او لا يكون باقيا وعلى الاول اما ان يكون التشكل السابق باقيا في
الهواء في الخارج فيلزم الخلاء قطعا على ما افاده المحقق واما ان يكون باقيا في البصر دون ان يكون
باقيا في الخارج في الهواء فلا يكون اتصال التشكلات الطوعي في الهواء بل يكون اتصال الارتسامات في البصر
على خلاف ما زعمه المعترض بهذا الوجه الثالث وعلى الثاني يلزم ان يكون المعدوم الذي لا وجود له
مطلقا لا في الخارج ولا في القوة الحاسة محسوسا مشاهدا وهو باطل بالضرورة الثالث ان الانسان
قد يدرك صورا لا وجود لها في الخارج كالمبرسم والنائم فانهما يشاهدان صورا محسوسة ويدركان

قوله على خلاف ما زعمه المعترض الخ فان زعم ان اتصال الارتسامات في الهواء فيتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة
قوله بهذا الوجه الثالث الخ من وجوه الاعتراض المصدر بقوله منها انا لانسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن
في البصر قوله بل بالضرورة الخ فان المحسوسية فرع الوجود وقوله كالمبرسم الخ برسام بالكسر بيماري معروف وقد برسم
الرجل فهو برسم اصراح وفي الغياث بالكسر في التهذيب بالفتح واتفق الجمهور على انه ورم في الحجاب الحاجز نفسه وهو الحجاب
المعترض الذي بين القلب والمعدة ۱۲ بحر الجواهر مختصرا وفي شرح الاسباب علامته زوال العقل لاتصال هذا الحجاب
بالحجاب الدماغي كما نقلنا عنه انه قال ينزل من الحجاب الدماغي ف فينبسط وينزل عنه هذا الحجاب واما عند الجمهور فلمشاركته الحجاب

اصواتاً مسموعة متميزة عما عداها وكذلك ما تشاهده النفوس القدسية من الانبياء عليهم
السلام والاولياء الكرام والنفوس الخبيثة من الكهنة فانهم يشاهدون صوراً محسوسة لا وجود لها
في الخارج متميزة عما عداها وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فيكون وجودها في
المدارك وتلك المدارك يجب ان يكون جسمانية لامتناع حصول تلك الجزئيات المادية
في المجرد ولا يجوز ان يكون حاسة من الحواس الظاهرة لتعطلها عند النوم ولان تلك
الصور قد يراها الاعمى المكفوف بل الاكمه ولا ان يكون هي الخيال الذي هو خزانة حافظة
للصور لانه لو كان مدركا لكان كل مخزون فيه مشاهداً وليس كذلك فيكون هي قوة
اخرى من القوى الباطنة وهي المسماة بالحس المشترك واعترض عليه اولاً بانا لا نسلم ان المدرك
بهذه الامور هي النفس فانها تدرك الكلي والجزئي والجواب ان الكلام في محل وجود تلك
الصور والا يجوز ان يكون هو النفس لانها جزئيات مادية والنفس مجردة والجزئيات المادية
لا تتسم في المجرد وثانياً بان غاية ما يلزم مما ذكرانه لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة تلك
الصور فيجوز ان يكون بازاء كل حس ظاهر حس باطن ولا يلزم منه وجود حس مشترك
يجتمع فيه جميع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وثالثاً بان غاية ما يلزم مما ذكر ان يكون
لتلك الصور وجود واما ان يكون وجودها في المدارك فغير لازم بجواز ان يكون
وجودها في عالم البرزخ ويشاهدها النفس عند غفلتها عن هذا العالم لنوم او لمرض او لغير
ذلك ولعل الفطرة السليمة تحكم بانه لا يفرق الانسان بين مشاهدة صور يدركها بحواسه
الظاهرة وبين مشاهدة صور يشاهدها في الرويا او عند الابتلاء بالبرسام ومدرك

الحاجز العصب المنحدر اليه من الدماغ ولا ارتفاع الابخرة المحارة منه اليه **قوله** من الكهنة الخ كهن له كمنع كهانة
بالفتح وتكهن تكهناً تعنى له بالغيب فهو كاهن جمعه كهنة كذا في القاموس **قوله** الاعمى المكفوف الخ كف بازيا تيون
مكفوف تابينا مكافيف جمع يقال كف بصره فهو مكفوف ١٢ صراح الاعمى المكفوف هو الذي فقد بصره بعد ما كان والاكمه نابينا مادرزاد

ذه الصور التي يشاهدها النائم او المبرسم ليست هي النفس بلا توسط قوة جسمانية لانها جزئيات مادية والمجرد لا يدرك
المادي بلا توسط قوة جسمانية فيجب ان يكون هناك قوة جسمانية تشاهد النفس بتوسطها تلك الصور سواء كانت تلك
الصور موجودة في عالم آخر او متسمة في تلك القوة الجسمانية فتلك القوة الجسمانية هي التي ليتميها حاسة مشتركة
ولما كان ادراك تلك الصور كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس
ايضا بتلك القوة الجسمانية وبهذا الكلام في المحسوسات المدركة بالسمع وغيره من الحواس فاذن يتضح
ان الاحساس مطلقا بتلك القوة الجسمانية والحواس الخمس الظاهرة جواسيس لها تؤدي محسوساتها اليها
ولما كان الاحساس بمثل الصور في تلك القوة الجسمانية وكانت مشاهدة الصور في الرويا
او البرسام ايضا بمثلها فيهما لم يتميز الحال عند النفس المدركة بين ان يحصل الصور من الخارج كما في الابصار
وبين ان ترد الصور من داخل كما في مشاهدة المبرسم فانه لما اشتغلت نفسه الناطقة بمداواة المريض

قوله ان ترد الصور الخ فكما ترتسم النقوش في الحس المشترك من الحواس الظاهرة ترتسم ايضا من الحواس الداخلة
يعني الخيال والمتخيلة مثل ما ترتسم الصور في الخيال عند حصولها في الحس المشترك من الخارج والداخل وهذا اشبه
بعاكس المرايا المتقابلة قوله لما اشتغلت نفسه الناطقة بمداواة المريض الخ اي بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن
عن التصرف في الامور الغير المحسوسة واستخدام القوة المتصرفة فيما يطلب حتى بقيت المتخيلة فارغة ويعلم ان انصراف
عن انتقاش الحس المشترك من الحواس الداخلة امران احدهما يمنع القابل عن القبول وهو ما يرد عليه من الخارج واحدا
بعد واحد فانه يشغله عن قبول الصور التي تلقيها عليه القوى الباطنة ولذا لا يرى اليقظان في الصحيح ما يرى النائم
والمريض وثانيهما يمنع الفاعل وهو القوة المتصرفة عن الابقاء فان النفس الناطقة والوهم اذا اخذا في التصرف
في الامور الغير المحسوسة استخدما القوة المتصرفة فيما يطلبانه بالاجبار فتشغل القوة الفاعلة عن التاثير في الحس المشترك وفي
حال النوم يزول المانع الاول ضرورة وقد يزول الثاني ايضا كما تشغل الطبيعة بهضم الغذاء او بطلب الاستراحة عن جميع
الحركات الموجبة للاعياء فينجذب النفس اليها لتدبير البدن وهكذا في حال المرض يزول المانع الثاني لما ذكر وقد يزول الاول
اذا ضعف الروح من الانبساط الى الخارج فيستخدم المتخيلة الحس المشترك ويمنعه عن قبول ما يرد عليه من الحواس الظاهرة فيتقرر بها

وتعطلت حواسه الظاهرة استولت المتخيلة وتشبث فی تلک القوة صورا کانت مخزونة
فی الخیال او صورا تعلمها وترکیبها من تلک الصور المخزونة علی طریقة تمثلها من الخارج ودام
یکن للنفس شعور بتمثلها من داخل لم تفرق بینها وبین الصور المتمثلة من خارج فیظن الاشیاء
التی هذه صورها موجودة فی الخارج حاضرة عنده وکذا الحال فی الرویا وبالجملة فحال تلک الصور
المشاهدة للنائم کحال الصور المشاهدة للصحیح الیقظان فی کونها مدرکة بقوة جسمانیة
ومثولها بتوسطها عند النفس فان کانت تلک الصور مرتسمة فی قوة جسمانیة فهذه مرتسمة فیها
وان کانت تلک القائمة بانفسها حاضرة عند المدرک فهذه ایضا کذلک واثبات الصور
حاضرة فی المدارک لا یهمنا فی هذا المقام وانما المهم ههنا اثبات قوة جسمانیة مدرکة للصور
غیر المشاعر الخمسة الظاهرة وقد ثبت بهذا البیان فلیعلم هذا ایقنع الناظر وان لم یقنعه الناظر
احتج نفاة الحس المشترک اولا بانه لو ثبت لزم انطباع الکبیر فی الصغیر لان النائم قد یری
فی النوم جبالا شاهقة وبحارا واقفة فلو کان ادراکها بانطباعها فی الحس المشترک
لزم انطباع الکبیر فی الصغیر واللازم ضروری البطلان والجواب ان المحال انطباع الکبیر
فی الصغیر لا انطباع صورته فیه وثانیا بانا کما نعلم بالضرورة انا لا نشم الروائح ولا نذوق
الطعوم ولا نسمع الاصوات بالا یدی والارجل نعلم ایضا انا لا نشم ولا نذوق ولا نلمس بتلک

یلوح علیه من المتخیلة هذا هو المذکور فی شرح الاسباب وغیره من الکتب الطبیة **قوله** وتعطلت حواسه الظاهرة
الخ ای عن الانتقاش مما یرد علیه من الخارج **قوله** وکذا الحال فی الرویا الخ فان النائم لما استغلت نفسه الناطقة
عن استخدام القوی المتخیلة بهضم المقدار وتطلب الاستراحة وتعطلت حواسه الظاهرة عن الانتقاش مما یرد
علیه من الخارج بقیت المتخیلة قوی السلطان والحس المشترک معطلا غیر ممنوع عن القبول مثلث فیه الصور المخزونة
فی الخیال او التی تعلمها وترکیبها من تلک الصور ولهذا تلمایخلو النوم عن رویا والحس المشترک یدعی الخیال فتنبه
عند الیقظة **قوله** المتخیلة الخ وهو القوة المتصرفة تسمیت متخیلة لتصرفها فی الصور الخیالیة ومعانیها

وانکار ذلک مکابرة والجواب انه ان اریدانه کما لامدخل للایدی والارجل فی الاحساس
بالروائح والطعوم والاصوات لامدخل للدماغ فی الاحساس بها فهو ممنوع بل باطل کیف و
عروض الآفة فی الدماغ یوجب اختلال الاحساس بهذه الحواس وان اریدان الدماغ لیس مدرکا
لهذه المحسوسات کما ان الایدی والارجل لیست مدرکة فمسلم فان المدرک هو النفس لا غیر لکن لایلزم
منه نفی الحس المشترک لانا لانقول بکونه مدرکا وانما هو من آلات المدرک الثانی من المشاعر
الخمسة الباطنة الخیال وهو قوة مترتبة فی آخر التجویف المقدم من الدماغ وهو خزانة للصور
المدرکة بالحس المشترک حافظة للصور المنطبعة فیه واستدلوا علی ثبوته بانا نعرف من رائحة و
ثم غاب ثم حضر فلابد لنا من قوة حافظة وهی الخیال ولولاها لکنا اذا رأینا شیئا ثم غاب
ثم رأیناه مرة اخری لم نعرف انه هو الذی کنا رأیناه اولا واللازم باطل ضرورة واستدلوا
علی مغایرة للحس المشترک اولا بان بصور المحسوسات عندنا قبولا وحفظا وهما متغایران
فلابد لهما من مبدأین متغایرین فالقابل لها هو الحس المشترک والحافظ هو الخیال وردا ما
اولا فبانه مبنی علی ان القوة الواحدة لاتصدر عنها الا اثر واحد وهو ممنوع واما ثانیا
فبان الحفظ مسبوق بالقبول ضرورة فقد اجتمعا فی قوة واحدة سمیتموها بالخیال واما ثالثا فبان الحس
المشترک مبدأ الادراکات مختلفة هی انواع الاحساسات فقد صدر عنه قوة واحدة آثار کثیرة واما رابعا فبان النفس

الکلام فی الخیال

قوله قوله فی آخر التجویف المقدم من الدماغ الخ لانها کالآلة للحس المشترک فاقتضی ان یکون محلها قریبا
منه ولیکون قریبا من اکثر الحواس الظاهرة فیکون تادیة الصور ههنا الیه سهلا وانما علم ان موضعه
ههنا لتغیر فعله عند ما یصیب هذا الموضع آفة ۱۲ من نفیسی وغیره قوله فقد صدر الخ واذ قد صدر عنها
آثار کثیرة فلم لایصدر عنها القبول والحفظ فانه لم یبق حینئذ ضرورة داعیة الی اعتبار
المبدأین المتغایرین قوله واما رابعا فبان النفس الخ هذه الایرادات الثلث
لردّ ما یبتنی علیه الاستدلال من ان القوة الواحدة لاتصدر عنها الا الواحد

لقبول الصور العقلية ومتصرف في البدن فقد صدر عن الواحد اثران مختلفان وأجيب عن التاسعة
الاخيرة بان الخيال لكونه قوة جسمانية لابد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة
وحفظه بقوة الخيال كالارض تقبل التشكل بمادتها وتحفظه لصورتها وكيفيتها وبان مبدائية
الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق الاستادية من الحواس الظاهرة
وبان ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة واورد عليه بان هذا الجواب يرفع اصل
الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها الحفظ والقبول بحسب اختلاف الجهات
ودفع بان مقصود المجيب ان كون حفظ الخيال مسبوقا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل
ايضا هو الخيال كما انه هو الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة له كالحس المشترك
كما ان حفظ يبوسة الارض تشكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا
فيها من يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأي الحفظ والقبول والمقصود
من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة اخراقهما لامكان تحقق القبول
بدون الحفظ كما في تشكل الماء والهواء وتحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة
للمقدم البطن المقدم من الدماغ لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي

قوله هذا الجواب يرفع الخ فان مبنى الجواب على اختلاف الجهات وتغاير الاعتبارات وذلك
يتمشى في اصل الاستدلال ايضا بان تغاير القبول والحفظ لا يوجب تغاير مبدائهما بل
يمكن ان يكون تغايرهما بحسب اختلاف الجهات قوله اصل الاستدلال الخ المذكور بقوله لجواز ان لا يكون
المحسوسات عندنا حفظا وقبولا وهما متغايران فلا يد لهما من مبدائين متغايرين قوله كما في تشكل الماء
والهواء الخ فانهما يقبلان التشكل بقبول الارض لكنه يزول سريعا اذا زال القاسر قوله لا يدرك الخ لان هذا
الموضع موضع قوة مدركة للصور الجزئية المحسوسة بادراك الحواس الظاهرة فيتغير او يبطل فعله عند عروض الآفة له قوله
واستحضر الخ لان الخزانة التي تحفظ الصور المرتسمة فيه اذا غابت عن الحواس الظاهرة موضعها مؤخر البطن المقدم والماوف مقدمته

كان قبل تحفيظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وهذا الدفع في غاية السخافة لان
بناه على ان الخيال حافظ للصور التي يقبلها الحس المشترك وانه لا وجود ولا ارتسام للصور في
الخيال وانما وجودها وارتسامها في الحس المشترك وهو خلاف ما تقرر عندهم ولو كانت الصور التي
يحفظها الخيال مرتسمة في الحس المشترك لا في الخيال لما طرء عليها الذهول فانه عبارة عن
زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة فلا بد من القول بان الخيال ايضا قابل
للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور غير قبول الحس المشترك لها فالصواب ان يقال ان مبنى
الاستدلال ليس على ان القبول والحفظ اثران لامر واحد لا يصدر عنه اثران بل مبناه
على ان الادراك غير الحفظ والحفظ غير الادراك فالادراك قد يتحقق بدون الحفظ كالحس بالصورة لم
تغب عن حاسة بعد فان حصول الصورة في الخزانة التي فظة لها مشروط بغيبوبتها عن الحس
والحفظ قد يتحقق بدون الادراك كما في صورة الذهول فاذن القوة التي هي واسطة في الادراك

قوله قوة الادراك الخ اى القوة التي يحصل بها الادراك للنفس فان المدرك بالحقيقة هو النفس وهذه القوة
واسطة لها في الادراك قوله غير قوة الحفظ الخ لانتفاء الادراك مع بقاء الحفظ عند اصابة الآفة
قوله فالادراك قد يتحقق الخ تفصيله على ما هو منطوق بعض الحواشي ان حضور شيء عند شيء قد يكون للادراك
كحضور الاشياء الجزئية عند النفس بواسطة الحس المشترك وقد يكون لاجل الحفظ فقط كحضور الصور عند الخيال
وقد يكون للقبول كحضور شكل عند شيء لين مثل قبول شمعة صور الحروف وغيرها فحضور صورة الجزئي عند النفس
بواسطة الحس المشترك يسمى ادراكا عند الحكماء وحضورها عند الخيال حفظا وعند الحس المشترك قبولا فليس
كل حضور ادراكا قوله مشروط بغيبوبتها عن الحس الخ فان الحس المشترك اذا ادرك صور المحسوسات خزنها عند الخيال
وعند الحاجة والحكم عليها يستحضرها فعند ما تكون هذه الصور في الخيال تكون غير مشاهدة ويكون مشاهدة عند ما تكون
في الحس المشترك قوله كما في صورة الذهول الخ فان الصورة تكون حاصلة في الخيال حال الذهول ولا تكون حاصلة للنفس المدركة
فلا تدرك لذا كثيرا ما يكون شيء حاضرا عند الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة واذ لا يكون للنفس التفات اليه لا يدرك

غير القوة التي من شأنها الحفظ فالمستدل اراد بالقبول الادراك بناء على ما اشتهر من
ان الادراك عبارة عن القبول او الانفعال ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة فلا يتوجه
عليه شيء من الاعتراضات الاربعة اذ الدليل ليس مبنيا على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها
الا اثر واحد حتى يتوجه الاول والرابع واذ الحفظ ليس مسبوقا بالقبول بالمعنى المراد ههنا حتى
يرد النقض بالخيال ومبدء الادراكات المختلفة اي آلتها لا يجب ان تكون تعددا بخلاف
آلة الادراك وخزانة الحفظ حتى يرد النقض بالحس المشترك وقد يجاب عن النقض بالحس المشترك
والنفس على التقرير المشهور للدليل بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر
بالقصد الاول شيئا واحدا ثم تكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات كثيرة فالصادر
عن الحس المشترك هو استتباعات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم تصير متبوعة للاوان
والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه
يصير مدركا للضدين كالسواد والبياض لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما
تكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها واعترض عليه بان مطلق الصورة المجردة
مبهم لا تحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا امرا معينا فكيف يكون

قوله اراد بالقبول الادراك الخ حيث قال ان صور المحسوسات عندنا قبولا وحفظا فالقابل لها
هو الحس المشترك والحافظ لها هو الخيال **قوله** بالمعنى المراد ههنا الخ وهو الادراك وانما الحفظ مسبوق
بالقبول بمعنى انتقاش الصورة وارتسامها فيه وهو غير مراد **قوله** بخلاف آلة الادراك وخزانة الحفظ
الخ فان الادراك والحفظ مختلفان وجنسا متغايران اثرا يوجدا صدرهما بدون الآخر فيجب ان يكون
لكل منهما مبدء متعددا والا يلزم صدور آثار متغايرة من مبدء واحد **قوله** على التقرير المشهور الخ المبني
على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد **قوله** او كانت الخ او لصدورات الكثيرة عن مبدء واحد بحسب
اختلاف الجهات غير ممنوعة **قوله** لا تحصل الخ لان المطلق من حيث هو مطلق لا تحصل الا في ضمن الاشخاص

الحس المشترک مبدءً لامرٍ واحدٍ اولًا ولامورٍ کثیرةٍ ثانیًا وبالواسطة وکیف یکون تحصل ما یصدر
عنه اولًا اضعف مما یصدر عنه بواسطة ولعل هذا المعترض فهم من کون الحس المشترک مبدءً للصورة
المحسوسة انه مبدءٌ فاعلی لها ولیس کذلک وانما هو مبدءُ القبول لها وقبوله المطلق الصورة المحسوسة
اولًا وبالذات وللصور المعینة ثانیًا وبالعرض او مخصوصیة الصورة المعینة ملغاة
فی قبوله فهو انما یقبل الصور المبصرة المعینة لانه قابل لمطلق الصورة المحسوسة ولیس لخصوص
تلک الصورة المعینة مدخل فی قبوله کما ان البصر یدرک السواد لانه لون ولیس لخصوصیة
السواد فی ذلک مدخل فما یقبله الحس المشترک من الصور والاکوان معینًا لکن لیس فی قبوله
ایاه مدخل لخصوصیة تعینه بل انما قبوله ایاه لانه صورة محسوسة وهذا مما لا یرتاب فیه ثم
ارتضی هذا المعترض فی جواب النقض بالحس المشترک بان الادراکات انفعالات ولیست افعالًا
ویجوز فی مادة واحدة انفعالات کثیرة عن مبادٍ کثیرة والذی تحقق عندهم هو ان الواحد لا یصدر منه
الا فعل واحد وانت تعلم انه علی هذا لم یتم اصل الدلیل لان القبول والادراک لما لم یکن فعلًا

انتہی تمام شد ۱۲ صراح

قوله وکیف یکون تحصل ما یصدر عنه الخ وجه الاضعفیة ان ما یصدر عنه اولًا هو الصورة المادیة المبهمة وما یصدر
عنه ثانیًا الالوان والاصوات والطعوم وغیرها من الاعراض التی بها تتعین تلک الصورة المبهمة وظاهر ان مرتبة الابهام
اضعف من التعین قوله وانما هو مبدء القبول لها الخ فالمحقق من مذهب الحکماء ان الحس المشترک قابل
محض للصور الواردة علیه وانما المدرک بالحقیقة هو النفس واذکان ادراک الجزئیات للنفس بواسطة لانه
آلة الحس ینسب الادراک الیه ایضًا بالمجاز واما عند الاطباء فالمدرک هو الحس المشترک فانهم ینسبون
الادراک الی الآلات ویجعلونها مدرکات قوله فما یقبله الخ واذا کان الحس المشترک قابلًا لا مبدءً فاعلیًا
لها ولم یکن لخصوصیة تعینه مدخل فی قبوله ایاها لا یلزم کونه مبدءً لامرٍ واحدٍ اولًا ولامورٍ کثیرةٍ ثانیًا ولا یلزم اضعفیة
ما یصدر عنه اولًا مما یصدر عنه ثانیًا قوله نتم اصل الدلیل الخ لان مبنی الدلیل علی امتناع صدور الادراک
والخط من قوة واحدة الفعلین من الواحد واذا کان الادراک انفعالًا لا فعلًا لا یمتنع صدورها عن قوة واحدة یقوم

فلا یلزم من کون القوة الواحدة مبدأ للقبول والحفظ کون الواحد مصدرا للفعلین فلا وجه
فی تقریر الاستدلال ما عرفت من الصواب ولا یتوجه علیه شئ من هذه الشبهات حتی یحتاج الی الجواب
واستدلوا علی مغایرة الحس المشترک للخیال ثانیا بان الحس المشترک حاکم علی المحسوسات والخیال
غیر حاکم وغیر الحاکم غیر الحاکم واورد علیه بانه یجوز ان یکون القوة الواحدة تارة حاکمة وتارة
غیر حاکمة فان ادعی امتناع ذلک مستندا بان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد منع المستند
والمستند الیه وثالثا بامتناع الصور المحسوسات اذا کانت منطبعة فی الحس المشترک کانت
مشاهدة واذا کانت فی الخیال لم یکن کذلک وهذا انما یصح عند اختلاف القوتین
واورد علیه اولا بانه یجوز ان یکون الصور منطبعة فی الحس المشترک ولا یوجد القوة الخیالیة اصلا لکن یلتفت
النفس الیها مرة فتصیر مشاهدة وتنفصل عنها اخری فلا تشاهد اذ المدرک للکلی واجب ان یکون هو النفس واجیب عنه بانه لو کان
کذلک لم یبق بین المشاهدة والتخیل فرق لان فی کل منهما حضور صورة المحسوس فی الحس المشترک بالتفات النفس
ومعلوم ان تخییل المبصر لیس ابصارا

قوله فلا یلزم من کون القوة الخ لان القبول انفعال والحفظ وانکان قبولا لکن لا یلزم من کون الشئ مبدأ
لهما کون الواحد مبدأ للفعلین لینفی الفصلیة عن احدهما قوله وغیر الحاکم غیر الحاکم الخ ای ما هو لیس بحاکم مغایر للحاکم
قوله بان الصور المحسوسات الخ ای استدلوا علی مغایرة الحس المشترک للخیال ثانیا قوله یجوز ان یکون
الخ حاصله ان مشاهدة الصور وعدمها لا تبتنی علی اختلاف القوة ومحل الانطباع بل علی التفات
النفس الی تلک الصور وعدمه فانها تنطبع فی الحس المشترک وحده وتشاهد ان التفت النفس الیها والا لا
قوله ومعلوم ان تخییل المبصر لیس ابصارا الخ لان الابصار مشروط بمقابلة المبصر والمبصر
حقیقة او حکما وکون المبصر علی المسافة المعتدلة من البصر وکونه غیر صغیر جدا وکونه مضیئا
بالذات او بالغیر وعدم الحجاب بینه وبین البصر وعدم کونه لطیفا فی الغایة کالسموم ولا کذلک التخییل فانه
عبارة عن استحضار الصور المرتسمة فی الخیال عند الحس المشترک ویکون ذلک عند غیبوبة المبصر عن البصر علی ما تحققت الاشارة الیه

ولاتخييل المذوق ذوقاً وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخييل (المظاهرة ۱۲)
من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائداً الى الحضور عند الحواس والغيبة
عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وفيه ان المشاهدة (التخييل) قد تكون من دون الحضور
عند الحواس كما في مشاهدة المبرسم والنائم فلعل الحق ان المشاهدة لا تكون الا بانطباع
الصور في الحس المشترك في اول الوهلة سواء كان ذلك الانطباع من جهة الحواس او من جهة
المتخيلة والتخييل استحضار الصور المخزونة في الخيال ثانياً وليس جهة الفرق بين المشاهدة
والتخييل بالتفات النفس وعدمه لما بان المشاهدة تكون بحضور الصور في الحس المشترك
والتخييل بحصولها في الخيال اذ الصورة المذهولة عنها ايضاً تكون حاصلة في الخيال
ولا تكون متخيلة الا باستحضارها من الخيال في الحس المشترك ثانياً ولا يكفي مجرد الحصول
في الخيال مع التفات النفس من دون استحضارها ثانياً في الحس المشترك للتخييل لان مدرك
الكلي والجزئي والانكان هو النفس لكن ادراكها للجزئيات لا يكون الا بآلة الحس والخيال
ليس آلة الحس بل خزانة الحفظ فلعل هذا يقنع الناظر وان لم يقنع المناظر ثانياً بانا سلمنا
ان مدرك الجزئي قوة جسمانية لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف بناءً على ان الصور

قوله ولاتخييل المذوق ذوقاً الخ لان الذوق مشروط بحاسة حرم ذي الطعم لحامل فتحة الذوق
وهو العصب المفروش على جرم اللسان بتوسطة رطوبة لعابية تلفه وتخييله عبارة عن استحضار صورته
المرتسمة في الخيال وشتان بينهما قوله بل المشاهدة ارتسام الخ اي عبارة عن ارتسام الصور من جهة
الحواس الظاهرة في الحس المشترك والتخييل عبارة عن ارتسام الصور واستحضارها من الخيال في
الحس المشترك قوله الى الحضور الخ ففي المشاهدة تكون الصور حاضرة عند الحواس وفي التخييل غائبة عنها
قوله او من جهة المتخيلة الخ فيدخل بهذا التسهيم مشاهدة المبرسم والنائم فيما قوله وان لم يفهم المناظر الخ بجواز
ان يكون ان كلامكم هذا غير صحيح لانه مبني على تغاير الحس المشترك والخيال ونحن بصدد ابطال ذلك التغاير

قد تكون منطبعة في الحس المشترك فتكون مشاهدة وقد تزول عنها ولا تكون مخزونة في خزانة لكن الحس المشترك اذا تاهب لتحصيلها مرة اخرى فاضت تلك الصورة عليه من العقل الفعال كما ان الامر كذلك في القوة العاقلة فان الصور العقلية اذا انمحت عنها لا تبقى مخزونة في خزانتها بل تنعدم بالكلية ثم عند تاهب النفس لتحصيلها مرة اخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعال والجواب انه لو كان الامر كذلك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان فان الفرق بينهما انما هو بان الصورة اذا زالت عن المدركة فاما ان تزول عن الخزانة ايضا حتى يحتاج في ادراكها الى احساس جديد وهذا هو النسيان او تبقى مخزونة في قوة اخرى بحيث يستحضرها المدركة بادنى التفات وهذا هو الذهول فعلى تقدير زوال الصورة عن القوى مطلقا فلا صورة الذهول لا يبقى بين الذهول والنسيان فرق وفيضان الصورة على الحس المشترك اذا تاهب لتحصيلها مرة اخرى من العقل الفعال يكون في صورة النسيان فارتكاب القول به في صورة الذهول يرفع الفرق بينه وبين النسيان واما الفرق بين الذهول والنسيان في الصور العقلية فسياتي عن قريب انشاء الله تعالى ولا يمكن ان يقال ان الفرق بين الذهول والنسيان هو ان الصورة في صورة الذهول تكون مخزونة في الحس المشترك غير ملتفت اليها وفي صورة النسيان لا تكون مخزونة فيه لان هذا هو الوجه الاول

الفرق بين النسيان والذهول

قوله فاضت تلك الصورة الخ من العقل اتصال كما ان الامر كذلك الخ اقول فيضان الصور العقلية من العقل الفعال على النفس عند تاهبها لتحصيلها مسلم لانه خزانة للصور العقلية والمعاني الكلية واما فيضان تلك الصور المادية والمعاني الجزئية من العقل الفعال على الحس المشترك فممنوع لانه خزانة المجردات مقدس عن الماديات تمتنع مثل الصور المادية فيه

من الایراد والکلام بعد التنزل عنہ وتانیا بان یجوز ان یکون الصورۃ حاصلۃ فی خزانۃ
الخیال فی حالۃ الذہول یقتضی القول بان الادراک لیس ہو حصول الصورۃ فی الذہن
بل ہو امر وراءہ وعلی ہذا یجوز ان یکون الصورۃ حاصلۃ فی الحس المشترک دائما ویکون
الاستحضار موقوفا علی ذلک الامر واجیب عنہ بان الادراک حصول الصورۃ للمدرک
لحصولہ فی آلتہ والصورۃ فی حالۃ الذہول غیر حاصلۃ للمدرک وانکانت حاصلۃ فی
الآلۃ وبان الصورۃ حالۃ الذہول غیر حاصلۃ فی آلۃ الادراک بل فی آلۃ اخری ومطلق الحصول
فی آلۃ آلۃ کانت من آلات النفس لیس ادراکا والا لکان حصول صورۃ ای محسوس من المحسوسات
فی آلۃ آلۃ من الآلات الجسمانیۃ ادراکا ولیس کذلک بل الادراک ہو حصول صورۃ فی آلۃ ادراک ذلک
الشی فحصول الصورۃ فی الحس المشترک ادراک لہا لا حصولہا فی خزانۃ الخیال وربما یتفق بالقوۃ العاقلۃ

قولہ یقتضی القول الخ قد زعم المعترض ان الذہن فی دخولہم الادراک ہو حصول الصورۃ فی الذہن
یصدق علی الخیال واذا کانت الصورۃ الحاصلۃ فی الخیال غیر مدرکۃ حالۃ الذہول لزم ان
لا یکون الادراک عبارۃ عن ذلک وہو خلاف ما تقرر فثبت کون الصور غیر حاصلۃ فی الخیال
قولہ علی ہذا الخ ای علی تقدیر کون الصور غیر حاصلۃ فی الخیال قولہ دائما الخ ای عند المشاہدۃ
وعند الذہول قولہ ویکون الاستحضار الخ ای استحضار الصور المذہولۃ حین الالتفات
موقوفا علی ذلک الامر الذی ہو ادراک حصول الصورۃ فی الذہن قولہ غیر حاصلۃ للمدرک
الخ ای النفس لعدم انفعالہا عنہا قولہ فی آلۃ الخ ان کان المراد آلۃ غیر آلۃ الادراک کالخیال فعدم حصول الصور
للمدرک ظاہر وان کان آلۃ الادراک یعنی الحس المشترک وہو الظاہر فعدم حصولہا بناء علی عدم توجہ النفس الیہا قولہ
بل فی آلۃ اخری الخ وہی الخیال فانہ آلۃ الحفظ لا آلۃ الادراک واطلاق الآلۃ علیہ بالمجاز بمعنی انہ معین للحس المشترک
قولہ والا لکان الخ ای لکان حصول صورۃ المشمومات عند الباصرۃ والمبصرات عند الذائقۃ والمذوقات عند الشامۃ والمسموعات
عند اللامسۃ والملموسات عند السامعۃ ادراکا وفساده اظہر من ان یخفی قولہ بالقوۃ العاقلۃ الخ الظاہر انہ اراد بہا النفس الناطقۃ

فانها ليست حافظة للصورة العقلية مع انها قد يطرء عليها الذهول والنسيان فان قلتم
ان حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو الحافظ للصور المدركة بالحس المشترك ايضاً فلا حاجة
الى القول بخزانة الخيال واجيب بان خزانة المعقولات هي العقل الفعال ولا يجوز ان يكون
هو خزانة المحسوسات لكونه مجرداً مقدساً عن المادة وامتناع تمثل الصورة المادية فيه واورد عليه
اولاً بان المعقولات قد تكون صوادق وقد تكون كواذب وكما يطرء الذهول على صوادق
المعقولات كذلك يطرء على كواذبها فاذا طرء الذهول على المعقولات الكواذب المرتسمة في النفس
فان كان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة يلزم اتصاف
الكواذب في العقل الفعال مع ان العقول العالية بريئة عن غوايات الوهم التي هي
مبادٍ للكواذب ومايتوهم من ان التصديق بالكواذب الكلية انما يكون بمداخلة الوهم
فخزانتها القوة الحافظة التي هي خزانة الوهميات لا العقل الفعال في غاية السخافة
واما اولاً فلان القوة الحافظة انما هي خزانة للمعاني الجزئية التي تدرك بآلة الوهم لا للمعاني

فانها كما تطلق على مبدء التعقل للنفس تطلق على نفسها ايضاً ١٢ بيندي **قوله** العقل الفعال الخ وهو العقل
العاشر عندهم وهو المبدء الفياض المدبر لما تحت فلك القمر ويسمى فعالاً لكثرة فعله وتاثيره في عالم العناصر وعندهم
خزانة المعقولات كالخيال للصور المحسوسة والحافظة للمعاني الجزئية **قوله** غوايات الوهم الخ غوايات جمع غواية
يعني گمراهي وغوايات الوهم هي تخليط احكام المحسوس بغير المحسوس واختراعه ما ليس بموجود بتغليطه القوة
العاقلة في مدركاتها وامثال ذلك مما هو من شان القوة الوهمية **قوله** هي مبادٍ للكواذب الخ
بان القوة الوهمية لها سلطان عظيم على القوى الجسمانية بل لها تسلط على القوة العاقلة
فتقهرها في اكثر القضايا ويحكم عليها بخلاف احكامها فقد تحكم على ما ليس بمحسوس باحكام المحسوس
فان الخائف من الميت في الموضع المظلم قد يترتب عاقلته قياساً وهو ان هذا ميت وكل ميت جماد فهذا جماد وكل جماد
لا يخاف منه فهذا لا يخاف منه ومع ذلك تقهر القوة الوهمية القوة العاقلة وتحكم عليها فيخاف ذلك الحي من الميت فتكون مثل هذه الغوايات

الکلیۃ کاذبۃ کانت او صادقۃ لامتناع حصول الکلیات فی القوی الجسمانیۃ والوہم لیس آلۃ لادراک الکلیات الکواذب وغایۃ مداخلتہ فیہا التغلیط واما ثانیا فلان تصور الکواذب الکلیۃ مما لا مدخل فیہ للوہم اصلا وقد یطرء علیہا الذہول فلا بد لہا من خزانۃ ولا یمکن ان یتوہم کون خزانتہا الحافظۃ اذ لا مجال لتوہم کونہا من الوہمیات فلا محید من القول بکون خزانتہا ہو العقل الفعال والجواب انہ لا باس فی کون الکواذب مرتسمۃ فی العقل الفعال علی سبیل الاختزان والتصور انما المستحیل تصدیقہ بالکواذب وہو غیر لازم فان مالا بد منہ للخزانۃ حفظ نفس الصورۃ لا حفظ نحو ادراکہا فان انتقال نحو الادراک من المدرکۃ الی الخزانۃ مستحیل ولا حفظ جمیع حیثیاتہا وخصوصیاتہا فان انتقال الصورۃ بجمیع حیثیاتہا وخصوصیاتہا من المدرکۃ الی الخزانۃ محال فلا یتوجہ ان النسیان یطرء علی تصدیق الکواذب فیلزم ان یکون تصدیق الکواذب فی العقل الفعال ولا ان الکواذب لا ترتسم فی النفس من حیث انہا مصدقۃ فیلزم ان ترتسم فی العقل الفعال ایضا بہذہ الحیثیۃ وذلک لان حفظ نحو الادراک وحفظ خصوصیۃ الصورۃ فی الخزانۃ غیر ضروری انما الضروری

قولہ وغایۃ مداخلتہ فیہا التغلیط الخ ولا تغلیط لانقلاب الکلیات الکواذب جزئیات حتی تدرک بآلۃ الوہم قولہ والجواب الخ عن اصل الایراد القائل بان المعقولات قد یکون قولہ مستحیل الخ فنحو الادراک عرض مختص بہذہ المدرکۃ فلا یمکن ان ینتقل بہذہ الخصوصیۃ الی الخزانۃ والالم یکن مختصا بہا ولم تملک الخزانۃ خزانۃ قولہ فان انتقال الصورۃ الخ لعلک قد دریت مما سبق ان انتقال الصورۃ من المدرکۃ الی الخزانۃ انما یکون بانعکاسہا من المدرکۃ وانطباعہا فی الخزانۃ لکون الاعراض ممتنع الانتقال بانفسہا من موضع الی موضع وانما تنتقل بالانعکاس والانطباع من حیث ہی لا بخصوصیات المدرکۃ وانحاء الادراک فان الحیثیات والخصوصیات مشخصات لہا واستحالۃ تکثر الشخص مما لا تحتاج الی البیان علی ان الخصوصیات اعراض والاعراض لا تقبل الانتقال قطعا ولو سلم فلا تبقی لہا خصوصیات بہذا خلف

حفظ نفس الصورة لا غير وما يقال من ان القول بكون العقل الفعال مصدقا للصواوق
متصورا للكواذب بتجويز كون علوم العقول العالية تصورات وتصديقات مع ان الانقسام
الى التصور والتصديق مختص بالعلم الحصولي الحادث في غاية السقوط وانا قد حققنا في مواضع
من كتبنا ان القول باختصاص الانقسام الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث
سخيف باطل وثانيا بان الفرق بين الذهول والنسيان عندهم هو ان الذهول عبا
فان التصور الخ القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق ۱۲ منه

قوله مصدقا للصواوق الخ وانما كان مصدقا للصواوق متصورا للكواذب لان القول بالانقسام
صورهما فيها من دون علمها اياهما بسقوط ظاهر والبطلان فالعقول العالية عالمة بما تتسم فيها من صور
الصواوق والكواذب اذ تسوية العالمين محال فشأنها مع الصواوق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب
الحفظ فقط على سبيل تخييل وذلك بسبب ما فيها من النقص الشر والتي هي من توابع المادة وغواشيها كذا
حقق المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد قوله لان القول باختصاص الانقسام الى التصور والتصديق
بالحصول الحادث سخيف باطل الخ لان مخالفة العلم الحصولي الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس الا بالهوية
الشخصية اذ القدم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات
فاختلاف العلم بالقدم والحدوث ولا يستلزم اختلاف حقيقة فيكون العلم القديم ايضا تصورا وتصديقا ولان
صور الاشياء تسمى في العقول العالية باتفاق الفلاسفة وارتسام صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة بها
علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون ذهنا للنسبة او لا فالاول التصديق والثاني التصور
ما افاده الاستاذ العلامة قدس سره وقد افاد بعض المحققين ان القضايا معلومة للعالي العالية باتفاق الفلاسفة الا
الجهل والقضايا منها صواوق ومنها كواذب فاما ان يصدق العالي بمطابقة القضايا الصواوق للواقع فيكون علومها
تصديقات اولا فيلزم الجهل المركب فقد ثبت ما ذكرنا ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظ
التصور والتصديق فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصول حادثا كان او قديما قوله وثانيا الخ اي اورد ثانيا على ذلك الجواب القائل ان باختزانة
المعقولات هي العقل الفعال الخ ۱۲

عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعاً فلو كان بعقل الفعال خزانة المعقولات النفس لزم من زوال صورها عنه طريان النسيان عليها عن عقل الفعال مع انه مع ما فيه من الصور عندهم ابدي ولزم اجتماع النقيضين اذا كانت بعض المعقولات منسية بالقياس الى بعض النفوس ومذهولة عنها بالقياس الى بعضها فيلزم زوال صور تلك المعقولات عن عقل الفعال لطريان النسيان عليها وبقاؤها فيه معا لطريان الذهول عليها والجواب ان الفرق بين الذهول والنسيان هو ان المنسي يحتاج في ادراكه الى كسب جديد والمذهول عنه لا يحتاج في ادراكه اليه بل يكفي لادراكه مجرد الالتفات فيستحضر بمجرد الالتفات صورته من الخزانة في المدركة من دون حاجة الى تجشم كسب جديد وذلك الفرق يتحقق في المحسوسات بزوال صورها عن المدركة والخزانة معا في صورة النسيان وزوالها عن المدركة وبقائها في الخزانة في صورة الذهول وفي المعقولات بزوال صورها عن المدركة مع زوال المناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان وزوالها عن المدركة مع بقاء مناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور بحيث متى شاءت والتفتت اليها فاضت تلك الصور عليها من الخزانة في صورة الذهول فلا محذور

قوله فلا محذور الخ وقد تحقق من ان هذا التحقيق الانيق ان الحق الذي يجب ان يتبع اي خزانة المعقولات عندهم هو بعقل الفعال ومخزوناته صوادق وكواذب لكنه حافظ ومصدق للاول وحافظ ومتصور للثاني في انقسام الصور الى التصور والتصديق لا يختص بالحادث بل الحادث والقديم فيه سواء ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين واما النسب العقدية في العقول العالية والانوار المفارقة التي هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع واعلى عن ذلك كله فان علم الانوار العقلية والمفارقات النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قراح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق والمعتقد انتهى وذلك لان البداهة العقلية الغير المانعة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ عن حقائقها بالنظر الى ما فيها من شأن سنخ حقائقها احتمال الصدق والكذب فكيف يظن انها متعالية عن الصدق وايضا قد اعترف هو نفسه في القسم الثاني بان الصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حدود انفسها

واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك باختلال القوة الخيالية من دون اختلال الحس المشترك اذا عرضت آفة في موخر البطن المقدم من الدماغ دون مقدمه واختلال الحس المشترك من دون اختلال القوة الخيالية اذا عرضت آفة في مقدمه دون موخره وسياتي الكلام في ذلك عن قريب انشاء الله تعالى الثالث من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ يدرك بها المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب

قوله اذا عرضت آفة في موخر البطن الخ قد عرفت مما سبق ان الدماغ في طوله منقسم الى بطون ثلثة الاول هو المسمى بالبطن المقدم ومبدؤه اعالي الخيشوم والثاني بالبطن الاوسط وهو كالحد المشترك بين المقدم والموخر والثالث بالبطن الموخر ولكل من هذه البطون مقدم وموخر فمقدم كل بطن يالي وجه الانسان وموخره يالي خلفه واذ كان موضع الحس المشترك مقدم البطن المقدم وموضع الخيال موخره لاتخيل فعلى احدهما يكون موضع الآخر ما وفاقا وقد يستدل بعدم الاختلال على وجود التغاير بينهما وعلى تغاير موضعيهما قوله مرتبة في اول التجويف الخ قد وقع الخلاف فيما بينهم في تعيين موضع القوة الوهمية والحافظة فذهب بعضهم الى ان موضع القوة الوهمية البطن الاوسط وموضع القوة الحافظة البطن الاخير وهو ما ذكره الشيخ في القانون والعلامة الاعلى الجلبي في شرحيهما والعلامة الاثير الدين في هداية الحكمة وبعضهم الى انهما في بطن واحد وهو البطن الاخير الاول في مقدمه والآخر في موخره واذ كان المناسب كون المدرك وخزانته في بطن واحد كالحس المشترك والخيال اختاره الاستاذ العلامة قدس سره واورد بعد ذلك في البحث الاول بيان الاختلاف وسبب اختياره على وجه التفصيل فلينظر ثمه قوله كالعداوة الجزئية الخ قيد العداوة بالجزئية لان الكلية تدركها النفس فان قيل العداوة بين الذئب والشاة كلية لامنع تصورية من وقوع الشركة فلا يمتنع ان يكون المدرك لها هو النفس الناطقة فمناهب انها كلية لكن الكلي لابد له من اشخاص جزئية والكلام في اشخاص العداوة الكلية كذا في حقه افضل المحققين في شرح للاشارات

فتهرب منه والحفادة الجزئية التي تدركها السنخلة من امها فتميل اليها واستدلوا على وجودها
المعين ١٢ المعتبر ١٢
وسغايرتها لسائر القوى بانا ندرك المعاني الجزئية وليس مدركها النفس لانها لا تدرك
الجزئيات ولا شيئا من الحواس الظاهرة ولا الحس المشترك لانه مدرك للصور المحسوسة
لا للمعاني ولا الخيال لانه حافظ للصور لا مدرك فمدركها قوة اخرى هي الوهمية واورد عليه
اولا بانا لا نسلم ان مدركها ليس هو النفس لانها مدركة للكليات والجزئيات والجواب ان المدرك
للكليات والجزئيات والانسان هو النفس لكنها لا تدرك الجزئيات الا بآلة جسمانية ومرادنا
بالمدرك تلك الآلة على ان هذا الادراك حاصل للبهائم العجم التي ليس لها نفس ناطقة
وثانيا بان المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص
المحسوس ايضا مع ان مدرك المحسوسات ليس هو الوهم والجواب ان المدرك
والحاكم بالحقيقة هو النفس فالصور والمعاني كلها حاضرة عندها مدركة لها بواسطة
آلاتها الخاصة بها واتحاد محل الصور والمعاني غير لازم حتى يلزم ان يكون آلة
ادراك المعاني الجزئية هي آلة ادراك الصور المحسوسة ولا يلزم ان يكون المدرك
والحاكم هو النفس الحيوانية في الحيوانات العجم هي الحاكمة المدركة للمحسوسات بالحس
المشترك وللمعاني الجزئية الموجودة فيها بالقوة الوهمية فلا تشكل فان مثل هذا قد يكون
من البهائم العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها وثالثا بانه لما جاز ان يكون القوة
الواحدة وهي الحس المشترك آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون هي آلة

قوله الحفادة الخ اي الولادة ففي القاموس حفده الرجل بناته واولادة واولاده قوله
السنخلة الخ سنخلة بالفتح برده وبزغالة نوزاده ذكرا كان او انثى جمعه سخل واسخال كذا في الصراح قوله
العجم التي الخ العجم بالضم جمع اعجم وهو كل من لا يقدر على الكلام اصلا كذا في الصراح قوله فلا تشكل الخ
لان مناط الحكم بالمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات ليست هي النفس الناطقة بل هو امر وراءها يوجد في الحيوانات العجم

لادراک المعانی الجزئیۃ الموجودۃ فیہا ایضا والجواب ان طریق ادراک الحس المشترک
ہو تادیۃ الحواس الظاہرۃ محسوساتہا الیہ ولا یتصور ذلک فی ادراک المعانی
الجزئیۃ وقد یستدل علی وجود القوۃ الوہمیۃ بان فی الانسان شیئا ینازع
عقلہ فی قضایاہ واحکامہ کما یخاف ان یخیل بیت مع ان العقل یقتضی عدم الخوف
منہ وربما یغلب الخوف من مثل ہذا علی النائمین الذین حواسہم الظاہرۃ معطلۃ فانا نجد
بقوۃ مدرکۃ باطنۃ ولہذہ القوۃ سلطان عظیم وہی سلطان القوی الجسمانیۃ ومستخدمہا
وہی تقہر القوۃ العاقلۃ فی اکثر القضایا والاحکام فیحکم علی مالیس بمحسوس باحکام المحسوس
والدماغ کلہ آلۃ لہا لکن الاخص بہا اول التجویف الآخر اوآخر التجویف الاوسط

الرابع القوۃ الحافظۃ

علی اختلاف فیما بینہم علی ما سیاتی الرابع من المشاعر الخمسۃ الباطنۃ القوۃ الحافظۃ
وہی قوۃ مترتبۃ فی آخر التجویف الاخر من الدماغ یحفظ المعانی الجزئیۃ والاحکام الوہمیۃ
التی تدرک بالوہم ویحکم بہا الوہم فہی خزانۃ للوہمیات ونسبتہا الی الوہم نسبۃ الخیال الی الحس المشترک وبیان ثبوتہا ومغایرتہا

قولہ الجواب ان طریق الخ وقد یجاب بان الآفۃ اذا اصابت مقدم البطن المقدم یبطل وتنقص
بہا ادراک الصور ولا یبطل ولا تنقص ادراک المعانی فلو کان الحس المشترک مدرکا للمعانی لزم
بقصد ثان لزم عند وصول الآفۃ الیہ البطلان ادراک المعانی قولہ کما یخاف ان الخ وکما یخاف
من الشی علی جذع موضوع علی بیر او وہدۃ عمیقۃ بانہ یقع فیہا مع حکم العقل بالامن وذلک لانہ
لا یزال قدمہ اذا کان الجذع موضوعا علی الارض فہذہ قوۃ غیر عقلیۃ قولہ ونسبتہا الی الوہم الخ
یعنی کما ان الخیال خزانۃ لمدرکات الحس المشترک کذلک الحافظۃ خزانۃ مدرکات الوہم قولہ وبیان ثبوتہا
ومغایرتہا الخ اما ثبوتہا فبان حکم الوہمیۃ بعداوۃ الذئب وعطوفۃ الوالد مثلا لا یکون الا بعد کونہا محفوظتین فی قوۃ والا فیعید
المعنی المدرک بالوہم فکیف یحکم علیہ لانہ لا بد من وجود ما یحکم علیہ عند الحاکم وذلک القوۃ ہی الحافظۃ واما مغایرتہا فبان للمعانی
الجزئیۃ المدرکۃ بالوہم عند ناقبولا وحفظا وہما متغایران فلا بد من مبدأین متغایرین فما تقابل لہا ہو الوہمیۃ والحافظۃ لہا ہی القوۃ

للوهم مثل ما مر في اثبات الخيال مغايرته للحس المشترك والمشهور ان الحافظة هي الذاكرة المسترجعة لما غاب
عن الحافظة من الوهميات وهي التي تستخرج عن امور معهودة امورا منسية كما اذا نرى رجلا قد رأيناه
في مكان قد نسيناه فيستعرض هذه القوة المعاني المستحفظة عندها الى ان عرض لها المعنى الذي يصير
حدا اوسط تعرف به المكان الذي رأيناه فيه الرجل فهذه القوة باعتبار حافظة وباعتبار ذاكرة
وذهب بعضهم الى ان الذاكرة مركبة من قوتين كما ان فعلهما مركب من فعلين لان فعل الذاكرة عبارة عن ملاحظة
المعاني المحفوظة وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبدؤه الوهم وحفظ مبدؤه الحافظة وعلى التقديرين لا يلزم

قوله الذاكرة المسترجعة الخ الذكر يادكردن والاسترجاع داده باز گرفتن وسميت الحافظة ذاكرة
لان الذكر لا يتم الا بالحفظ وسترجعه لاسترجاعها ما غاب منها من مخزونات الوهم وقد يقال لها
متذكرة ايضا **قوله** فيستعرض الخ استعراض عرضه كردن خواستن يعني ان هذه القوة تجعل المعاني المحفوظة
عندها عرضة لنفسها فيجعل يعرض واحدا واحدا من المعاني الجزئية المحفوظة حتى عرض لها المعنى الذي يصير
سببا لمعرفتنا ذلك المنسي فعلى هذا تكون الحافظة المسترجعة وهو الحق المفهوم من كلامهم وقد فسر بعض محشي
ذلك الاسترجاع بتفسير يلزم ان يكون الواهمة مسترجعة لا الحافظة حيث قال فان الوهم اذا اقبل بقوتها المتخيلة
فيجعل يعرض واحدا واحدا من المعاني الجزئية ليتعينها من الحافظة انتهى **قوله** وذهب بعضهم الخ
وقد قال المحقق في شرح الاشارات ان الذاكرة ليست قوة بسيطة بل مركبة من متصرفة ومدركة وحافظة
وقال العلامة القرشي في موخر القانون ان استرجاع المعنى المحفوظ بعد زواله يحتاج الى اعمال ثلثة احدها التصرف
في الصور التي في الخيال وعرضها على الوهم حتى يدرك معنيا ما وهذا شان المتخيلة وثانيها ادراك المعنى وهو شان الوهم
وثالثها حفظه وهو شان الحافظة فالمتذكرة بالحقيقة مركبة من متخيلة وواهمة وحافظة لكن الحافظة تسمى بها انتهى ولعلك قد دريت من هذا ان
العلامة قدس سره ان تسميها بالمسترجعة باعتبار استرجاع المعنيات عن الحافظة لا باعتبار استرجاع الادراك حتى يحتاج الى ادراك متخيلة
ومتصرفة **قوله** وعلى التقديرين لا يلزم الخ اما على التقدير الاول فظاهر انها قوة واحدة بالذات مختلفة بالاعتبار واما على الثاني
فلان غاية ما يلزم ان يكون المدرك هو الوهم والحافظ هو الحافظة وكلاهما من القوى الخمس المذكورة لا قوة اخرى مغايرة لهما حتى يلزم

ان يزاد في عدد القوى الباطنة ويعد الذاكرة قوة سادسة كما قال الامام من ان حفظ الصور
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى
الخامس من المشاعر الخمسة الباطنة القوة المتخيلة المتصرفة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط
من الدماغ عند الدودة التي خلقت متحركة دائما لا يسكن في اليقظة ولا في النوم من شانها تركيب
الصور والمعاني والتفصيل فيها فتركيب الصور كتركيب انسان ذي رأسين وتركيب حيوان نصفه
على صورة فيل ونصفه على صورة انسان وتركيب المعاني كتركيب الشجاعة والحلم مجتمعين في شخص
وتركيب الصور مع المعاني كتركيب صورة الاسد مع الجبن وصورة الشاة مع الشجاعة والتفصيل كادراك
انسان عديم الرأس وهذه القوة لا يسكن عن فعلها ابدا لا في اليقظة ولا في النوم وهي المحاكية
للمدركات وللهيئات المزاجية والمنتقلة الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون فعلها منظما
وهذه القوة قد يستعملها النفس بواسطة الوهم بحذف الخصوصيات الجزئية بالتفصيل ليبقى الماهية
الكلية فتدركها العقل فان الباصرة مثلا تدرك المبصر مجردا عن المادة الخارجية بشرط كونه
مقابلا ثم الحس يدركه مجردا عن هذا الشرط ايضا متصفا بصفات يتصف بها حال الغيبة
ثم الخيال يجرده تجريدا زائدا ثم المتخيلة تجرده عن جميع تلك الصفات فتبقى ماهية كلية
وبهذا الاعتبار تسمى هذه القوة متخيلة وقد يستعملها النفس بواسطة القوة العاقلة للبس المهيئة
الكلية صورة جزئية بالتركيب لتتادى الى الحس المشترك صورة جزئية كما يراه النائم وبهذا
الاعتبار تسمى مفكرة واستدلوا على وجودها بان هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى المدركة

قوله في التجويف الاوسط منها الدماغ فلكونه تصرفها الا انتهائي الوسط ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها ان
تاخذ من كل واحد منهما بسهولة وليكون سنخا للوهم بها ايضا بسهولة انفسي قوله للهيئات المزاجية الخ فيري مراى
المزاج اشياء صفراء وسوداوي المزاج محمودا او دمويا المزاج حمراء ولبلغمي المزاج بيضاء قوله تسمى هذه القوة متخيلة الخ
لتصرفها في الصورة الخيالية قوله تسمى مفكرة الخ لتصرفها في المواد الفكرية +

فله قوة سواها واعترض عليه بان التصرف فى الشئ لا يمكن بدون العلم به فيثبت لهذه
القوة الفعل والادراك فيصدر عنها اثران فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والجواب
ان هذه القوة ليست مدركة بل المدرك هو النفس وتلك القوة آلة لتركيب بدركاتها
او تفصيلها ولا يجب ان تكون آلة التصرف فى الاشياء مدركة لها وبهذا يسقط ما يورد
من ان هذه القوة جسمانية فكيف يمكن ان يستعملها النفس فى المعقولات والقوى الجسمانية
لا تدركها واعلم ان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة وجه
سقوط الاول ان هذه القوة آلة تصرف النفس فى المعقولات ولا يجب ان تكون آلة
التصرف فيها مدركة لها والمتصرف فيها حقيقة وهو النفس مدرك لها ووجه سقوط الثانى
ان النفس يستعمل هذه القوة فى الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذى هو سلطان القوى
الجسمانية ولا يلزم من ذلك الا ان يكون النفس مدركة للصور المحسوسة لا ان يكون
الوهم او هذه القوة مدركا لها واما الجواب عن هذا بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس
الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى ففى غاية السخافة اذ انعكاس ما ارتسم فى قوة الى الاخرى
انما ان يوجب ادراك تلك الاخرى ما ارتسم فى باقى القوة فيلزم ان يكون الوهم والخيال
والحافظة مدركة لمدركات الحس المشترك والحس المشترك مدركا لمدركات الوهم والمخزونات
الحافظة اولا يوجب فالاشكال بحاله هذا هو الكلام فى المشاعر الخمسة الباطنة وتحمله بابحاث

قوله واما الجواب عن هذا الخ اى عما اورد بان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف يستعملها فى الصور المحسوسة
وهذا الاعتراض مع جوابه المذكور الشارح القديم للهداية وهو شارح حكمة العين **قوله** كالمرايا المتقابلة
الخ اى الموضوعة بعضها بحذاء بعض فينعكس وتحضر صور المحسوسات عند التصرف من غير ادراكه
اياها فلا يلزم صدور الفعلين من قوة واحدة **قوله** اولا يوجب فالاشكال بحاله الخ لان الاشكال
ان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف يستعملها الوهم فيها اذ كان مبناه على عدم ادراك الوهم اياها بقى على هذا التقرير بحاله

البحث الاول قالوا ان للدماغ ثلثة بطون اعظمها البطن الاول ثم الثالث
واما الثاني فهو كمنفذ ودهليز مضروب بينهما مرزدعلى شكل الدودة وان محل الحس المشترك
والخيال البطن الاول ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالحس المشترك في مقدمه
ليصادف محسوسات الحواس الظاهرة اولا والخيال في آخره ليكون خزانة لمدركات
الحس المشترك ومحل الوهمية والحافظة عند البعض التجويف الاخير ويختص به روح حامل لهاتين
القوتين فالوهمية في مقدمه والحافظة في موخره وهذا هو المناسب ليكون مدرك المعاني
وخزانتها في تجويف واحد كما ان مدرك الصور وخزانتها في تجويف واحد ويختص الوهمية
بمقدم هذا التجويف ليكون مدرك المعاني الجزئية اقرب الى الخيال الذي هو خزانة للصور
يتحقق فيها تلك المعاني الجزئية والحافظة بموخره لان خزانة الشئ تكون خلفه ومحل الوهمية
عند البعض موخر التجويف الاوسط ومحل الحافظة مقدم التجويف الاخير وليس في موخره شئ
من القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمات المودية الى الاختلال
ومحل المتخيلة الدودة التي هي في التجويف الاوسط من الدماغ فهي موضوعة بين التجويف
الاول والتجويف الاخير ليأخذ من جانبيها فتتصرف في الصور التي هي في التجويف
الاول وفي المعاني التي هي في التجويف الاخير بالتركيب والتفصيل والدليل على اختصاص
القوى المذكور بالمحال التي ذكرت انه اذا تطرق آفة الى تجويف من تجاويف الدماغ
اختل فعل القوة المنسوبة اليه دون افعال القوى الاخر فمتى علمت الآفة مقدم البطن الاول

قوله البطن الاول الخ وسنذكره اعالي الخيشوم ولكل من هذه البطون مقدم وموخر فمقدم كل
بطن يلي وجه الانسان وموخره يلي خلفه قوله مرزدا الخ مرزد من الزرد ومعنى زرده بالفتح
وورهم افكندن حلقها قال في مجمع بحار الانوار ردي فتحة مرزدة بالذهب من الزرد وهو مدخل
حلق الدروع اصبهاني بعض انتهى قوله ليكون خزانة الخ وهذا كان محل كل من الخزانة يجب صاحبها سهل الاخذ من الخزانة

اختل الحس المشترک ومتی حلت موخرہ اختل الخیال ومتی حلت البطن الاوسط اختلت المتخیلۃ
ومتی حلت البطن الاخیر اختلت الحافظۃ وہذا مما یستدل بہ علی تغایر القوی الخمسۃ
ایضاً واعترض علیہ بانہ یجوز ان یکون القوۃ واحدۃ وآلاتہا متعددۃ وہی التجاویف
فمتی تطرق آفۃ الی آلۃ اختل الفعل المشروط بہا من دون اختلال فی باقی الافعال وہذا
فی الحقیقۃ اعتراف بتغایر تلک القوی لا اعتراض علیہ کما لا یخفی **البحث الثانی**
ان اثبات ہذہ القوی الباطنۃ لا یتوقف علی القول بانہا مدرکۃ شاعرۃ بذواتہا کما
اشرنا الیہ فی اثناء البحث عن وجود واحدۃ منہا نعم یتوقف علی القول بانہا آلات
للنفس وان النفس لا تدرک الجزئیات بلا توسط آلۃ وہذا مما لا یستنکر بل الحق الذی لا ریب فیہ
ان تلک القوی آلات واسباب عادیۃ للافاضیل المفوضۃ الیہا فی ہذہ النشاۃ لادراک النفس
بوساطۃ تلک الآلات ہو النفس واثبات تعدد ہذہ القوی لیس منوطا بتعدد افاعیلہا ولا مبنیا
علی ان الواحد لا یصدر منہ الا الواحد فان ذلک غیر موثوق بہ اذ لا یتعذر ایداع جہات جزئیات
فی قوۃ واحدۃ بل الدلیل علی تعددہا ابقا بعض منہا دون بعض واثباتہا ونفیہا مما لیس لہ
تعلق وماس بقواعد العقائد الحقۃ الاسلامیۃ وصار المتکلمین علی نفیہا اشغل بما لا یعنیہم
البحث الثالث انہم اختلفوا فی ان المدرک الجزئیات المادیۃ ہل ہو النفس

قولہ اختلت الحافظۃ الخ ای ان حلت آلافۃ موخر البطن الاخیر کذا القوۃ الوہمیۃ ان حلت مقدمہ علی ما ہو مختار
العلامۃ قدس سرہ اما علی مذہب اخر فمتی حلت مقدم البطن الاوسط اختل المتخیلۃ ومتی حلت موخرہ اختلت الوہمیۃ ومتی حلت
مقدم البطن الاخیر اختلت الحافظۃ ولم یصرح قدس سرہ بذلک لکمال الاختلاف فیہ **قولہ** لیس منوطا بتعدد افاعیلہا الخ
والا لکانت القوی کثیرۃ غیر محصورۃ فی خمس المذکورۃ لما مر فی اثناء بیانہا ان لبعضہا فعلین کالحافظۃ المسترجعۃ عند
ولبعضہا افعالا کالحافظۃ المسترجعۃ عند بعض آخرو کاللمس بالاستلذاذ الملموس وخشونۃ وحرہ وبردہ ورخوتہ وصلابتہ وغیر ذلک **قولہ**
غیر موثوق بہ الخ لان صدور الکثیر عن الواحد جائز بحسب اختلاف الجہات والمحیثیات وایداع غیر متعذر فلم یتعذر صدور الکثیر عن الواحد

اد القوی الظاهرة والباطنة فالحق ان المدرک لجمیع المدرکات کلیة کانت او جزئیة مادیة
کانت او مجردة بجمیع اصناف الادراکات هو النفس وذهب البعض الی ان النفس غیر مدرکة للجزئیات
بل المدرک لها هی القوی الظاهرة والباطنة والدلیل علی الحق وجوه الاول انا نحکم بالکلی علی
ای جزئی کان ونحکم علی کل جزئی بانه مندرج تحت کلی نحو زید انسان ونحکم بسبب کل جزئی سواء کان
محسوسا باحدی الحواس الظاهرة او الباطنة عن جزئی آخر کحکمنا علی زید المبصر بانه غیر هذا المبصر
وغیر هذه الصوت وغیر هذه الرائحة وغیر هذا اللین وغیر شخص مرکب من صورة الانسان والفرس وغیر هذه العداوة
القائمة بهذا الشخص فلا بد فینا من مدرک یدرک الکلی وجمیع الجزئیات فاما ان یکون ذلک
المدرک قوة جسمانیة وهو باطل بالاتفاق او یکون هو النفس وهو المطلوب ولیس مقصودنا ان النفس
مدرکة للجزئیات بلا آلة حتی یتوجه ان التقریب غیر تام وان غایة ما یلزم من الدلیل ان النفس
مدرکة للجزئیات واما انها مدرکة لها بلا آلة فلا الثانی ان کل احد لا یشک فی انه واحد وانه
هو الذی یبصر الالوان ویسمع الاصوات ویشم الروائح ویذوق المطعوم ویلمس الملموسات ویدرک
الوجدانیات ویعقل المعقولات فلو کان لکل نوع من المحسوسات مدرک وللمعقولات مدرک آخر
لم یکن ذاته المشار الیه بانا مدرکا للجمیع علی التحقیق وذلک خلاف ما یجده کل احد من نفسه اورد علیه
بان هذا الیقین کون الحواس مدرکة لجواز ان یکون الحواس مدرک المحسوسات ثم تؤدی
ما ادرکته الی النفس لعلاقة بینها وبین النفس فیکون للنفس الشعور بجمیع ما ادرکته الباصرة واللامسة
وسائر الحواس والجواب اما ان یکون هناک ابصاران یبصر واحد احدهما للباصرة والثانی للنفس
وهکذا فی سائر الاحساسات وهذا باطل بالضرورة او یکون هناک ابصار واحد

قوله هو النفس الخ سواء کانت مدرکة بلا واسطة الآلات کادراکها للکلیات والجزئیات المجردة او بواسطتها کادراکها للجزئیات المادیة قوله
فلا بد فینا من مدرک الخ لان الکلی محکوم والجزئیات محکوم علیها والحکم علی المجهول بالمجهول غیر متصور قوله باطل بالضرورة الخ اذ بالبداهة
فانا نجد من انفسنا ان المبصر الواحد لا تبصر الا بابصار واحد والمشموم الواحد لا تشمه الا بشم واحد ولا تسمع المسموع الواحد الا بسمع واحد وهکذا فی سائر الاحساسات

فیکون المدرک ہو النفس حقیقۃ ولا یکون البا صرۃ الا آلۃ لا مدرکۃ ولا یتوجہ ان یقال ان النفس
بعد اتادیۃ یدرک صورۃ المبصر والملموس مجردۃ عن جمیع اللواحق والمواد لان الکلام فی العلم الاحساسی
ولا یمکن نفیہ عن النفس ولا اثبات احساس واحد حقیقۃ للنفس والحاستہ جمیعاً ولا القول بان
مبناک البصار ان او سمعان مثلاً ولا ان یقال انہ یجوز ان یکون الحواس محلاً لا رتسام
الصور والنفس مدرکۃ لان ہذا لا ینافی المقصود وہو ان المدرک للجزئیات ہو النفس بل ہذا عین
ما ذہب الیہ من ان صور الجزئیات مرتسمۃ فی القوی ومدرکہا النفس الثالث ان القوی
الجسمانیۃ غیر شاعرۃ بذواتہا والضرورۃ قاضیۃ بان ما لا یشعر بذاتہ لا یشعر بغیرہ الرابع
انہ سیاتی ان کل نفس متعلقہ ببدن جزئی تعلق التصرف والتدبیر وتدبیر البدن الجزئی
یتوقف علی العلم بہ من حیث انہ جزئی وعلی العلم بفعل جزئی من حیث انہ جزئی یکون تدبیر البدن والتصرف
فیہ من جہۃ ذلک الفعل کالحرکۃ المعینۃ لان الرای الکلی نسبتہ الی جمیع الجزئیات علی السواء
فلا یکون مصدر البعض دون البعض فیکون النفس مدرکۃ للجزئیات کما انہا مدرکۃ للکلیات
وہو المطلوب والقول بانہ یکفی فی تدبیر البدن الجزئی تعقلہ وتعقل افعالہ الجزئیۃ علی وجہ کلی
مقید بکلیات بحیث لا یکون ذلک الکلی مطابقاً فی الخارج الا لذلک الجزئی مکابرۃ
یکذبہا الوجدان واستدل علی المذہب الثانی اولا بانا نعلم بالضرورۃ ان ادراک المبصرات

قولہ فیکون المدرک ہو النفس الخ لان المفروض ان الادراک واحد ولا یمکن نفی الادراک عن النفس
فاذن لا یکون النفس المدرک الا النفس قولہ مجردۃ عن جمیع اللواحق والمواد الخ فحینئذ یکون ادراک
النفس لہا ادراک الجزئیات المجردۃ لا المادیۃ کما ہو مطلوب المدعی قولہ فی العلم الاحساسی الخ وہو لا تعلق الا بالمحسوس
الغیر المجرد عن المادۃ ولواحقہا قولہ ولا اثبات احساس واحد حقیقۃ الخ لان المواد احد حقیقی لا بتعدد والاعتباری غیر مراد قولہ
کما انہا مدرکۃ للکلیات الخ ای الجزئیات المجردۃ الان ادراکہا لہا بلا واسطۃ الحواس والآلات وادراکہا للجزئیات المادیۃ بواسطتہا قولہ
علی المذہب الثانی الخ لقائل ان یقول ان النفس غیر مدرکۃ للجزئیات المادیۃ بل المدرک لہا ہی القوی الظاہرۃ والباطنۃ

حاصل فی البصر ادراک المسموعات فی السمع وکذا قلنا بالعلم بالضرورة ان تلک القوی
آلات لتلک الادراکات او ان صور المحسوسات حاصلة فی تلک الحواس لا ان مدرکها
حقیقة تلک الآلات بل مدرکها هو النفس بواسطة تلک الآلات وثانیا بان الآفة اذا حلت
عضوا من الاعضاء التی فیها القوی الظاهرة والباطنة اختل ادراک القوة المختصة
بذلک العضو فلو لا ان المدرک للجزئیات هی تلک القوی لم یکن کذلک قلنا هذا ایضا لا یدل
الا علی کون تلک القوی آلات للادراکات لا علی کونها مدرکات حقیقة اذ باختلال آلة
الادراک یختل الادراک وثالثا بانا قد نتخیل مربعا مجنحا بمربعین متساویین فی جمیع الوجوه
الا فی ان احدهما علی یمین المربع الوسطانی والآخر علی یساره من دون ان ناخذ هذا الشکل
من الخارج بل بمحض التخیل الاختراعی ونمیز بین جناحیه المختلفین فی الوضع ولیس هذا الا تمیز
بینهما بحسب الماهیة ولوازمها وعوارضها بل بالمحل بان یکون محل احدهما غیر محل الآخر
ولا وجود للمحل فی الخارج کما هو المفروض فتعین ان یکون محله قوة من القوی الادراکیة
ولیست هی النفس المجردة لامتناع حلول ذوات الاوضاع فی المجردات فتعین ان یکون
قوة جسمانیة فیکون هی المدرکة له قلنا نعم یکون محله قوة جسمانیة ویکون مدرکه النفس تبعا
بانهم قالوا ان العلم هو الصورة القائمة بالذهن وصور الجزئیات المادیة قائمة بالقوی
فیکون القوی عالمة لان العالم هو الذی یقوم به العلم ولا معنی لکون النفس عالمة مع قیام
العلم اعنی الصورة بغیره اعنی القوی الجسمانیة قلنا انما یشکل علی من زعم ان العلم هو الصورة
ونحن قد ابطلنا ذلک فی غیر موضع من کتبنا وحققنا ان العلم حالة غیر الصورة وانما الصورة

قوله لا ان مدرکها حقیقة تلک الآلات قیده بالحقیقة لانها قد تعد مدرکة بالمجاز لکونها
آلات للادراک قوله قلنا نعم الخ یعنی ان المثبت من دلیلکم هذا انما هو کون محله قوة جسمانیة
ولا ننکره واما کونه مدرکا من غیر ان مدرکه النفس فغیر ثابت فیکون مدرکه بالحقیقة هو النفس المحل آلة لادراکها

متعلقها ولا ضير في وجود متعلق علم النفس في غير هذا استيفاء الكلام في القوة المدركة
للنفس الحيوانية واما قوتها المحركة فهي على قسمين لانها اما مبعد وبعيد للمحركة او مبعد وقريب لها
والاولى وهي الباعثة وتسمى قوة شوقية ونزوعية وهي القوة التي اذا ادراك الخيال
او الوهم او النفس ابتداءها امرا من الامور فان تبع ذلك الادراك شوق الى تحصيله
ان اعتقد او ظن فيه نفعا ما حملت تلك القوة الشوقية النفسانية عليه التي يالي ذكرها على جلبه
وان تبع ذلك الادراك شوق الى الهرب عنه والخلاص منه ان اعتقد او ظن فيه ضررا ما حملت تلك القوة
القوة النفسانية على دفعه والهرب عنه فعلى الاول تسمى قوة شهوانية وعلى الثاني تسمى قوة غضبية

بفتحتين گريختن ۱۲ صراح

قوله واما قوتها المحركة الخ القوى المحركة تنقسم الى قسمين باعثة على الحركة وفاعلة طها والباعثة قوة من شانها
ان بحيث اذا فعل على التحريك اذا ارتسم في الخيال صورة مطلوبة او مهروبة عنها وفعلها يسمى العزم
والاجماع وهي تنقسم الى شهوانية وهي الباعثة على التحريك نحو المتخيل نافعا او ضروريا طلبا للذة والى
غضبية وهي الباعثة على التحريك لدفع المتخيل ضارا او مفسدا ۱۲ من شرح القانون للعلامة الآملي
قوله ونزوعية الخ منسوب الى النزوع بمعنى الاشتياق في القاموس نزعه نزاعة ونزاعا بالكسر ونزوعا
بالضم اشتاق قوله وهي القوة الخ وهذه القوة غير القوة المتخيلة والوهمية فان الانسان قد يتخيل صورة
لذيذة ويشتاق اليها في وقت والاشتياق اليها في وقت آخر وهكذا الامر في المعاني الوهمية وغير الاجماع
ايضا وهو العزم الشديد الخالي من الفتور الذي ينجزم به بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
وذلك لان الاجماع انما يحصل بعد شوق ولانه ربما يكون لشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا تخيل
او امر آخر نفسي قوله فعلى الاول الخ يعني ان القوة الشوقية تنقسم الى شهوانية وغضبية وهو الحق المصرح به
في اشفاء والنجاة لان الشهوانية والغضبية تخدمان الشوقية كما قيل قوله قوة شهوانية الخ وغايتها فعلها حصول اللذة
القوة الشهوانية البهيمية الحرص والنهم والشبق واما الاستيناس والسرور في تحصيل العلوم الخ اشارة الى ان بعض
قوله غضبية الخ وغايتها فعلها الغلبة والتسلط ومن عوارضها الخوف والغم والغيظ باعتبار ما تين القوتين يعني ان الشهوانية والغضبية يسميان تارة

والثانية هي الفاعلة وهي قوة في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات
جمع عصب بمعنی پی ۱۲ جمع عضلة بمعنی ۱۲ سکیڑنا
وتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء وتمددها الى جهة مبدء الاعصاب اعني الدماغ
فتقرب الاعضاء اليه كما في قبض اليد او توترجيها وتمددها الى خلاف تلك الجهة كما في بسط اليد
والاعصاب اجسام تنبت من الدماغ او النخاع بعض لونه كيتية في الانعطاف صلبة الانفعال
خلقت لتادية الحس والحركة الى الاعضاء الحاسة المتحركة بالارادة والعضلات اجسام مركبة
سخت ۱۲ رحم ۱۲
من العصب ومن جسم ينبت من اطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا ومن اللحم
لما يربط به الاعضاء ۱۲
المختص به الفرج التي تحصل بين الاجزاء باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يحيلها جماعات
آگندہ شدہ ۱۲ تحلیل فراگرفتن ۱۲
تلك الاجسام المسماة بالعضلات لتحريك الاعضاء بحسب الارادة والاوتار اجسام تنبت
من اطراف بعض العضل شبيهة بالعصب وتصل اطرافها الاخرى بالاعضاء المتحركة وهي
فی انساخن واللذونة ۱۲
مؤلفة في الاكثر من العصب الذي هو جزء من العضل اذا برز من الجهة الاخرى ومن الرباطات
وهي عصبانية المرئي والملمس فللحركات الاختيارية مبادء كثيرة مترتبة العدد
القوى المدركة
التي هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي توسطهما في الانسان وتليها القوة الشوقية وتليها الارادة والكراهة

قوله من الدماغ الخ اما ما ينبت من الدماغ فسبعة ازواج واما ما ينبت من النخاع فواحد وثلثون زوجا وفرد لازوج
۱۲ بحر الجواہر قوله او النخاع الخ نخاع بضم والفتح مغز مهره پشت که آنرا حرام مغز گویند ۱۲ اصلاح قوله عقبا ورباطا الخ عقب
کف العصب وکتف کل رباط لم يمتد الى العضل لكن وصل بين طرفي العظمين واحكم شد احدهما بالآخر ۱۲ بحر الجواہر قوله
لتحريك الاعضاء الخ لاشك ان القوة النفسانية المحركة بالارادة متى همت لحركة عضو من الاعضاء ارسلت اليه في العصبة التي
تتصل بالعضلة التي تحرك ذلك العضو وجاذبة وصل ذلك الرفيع الى العضلة مدودها اما بالانبساط فزاد في طولها ونقص من عرضها
واما بالانقباض فزاد في عرضها ونقص من طولها وتبعها الوتر المتصل بالعضو المتحرك فعلى هذا يكون
الحركة ارادية ۱۲ انوار الحواشي قوله ومن الرباطات الخ قال الشيخ الرباطات كالاوتار عصبانية
المرئي والملمس اي شبيه بالعصب في البياض وهي المرئي ولدونة القوام وهو الملمس تاتي من العظام ۱۲ بحر الجواہر

وهی التی یترجح بها احد طرفی الفعل والترک وتسمیها القوة المباشرة للتحریک فتحقق
الحرکة الاختیاریة وههنا قد تم کتاب الحیوان بفضل الحی القیوم المنان وعلیه التکلان فصل
الانسان وهو الحیوان المختص بالنفس الناطقة وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک
الکلیات والمجردات ویفعل الافعال الفکریة ویستنبط بالرائی والرویة وقد عرفت شرح هذا الرسم
وفوائد قیوده فلا حاجة الی اعادتها اعلم ان النفس الانسانیة لا یرتاب احد فی وجودها
(کا تقضیة الفکر ۱۲)
ولا فی انها مدرکة اذ لا یشک احد فی ان کل احد من افراد الانسان شیئ یشیر الیه
بانا وانه یدرک ذاته لکنهم اختلفوا فی ان ذلک الشیئ ما هو اختلافا عظیما والمختار عند المحققین

قوله یترجح بها الخ یعنی العزم الشدید الذی یحصل بعد الشوق المنبعث عن القوة الشوقیة ان کان
الی فعل تسمی ارادة وان کان الی ترکه تسمی بالکراهة قوله آلی الخ خرجت به النفوس الفلکیة
اذ لم یکن افعالها بآلات کما هو المشهور من ان لکل فلک نفسا واما علی قول من ذهب الی ان النفوس
للافلاک الکلیة والافلاک الجزئیة کالخارج المرکز والتدویر بمنزلة الآلات لها فلا یخرج عن الآلی الفعل
اخراجها بقوله وتفعل الافعال الفکریة بناء علی القول بعدم تلک الافعال منها ۱۲ علمی قوله من جهة ما یدرک
الخ احتراز عن النفس النباتیة والحیوانیة فان الاولی آلیة من حیث تتغذی وتنمو وتولد والثانیة من حیث
یحس ویتحرک بالارادة لا من حیث تدرک الکلیات قوله وقد عرفت الخ ای فی مبحث الاول والثانی
ان الکمال عباره عما یکمل به النوع فاما ان یکمل به فی ذاته وهو الکمال الاول او فی صفاته وهو الکمال
الثانی فبقید الاول خرجت الکمالات الثانیة عن تعریف النفس فانها لیست نفسا وقوله لجسم احتراز عن
کمال المجردات فانه لیس بنفس وقوله طبعی اما بالرفع صفة ای کمال اول ذو آلة واما بالجر صفة جسم ای جسم
ذی آلة تشتمل علیها والمراد بالآلة القوی المختلفة کالغاذیة والنامیة فانها آلات
بالذات للنفس والاعضاء المختلفة فانها آلات لها بواسطة القوی وقد احترز بهذا القید عن صور الاعناصر والمعدنیات
اذ لا یصدر عنها فعل بواسطة الآلات وقوله آلی بالجر احتراز عن کمال الجسم الصناعی والتعلیمی وبالرفع احتراز عن الملکات الصناعیات

من ائمة علماء الكلام وعظماء الاسلام كالامام حجة الاسلام واكثر الصوفية الكرام وجمهور
الفلاسفة انه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء
بالكل ولا تعلق الحال بالمحل وانه حادث باق بعد خراب البدن مدرك للكليات والجزئيات
وفيها مذاهب اخر كثيرة الا ان المشهور منها احد عشر الاول انها جزء لا يتجزى من القلب وليس جسما
ولا جسمانيا منقسما وهذا مذهب ابن الراوندى الثانى انها اجسام لطيفة لذواتها مخالفة
بالماهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بانفسها سارية
فى جواهر الاعضاء سريان الماء فى الورد والدهن فى السمسم والنار فى الفحم لا يتطرق اليها
الانحلال والتبدل اذ كل احد يعلم انه باق غير متبدل ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبان النفس
وتحللها فما دامت الاعضاء صالحة لقبول الآثار النفسانية عليها وهى قوة الاحساس والحركة
الارادية بقيت فى هذه الاعضاء وافادتها هذه الآثار وبقاؤها فيها هو حياتها واذا فسدت
هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها وانفصالها عنها هو موتها وهذا مذهب
النظام وقد يقال ان مذهبه ان النفس اجزاء اصلية من جنس البدن باقية من اول العمر الى
آخره مصونة عن التغير والتبدل والمتبدل فضل ينضم اليه الثالث انها قوة فى الدماغ اى الروح الذى يصعد
من تجاويف القلب الى الدماغ وتكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر فتفيض فى الاعصاب الى
جميع البدن الرابع انها عبارة عن ثلث قوى مبادى للافعال احدها الحيوانية التى بها الحس والحركة الارادية

قوله بها الحس والحركة الخ قال المسيحى ينبغى ان يزاد بشرط ارتفاع الموانع وحصول الشرائط اما الاول
فلئلا يرد النقض بالعضو المفلوج بوجود قوة الحيوة فيه مع عدم تهيتها لقبول الحس والحركة واما الثانى
فلئلا يرد النقض بالقلب فان فيه قوة الحيوة وقوة الحس والحركة عند الفيلسوف مع انه ليس هناك
حس ولا حركة لانتفاء الشرطان صدورهما شروطا بان يكون وردوها من الدماغ وهما
ضعيفان لانه لا يلزم من كون قوة الحيوة مهيئة لقبول قوة الحس والحركة وجودهما لجواز ان لا يكون تامة

+ الحس والحركة

وسکنہا القلب بمعنی انہ یوجد فی القلب قوۃ تدبر امر الروح الذی ہو مرکب الحس والحرکۃ وتہیئہ لقبولہ ایاہما اذا حصل فی الدماغ وتجعلہ بحیث یعطی العضو الذی یفیض فیہ الحیوٰۃ فریاستہ الدماغ للحواس الظاہرۃ والباطنۃ لاشتراط صدور الحس والحرکۃ عن القوۃ القائمۃ بالروح بکونہ حاصلا فی الدماغ لالان تلک القوۃ قائمۃ بالدماغ والثانیۃ ہی النباتیۃ التی ہی مبدء للافعال الطبیعیۃ المغذیۃ بالقیاس الی سائر الاعضاء وبواسطتہا یحصل قوۃ التغذی فی سائر الاعضاء وسکنہا الکبد والثالثۃ فی الدماغ وہی النفسانیۃ فان الدماغ اما بنفسہ واما بعد القلب مبدء للافاعیل النفسانیۃ بالقیاس الی سائر الاعضاء علی الوجہ المذکور وہذا مذہب جالینوس ومتاخر الاطباء وکثیر من الفلاسفۃ الخامس انہا الہیکل المحسوس والبنیۃ المشاہدۃ وہو المختار عند اکثر المتکلمین السادس انہا الاخلاط التی تتولد منہا البدن منہا المعتدلۃ کما وکیفا لان بقاءہا بکیفیاتہا وکمیاتہا المخصوصۃ سبب لبقاء الحیوٰۃ بالدوران السابع انہا اعتدال المزاج النوعی اذ یبقی الحیوٰۃ ما یبقی الاعتدال النوعی وزوالہ بزوال اشخاص انہا البدن المعتدل اذ بکثرتہ واعتدالہ یبقی الحیوٰۃ وبقلتہ وعدم اعتدالہ یضعف الحیوٰۃ الثامن ان النفس ہی الدم اذ بانقطاعہ ینقطع الحیوٰۃ وببقائہ تتردد یبقی الحیوٰۃ وہذا مذہب یوجانس العاشر انہا النار یۃ السماریۃ لان خاصیۃ النار الاشراق

قولہ وسکنہا الکبد الخ ہذا ما ذہب الیہ جالینوس وارتضاہ الشیخ فی القانون حیث قال ان الکبد عضو رئیس لکون مبدءا لقوۃ التغذیۃ التی فاضت منہ الی الاعضاء فی مبدء الخلقۃ وتابعہ کثیر من الاطباء وذہب طائفۃ من الاطباء قدماء لما وہب الیہ بعض من الفلاسفۃ ان بعض الاعضاء کالعظم واللحم الغیر الحاس مثل لحم الکبد والکلیۃ تفیض علیہ قوۃ التغذیۃ من مبدء الفیاض من غیر توسط عضو رئیس **قولہ** مبدء للافاعیل النفسانیۃ الخ بواسطۃ الاعصاب اذ قطع بطل ومعہ الحس والحرکۃ واذا انسد فعل الخناع او قطع بطلا معا دونہ ولو تالت الآلۃ الدماغ بطل حس جملۃ البدن وافعالہ **قولہ** الاخلاط الخ ای الدم والبلغم والسوداء والصفراء فان مادۃ التی تحصل منہا وتتولد البدن من المنی اولا ثم تکون ہذہ الاخلاط سببا لبقاء البدن ایضا **قولہ** ان النفس الخ یعنی الناطقۃ بالتحریک وجمیع انفاس کذا فی الصراح ہندی

والحركة وخاصية النفس المحركة والادراك الذي هو اشراق وما يقول الاطباء من ان مدبر البدن الحرارة
الغريزية وهذا مذهب افلوطرخس الحادي عشر انها الماء للان الماء سبب النشو والنمو والنفس كذلك وهذا مذهب
تاليس الملطي فهذه هي المذاهب المشهورة وفيها اختلافات اخر كثيرة فمنها انها هل هي مجردة ام مادية
ومنها انها هل هي عين المزاج او غيره ومنها انها هل هي حادثة ام قديمة ومنها انها هل هي تبقى بعد خراب البدن
ام لا ومنها انها هل هي متحدة بالحقيقة في الافراد الانسانية ام هي مختلفة الحقائق فيها ومنها انها
هل هي تنتقل في الابدان ام لا ومنها انها هل هي المدركة للكليات والجزئيات ام هي مدركة
للكليات فقط ومدركة الجزئيات هي الحواس ومنها انها هل هي متناهية ام غير متناهية فلنسرد
هذه المسائل في مباحث نحقق فيها الحق ونبطل الباطل **المبحث الاول** في ان النفس
مغايرة للمزاج والمستدل عليه بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان حصول المزاج موقوف
على الالتيام والتاليف بينها موقوف على جابر يجبرها على الاجتماع وهو النفس فلو لم تكن النفس
مغايرة للمزاج لزم توقف المزاج على نفسه وهو دور محال ويرد عليه اولا انا لا نسلم انحصار الجابر
للاضداد على الاجتماع في النفس لجواز ان يكون هو رب الارباب الفاعل بالاختيار او رب النوع
او غير ذلك وثانيا انه قد تقرر عندهم ان المركبات تستعد لكمالاتها الاول من مبدعها الفياض

قوله والجزئيات الخ اي الجزئيات المادية فانك قد دريت مما سبق مرارا انهم متفقون على ادراكها الجزئيات
المجردة كالكليات انما الاختلاف في ادراكها الجزئيات المادية **قوله** والتاليف بينها موقوف الخ
يعني ان البدن مركب من عناصر متداعية الى الانفكاك فاحتيج الى جابر يجبرها على الالتيام وذلك الجابر
هو النفس **قوله** فلنسرد الخ من سرد الحديث يسرد سردا اذا كان جيد السياق له كذا في الصراح **قوله** هذا النفس
الخ وذلك لان فساد البدن ما دام ممتنعا من باقية فيما وتعلقه به تعلق التدبير والتصرف **قوله** رب النوع الخ
قيل ليست هذه الجابرة هي الصورة النوعية فقط والا لم يقبل الحيوان الفساد ما دامت الصورة النوعية باقية فيه لا بد معها
من القوة الحيوانية **قوله** او غير ذلك الخ كالقوة الحيوانية عند الاطباء فانهم يقولون ان القوة التي تجبر الاضداد على الالتيام هي القوة

بحسب امزجتها المختلفة فيجب ان يكون امزجتها شرطا فى حصول كمالاتها الاول فلو كانت
النفس التى هى الكمال الاول شرطا فى حصول المزاج كما زعم المستدل لزم الدور اجيب عن الاول
بان مبنى الاستدلال على اصول المشائية المنافين لاختيار الفاعل الحق تعالى عما يقوله الظالمون
علوا كبيرا المنكرين لوجود رب النوع وعن الثانى بان نفس الابوين يقواها بجمع اجزاء غذائية
ثم بصيرها اخلاطا وتقدر من الاخلاط مادة التى ويجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها
انسانا وتصدير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة حافظة لمزاج المنى فقط كالصور النوعية
ثم ان المنى اذا وقع فى الرحم تيزايد كما لا يحسب استعداوات تكتسبها هناك الى ان يستعد
لقبول صورة تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى
تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ثم تيكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
وتدبير البدن الى ان يحل الاجل والحاصل ان النفس الناطقة موقوفة على مزاج هو موقوف
على نفس حيوانية هى موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على نفس نباتية هى موقوفة على مزاج
آخر هو موقوف على صورة منوية هى موقوفة على مزاج هو موقوف على نفس الابوين فلا دور
وهذا الجواب يقلع اصل الدليل فانه صريح فى ان تعلق النفس الناطقة موقوف على حصول المزاج
الانسانى فلا يكون النفس الناطقة شرطا فى حصوله كما زعم المستدل والا لزم الدور الا ان
يقال ان النفس الناطقة وان لم تكن شرطا فى حدوث المزاج الانسانى بل هى موقوفة عليه
لكن بقاء المزاج الانسانى موقوف على نفس ناطقة تجبر الاضداد على البقاء على الاجتماع فليتامل
واعترض ايضا على هذا الجواب بان من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس
بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدءا لآثار
منسوبة اليه تعالى النفس ويحسبونها امرا وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف
على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد على الاجتماع والتاليف الى ان يحصل هذا المزاج الذى

هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك
ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعدادا لمادة فيضان
النفس الا حقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان المزاج والنفس قد يتعاندان في الاقتضاء فان
كثيرا ما تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يقتضي السكون او الحركة الى جهة اخرى كالماشي على الارض
فنفسه تريد الحركة ومزاجه يقتضي السكون وكالصاعد فنفسه يريد الصعود ومزاجه يقتضي الهبوط
واورد عليه بان ممانع النفس في مثل هذه الصور ليس هو المزاج بل اجزاء البدن فانها
تثقلها فتقتضي السكون او الهبوط واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فهو ليس ممانعا
وانت تعلم انه كما يحصل الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الاربع بالكسر والانكسار على ما سبق
من اجتماع العناصر الاربعة على الوجه المخصوص كذلك يحصل من اجتماعها كيفية متوسطة بين الخفة
والثقل وهي مسادقة للكيفية المزاجية ومقتضاة لها فما نعتها لما تريد النفس هي ممانعة الكيفية
المزاجية لا فلا ريب في تعاند النفس والمزاج في الاقتضاء الثالث انه لو كان مبدأ الادراك
اعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه كان
كيفية شبيهة به لم تنفعل عنها فلا يدركها وان كان كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها
وبيان ذلك انه اذا اوردت على البدن كيفية مضادة للمزاج الاصلي كما اذا غلب عليه
برودة شديدة او حرارة شديدة فانه يبطل حتما الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية
اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه فمدرك تلك الكيفية المضادة الواردة
عليه لا يمكن ان يكون هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة

قوله ومزاجه يقتضي السكون الخ لعله اراد بالمزاج كيفية متوسطة بين الثقل والخفة حاصلة من اجتماع العناصر
الثقيل والخفيف بعد الكسر والانكسار واذ يوجد الثقل في الماشي بعد حصول الكيفية والثقل يقتضي السكون فيكون المزاج
مقتضيا للسكون قوله يقتضي الهبوط الخ ما فيه من الميل الهابط والثقل المائل الى السافل +

المشاهبتها ایاها والادراک انما یکون بالانفعال والشئ لاینفعل عن شبهه الوجه الرابع ان المزاج
یتغیر ویتبدل ومع تغیراته وتبدلاته لایطرق تبدل وتغیر الی نفس النفس بشهادة الضرورة
الوجدانیة فالمزاج غیر النفس الخامس ان المزاج کیفیة قائمة بالغیر والکیفیات بل الاعراض
یستحیل ان یکون مدرکة شاعرة والنفس مدرکة شاعرة فالمزاج غیر النفس واعلم ان مغایرة
النفس للمزاج اجلی من ان تحتاج لها برهان ویتکلف لها دلیل **المبحث الثانی** ان النفس
مغایرة للبدن واجزائه وقواها والجسمیة والمقدار ولواحقهما والدلیل علی ذلک ان الانسان
لاینفعل عن ذاته فی جمیع حالاته ولو تعطل حواسه الظاهرة والباطنة حتی النائم والسکران
ینفعل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوی والحواس بل لو فرض انه خلق انسانا
اول خلقه صحیح العقل والمزاج علی هیأته لایبصر شیئا من اجزائه ولا یتلامس اعضائه بعضها
فی هواء طلق لاحر فیه ولا برد فانه فی هذه الحالة تنفعل عن ظواهر البدن لانها لاتدرک الا بحواسها
الظاهرة وعن بواطنه لانها لاتدرک الا بالتشریح فیکون غافلا عن البدن واجزائه
والقوی والحواس بأسرها ولاینفعل عن نفسه ویشیر الیها بانا وأورد علیه بوجهین الاول
انه لو تم لدل علی ان النفس لیست مجردة ایضا لانها فی تلک الحالة تنفعل عن التجرد والجواب
ان العلم بالجسم وما یلحق به کیف ما کان انما یکون مع الشعور بجسمیته ومقداره وما یلحقه بما هو کذلک
ومن لم یشعر بذلک فانه لم یشعر بالجسم وما یلحق به فانه لایمتاز عنده ح عما عداه فالعلم بالجسم
والمقدار سواء کان علی الاجمال او التفصیل بالاحساس

قوله تغیر وتبدل الخ فقد یکون آخر بعد کونه ابرد ادبس بعد کونه ارطب بالعکس **قوله** وقواها الخ
ای الثلثة النفسانیة والحیوانیة والطبیعیة **قوله** ولواحقهما الخ من الطول والعرض والعمق والتحیز والقابلیة
للانقسام وغیرها **قوله** طلق الخ طلق یقال یوم طلق ولیلة طلق ایضا اذا لم یکن فیهما قر ولا شئ یؤذی
۱۲ صح **قوله** فانه لم یشعر بالجسم الخ لان ما یلحقه من الطول او العرض والعمق یتوقف علیه الجسم فمن لم یعلمه کیف یشعر بالجسم

ونحوه لا يخلو عن العلم بالجهية والتقدر فمن ادرك شيئاً مع الغفلة عن درك الجهية والتقدر فقد
ادرك شيئاً غير الجسم والمقدار ومن ادرك شيئاً مع الغفلة عن مفهوم التجرد لا يلزم ان يكون
قد ادرك شيئاً غير المجرد لان المجرد قد يكون مدركا بالاجمال بهويته الخاصة فيكون منكشفاً عند المدرك
من دون ان يحلل الى اجزائه العقلية او الخارجية ومن دون تفصيل لاوصافه وعوارضه
في ذلك النحو من العلم فمن الجائز ان يدرك المجرد بهويته الوحدانية الخاصة ويغفل عن
مفهوم التجرد فلا يلزم ان لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة المدرك عن مفهوم التجرد
مجرداً ويلزم ان لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة المدرك عن الجهية والمقدار جسماً
ومقداراً فيظهر الفرق الثاني ان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي
هي جزء لبدنه ولا نسلم انها تغفل عنها بل انما تغفل عن الاجزاء الفضلية وعن العوارض (الوجه الثاني للايراد ۱۲)
والقوى الحالة فيها واجيب عنه بان الانسان لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية
لكان عالما بانها ماهي او عالما بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها مع ان
اكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها واورد عليه بان النفس
عندهم يعلم نفسها علماً حضورياً هو عين ذاتها فهي نفسها العالمة والمعلومة والعلم بلا تغاير على
ما تحقق عندهم ولا يعلم نفسها بانها ماهي ولا بوجه كذا ولا بانها متميزة من حيث كذا وكذا
وانما معلومها نفس الذات فيجوز ان يكون نفس ذاتها هي الاجزاء الاصلية ولا يكون الاجزاء
الاصلية معلومة بانها ماهي ولا بوجه يمتاز بها عما عداها كما ان النفس على رأيكم في هذا النحو من
الادراك ليست معلومة بانها ماهي ولا بوجه من الوجوه والعوارض والجواب ان الغرض
هو ان النفس تدرك ذاتها وتميز ذاتها بنفسها عند نفسها اذ لا معنى لانكشاف شئ بدون
تميزه والاجزاء الاصلية التي هي من الاجسام والاجرام المتقدرة لا ينكشف ولا تميز

قوله بالجهية الخ جهم برو آمدگی هر چیز کذا فی الصراح وهو انما يحصل في الجسم بعد مقاطع للبعدين الطول والعرض على قوائم

عند ادراک الانسان نفسه کما عرفت فالمراد بکون الانسان عالما بنفسه بوجه یمتاز به عما عداها
هو علمه بذاته الخاصة الحاضرة عند ذاته الغیر الغائبة عن نفسها لا علم نفسه بوساطة عارض من عوارضها
ولا وجه من وجوهها ثم انه قد ینبه علی هذا المطلب بان المزاج والبدن واجزاءه وقواه والجسمیة
وما یتعلق بها کلها یتبدل فالمزاج قد یصیر احر مما کان وقد یصیر ابرد منه وایضا ارطب او ایبس
والبدن اعضائه تنمو وتذبل وقواها تزید وتنقص والنفس باقیة من اول العمر الی آخره بشهادة
الضرورة وغیر المتبدل غیر المتبدل وینقض بالحیوان والنبات لان هذا الفرس المخصوص لیس الا
هذا الهیکل المحسوس وهو دائما فی التبدل بالتحلیل والاغتذاء وبالنشوء والنماء مع انها نعلم بدیهة
ان ذاته باقیة مادام حیواته وکذا حال الشجر وتعلل الستر فی ذلک ان ذاته عبارة عن لطیفة
ما نشاهده من هیکله مع مشخصات تعجز العقول عن تخصیصها وذلک البعض مع تلک المشخصات
لا یتبدل ولا یتغیر فی مدة حیواته الا بعوارض لا مدخل لها فی تشخصها کالاجزاء الاصلیة التی
فی بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الی آخره الا بعوارض لا مدخل لها فی تشخصه
وهذا النقض فی غایة الاحکام وقد نقض ببدن الانسان فان من لا یعرف النفس المجردة
لزید یجزم بانه باق من اول العمر الی آخره مع تبدل بدنه واجزائه واعراضه فیجب ان یکون
فی البدن شیء باق غیر متبدل لا یکفی بقاء مجرد مفارق عنه متعلق به کما لا یخفی والحل ان التبدل
انما هو فی الاجزاء الفضلیة واعراضها دون الاجزاء الاصلیة فلا یلزم کونها مغایرة للنفس وقد ینبه
علی ذلک بان الانسان یعلم نفسه علما لا یغفل عنه ثم یعلم بنیته واجزائه الاصلیة واجزائه الفضلیة
وظواهر بدنه وبواطنه ولا یجد بین علمه بنفسه وبین علمه باجزائه وبنیته علاقة یحکم بها

قوله وقد ینقض الخ وبول بر کردن من نصر ۱۲ اصراح قوله بالتحلیل یوقوع الاسباب المحللة من داخل
وخارج فلما یخلو بدن امثال هذه الحیوانات عنها فیبدل بالتحلیل ویعظم بالاغتذاء بالنشوء والنماء قوله
بنیته الخ بنیه بالضم والکسر نهاد وآخرمش چیزی تعال فلان صحیح البنیة ای الفطرة ۱۲ اصراح

بان بین العلمین بشیٔ واحد بل ربما یحکم بانهما علمان متغایران احدهما من عالم الاجسام
وثانیهما لا یدری ما هو من ای عالم هو ثم اذا لقن ان نفسه التی یشیر الیها بانا لیست جسما
ولا جسمانیة ولا ذات وضع وحیز ولا قابلة للانقسام لا یستنکف عن الاذعان بذلک ولا یجده منافیا
لے ذات اشارۃ ۱۲
بعلمه الاجمالی نفسه الحاصل له من بدو فطرته وان لقن ان نفسه جسم او جسمانی ذو وضع وحیز ممتد
طولا وعرضا وعمقا قابل للانقسام عسی ان یستنکف ویجد عن قبول ذلک او یجده مما لا مناسبة
بعلمه الفطری نفسه فلعل هذا مما لا ینکره الا مکابر یخلع الانصاف والعدل او مناف فی البلادة
لم یرزق التعقل والحق ان الحکم بان النفس الانسانیة التی یشیر الیها کل احد بانا غیر قابلة لان
یتجزی او ینقسم بالذات او بالعرض الی نصف وربع وثلث وغیر ذلک فطری ضروری یجده
کل عاقل من نفسه والمجادل فی ذلک مکابر مقتضی عقله **المبحث الثالث** فی ان النفس
الناطقة مجردة عن المادة وعوارضها وانها لیست متحیزة بالذات ولا بالعرض وهذا المبحث وان کان
کانه عین ما سبق لکن البیان الذی یساق فی هذا المبحث نحو آخر غیر ما سبق من قبل فلذا عقدنا
مبحثا علی حیاله واستدلوا علی تجرد النفس بوجوه الاول ان النفس الناطقة یعقل البسیط وکل ما یعقل
البسیط مجرد فالنفس مجردة اما الصغری فقد یقال فی اثباتها انه لا شک فی ان النفس تعقل حقیقة
ما فان کانت بسیطة فقد ثبت المدعی وان کانت مرکبة کانت اجزاؤه بسائط لوجوب انتهاء
المرکب الی البسیط والکثرة الی الواحد وتعقل المرکب بالکل یستلزم تعقل الاجزاء لتقدمها علی الکل

قولہ علی حیالہ الخ الحیالۃ بالفتح مقابلۃ الشیٔ وقعد حیالہ وبحیالہ بازائہ ۱۲ قاموس **قولہ** یعقل البسیط الخ
ای الحقیقة التی لا اجزاء لہا ۱۲ شرح حکمۃ العین **قولہ** لوجوب انتہاء المرکب الی البسیط الخ یعنی ان المرکب
لو ترکب من المرکبات یجری الکلام فی تلک المرکبات الواقعۃ اجزاءً ہل ہی مرکبۃ من البسائط او المرکبات
فلو ترکبت ایضاً من المرکبات یجری الکلام فی اجزائہا وہکذا الی ما لا نہایۃ لہ فیلزم ان یترکب الشیٔ
المتناہی من اجزاء غیر متناہیۃ وہو باطل فلا بد من ان ینتہی الی البسائط ۱۲ + +

في الوجودين الخارجي والذهني وقد يقال في بيانها ان النفس تعقل النقطة والوحدة
وغيرهما من البسائط واما الكبرى فلان عاقل البسيط محل لصورته ومحل صورة البسيط
يجب ان يكون مجردا فعاقل البسيط يجب ان يكون مجردا اما صغرى هذا القياس فلان
التعقل يستلزم حصول صورة المعقول في العاقل فيكون العاقل محلا لصورة المعقول
واما كبراه فلان محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان اما جسما او جسمانيا لانه حينئذ يكون ذا وضع
متحيزا اما بالذات فيكون جسما او بالعرض فيكون جسمانيا وكل ما كان جسما او جسمانيا كان
منقسما بالضرورة فمحل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان منقسما وكل ما كان منقسما كان بالصورة
الحالة فيه منقسما لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال اذ ما يحل في احد جزئيه غير ما يحل في الجزء
الآخر فيلزم ان يكون صورة البسيط منقسمة واللازم باطل واورد عليه تارة بمنع الصغرى
واخرى بانه لا يلزم مما قيل في بيانها او لا الا ان يكون في معقولات النفس واحد

قوله فلان عاقل البسيط الخ اذ التعقل انما هو بارتسام الصورة اشرح عكمة العين قوله اذ ما يحل الخ انما تم هذا اذا كان الحلول سريانيا
وهو الذي اذا انقسم المحل انقسم حاله بذلك الانقسام وهو فيما نحن بصدده ممنوع لان مدار الحلول السرياني المستلزم للانقسام على كون الحال
في المنقسم باعتبار انقسام المحل لا على مجرد انقسامه ولا نسلم توقف العلم بانقسام المحل لحصوله في المجردات
فحلوله ليس بكون جهة انقسام المحل فلا يكون سريانيا ١٢ هاشم قوله غير منقسمة الخ ان قيل نختار ان النفس
منقسمة فرضا او وهما وغايته ما يلزم من ذلك انقسام معقولاتها البسيطة كذلك ولا مناقاة
بين البساطة وهذا القسمة اذ القسمة الفرضية والوهمية ليست قسمة في نفس الامر قلت في التجريد
وشرحه الجديد ان القسمة بحسب فرض العقل كليا او بحسب توهم الوهم جزئيا تحدث في المقسوم اثنينية وجواز القسمة
تلزم لجواز القسمة الانفكاكية فظهر لك من هذا ان البساطة منافية للقسمة مطلقا ١٢ علمي قوله واللازم الخ
وهو كون صورة البسيط منقسمة باطل لان البساطة الحقيقية تنافي التجزية والانقسام فالملزوم
مثله وهو كون محل البسيط غير مجرد اذ لو كان محله غير مجرد ثبت كونه مجردا والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال

فيجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان يكون منقسما الى اجزاء
متخالفة بالحقائق والا لم يكن واحدا فلو كان منقسما بالقوة كان منقسما الى اجزاء متشابهة للكل
بالماهية فيحصل كل واحد من تلك الاجزاء في العقل بحصول الكل فيه فيحصل الماهية فيه بحصول
كل واحد منها فيه فيتعقل الماهية بحصول واحد منها في العقل اذ تعقل الماهية هو حصولها في العقل
ففي حصول الجزء الاول فيه كفاية عن حصول الجزء الآخر في معقولية ماهية الكل فيكون الانقسام
العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية والمفروض خلافه ١٢ الكفي فيها حصول صورة جزء منه ودرد
بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياته المحسوسة
وعوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا وانت
تعلم ان هذه الاقاويل كلها بمعزل عن المغزى فان غرض المستدل هو ان النفس تعقل
تعقل البسيط بمعنى ما لا يكون له جزء مقداري فيكون ذلك البسيط حالا فيها فيكون النفس
هي محلها ايضا غير منقسمة الى اجزاء مقدارية اذ لو انقسمت اليها لزم ان ينقسم ما حل فيها الى
الاجزاء المقدارية وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء مقداري والصغرى غير قابلة للمنع
اذ لا محال لتجويز ان يكون كل ما تعقله النفس قابلا للقسمة المقدارية فما يوجه ان يقال
انه لا يلزم مما قيل في بيان الصغرى الا ان يكون في معقولات النفس واحد يجوز
ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة الآن ما يقدح في الصغرى هو تجويز ان يكون
كل ما تعقله النفس قابلا للقسمة المقدارية وهذا التجويز مما لا يتجرء عليه ذو عقل لغرض بيان الصغرى

قوله لم يكن واحدا الخ اي حقيقيا اذ الاعتباري غير معتبر قوله الى اجزاء متشابهة للكل الخ اي اجزاء
متساوية للكل في الاسم والرسم قوله فلا يكون مجردة الخ اذ الزيادة والنقصان من خواص المادة فما المجرد لا يقبلهما
ولا ينقض قوله عن المغزى الخ بتعيين مجمل ورد مهملة يعني من وجه كما افاده صاحب قوله الصغرى الخ وهي ان النفس الناطقة تعقل البسيط

بما ذکرا ولا من ان ما تعقله النفس انکان بسیطا ثبت المطلوب وانکان مرکبا وجب ان
ینتهی الی البسیط مما لا حاجة الیه اذ یکفی ان یقال انه لا ریب فی ان من معقولات النفس
ما لا یقبل القسمة المقداریة ولا یتوجه الجواب عن هذا المنع بما اجیب به اذ غایته ما لزم منه ان یکون
ذلک الواحد منقسما الی اجزائه ولا یلزم من انقسامه الی اجزاء ان یکون مادیا اذ لم یقم دلیل علی
ان کل مرکب لو من اجزاء عقلیة اعنی الجنس والفصل لا بد وان یکون مادیا ولا یجب ایضا
ان لا یکون الواحد بالفعل منقسما الی اجزاء متخالفة فان الجنس والفصل متخالفان وتقسیم الهیولی
المؤلف المتصل الواحد بالفعل علی ان بیان الخلف یلزم منه مادیة الصورة العقلیة لیس فی محله وکان الاولی
بیان الخلف بالزام ان لا یکون الصورة العقلیة المفروضة واحدة بالفعل وما اورد
علی هذا الجواب من تجویز عدم تجرد الصورة العقلیة عن جمیع العوارض المادیة والتزام تجردها
عن مواده وجزئیاتها المحسوسة وعوارضها بمعزل عما فیه الکلام اذ مبنی الدلیل علی بساطة الصورة
العقلیة ووحدتها لا علی تجردها وبالجملة فجملة ما ذکره الاقاویل مجازفات صدرت من قلة التدبر
الا ان یقال ان المستدل اراد بما قال فی اثبات الصغری ان ما تعقله النفس انکان غیر منقسم
الی الاجزاء المقداریة ثبت المطلوب وانکان منقسما الیها کان هناک جزء واحد غیر منقسم
بالفعل فیکون ذلک الجزء بسیطا غیر منقسم معقولا للنفس فاورد علیه ان اللازم من ذلک

قوله عن هذا المنع الخ ای الوارد علی صغری الدلیل بانه لا یلزم مما قیل فی بیانها اولا الا ان یکون فی معقولات
النفس واحد فیجوز ان یکون ذلک الواحد منقسما **قوله** ولا یلزم من انقسامه الخ کما زعم المجیب لزومه حیث
تصدی للاجابة المنع بلزوم مادیة الصورة العقلیة **قوله** علی ان بیان الخلف الخ ای فی الجواب عن هذا المنع حیث
قال فاذا کان منقسما بالقوة کان منقسما الی اجزائه الی ان قال فیکون الصورة العقلیة معروضة للزیادة والنقصان
فلا یکون مجردة الخ **قوله** وکان الواجب بیان الخلف الخ لان المانع یمنع الصغری بتجویز کون الواحد منقسما بالقوة
فی جوابه ان یقال لا یجوز ان یکون منقسما والا لم یکن الصورة العقلیة المفروضة واحدة بالفعل لان الانقسام یستلزم الاثنینیة

ان يكون الجزء المذكور واحداً بالفعل فيجوز ان يكون بالقوة قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فلا يلزم ان يكون محله وهو النفس غير قابل للقسمة الى الاجزاء المقدارية فاجيب عنه بان ذلك الجزء لو كان منقسما بالقوة الى الاجزاء المقدارية فاجزاؤه المقدارية امامتخالفة بالحقائق فيكون موجودة متغايرة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء المفروض منقسما اليها بالقوة بل يكون منقسما اليها بالفعل هذا خلف واما متشابهة مشابهة لكلها بالماهية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان المقداريين فيكون مادية ويكون حصول جزء مقداري في العقل منها كافيا في معقولية الماهية ويلغو حصول تلك الصورة العقلية واللازمان باطلان لانا اذا راجعنا الى وجداننا والفسنا لا نجد الصورة المعقولة معروضة للزيادة والنقصان المقداريين ولا نجدها قابلة للقسمة الى الاجزاء المقدارية ولا نجد لها جزءاً مقداريا نعني عنايته في معقولية الماهية ولا يرد على هذا الجواب انه يجوز ان لا يكون الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض المادية لان تجرد واحد من الصورة العقلية اية صورة عقلية كانت من الزيادة والنقصان المقداريين يكفي للمستدل في اقامة الدليل واتمامه ولا حاجة له الى اثبات تجرد كل صورة معقولة عن جميع العوارض المادية نعم لا حاجة في اثبات الصغرى الى ما ارتكب من التطويل بل يكفي له ان يقال انه لا ريب في ان النفس قد تعقل ما لا يقبل القسمة المقدارية اصلا فقد تحقق انه لا سبيل الى القدح في الدليل بمنع الصغرى واورد على الدليل تارة بمنع الكبرى فاولا بمنع كون عاقل البسيط محلا لصورته اما مستندا بان العلم والتعقل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل او مستندا بان حصول الصورة في العاقل ليس عبارة عن حلولها فيه وسياتي الكلام في ذلك عن قريب مفصلا وثانيا بانا لا نسلم ان محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان جسما او جسمانيا منقسما لجواز ان يكون جوهرا فردا كما هو مذهب ابن الراوندي

(لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ١٢)
(لتخالفها بالحقيقة ١٢)
(تشابهها ١٢)

وانت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه وثالثاً بانا لا نسلم ان محل صورة البسيط لو كان جسماً
او جسمانياً كان منقسماً لجواز ان يكون النفس جسماً مركباً من الجواهر الافراد ويكون محل صورة
البسيط منه جزءاً منه غير منقسم اعني جوهراً فرداً او عرضاً فيه غير منقسم كالنقطة وهذا المنع
ايضاً صحيح لبطلان ورابعاً بانا لا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان النقطة
حالة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ولا يلزم هناك من انقسام المحل انقسام
الحال والجواب ان حلول الاطراف في محالها حلول طرياني لا يستلزم ان تقسيم ما يحل
بهذا الحلول في محل بانقسام محله وحلول الصور المعقولة في النفس ليس طريانياً وخامساً بمنع
استلزام انقسام المحل انقسام الحال مستنداً بان الاضافة كالابوة وكذا الوحدة والوجود
حالة في الجسم ولا تنقسم بانقسامه واجيب بالفرق بين حلول شئ في محل منقسم من حيث
ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام فيلزم من انقسام المحل انقسام ما حل فيه بهذا النحو
وبين حلول شئ في محل منقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيثية اخرى فان المنقسم
سواء كان منقسماً بالذات او منقسماً بالعرض لا يلزم ان يكون منقسماً بجميع الحيثيات والاعتبارات
فلا يلزم في هذا النحو من الحلول من انقسام المحل انقسام ما حل فيه وحلول الاضافات
في محالها انما هو بقياسها الى مضايفاتها لا في ذواتها من حيث هي هي فهو من النحو الثاني
بخلاف حلول المعقولات في النفس فانها حالة فيها من حيث ذاتها من حيث هي هي
واما الوحدة والوجود وامثالها فهي مجردة في المجردات ومادية في الماديات فهي تنقسم بانقسام
محالها بخلاف المعقولات الحالة في النفس فانها غير قابلة للانقسام اصلاً وسادساً بانا لا نسلم

قوله وانت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه الخ بما مر من بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبطلان الخط الجوهري
والسطح الجوهري وبطل فلك فلا بد ان يكون محل الصورة عند عدم كونه مجرداً جسماً او جسمانياً قوله وهذا المنع ايضاً
صحيح لبطلان الخ فان دلائل ابطال الجزء الذي لا يتجزى تمل صراحة ومطابقة على عدم تركب الجسم من الجواهر الافراد الاجزاء الذي

انه یلزم من انقسام صورة البسیط الحالة فی النفس انقسام البسیط اذ لا یجب ان یکون
صورة الشیء مطابقة له فی البساطة والترکیب فیجوز ان یکون للبسیط صورتان عقلیتان
او اکثر وهذا المنع فی غایة السقوط اذ من المحال انقسام صورة البسیط ای ما لیس له جزء
مقداری الی الاجزاء المقداریة ولا کلام فی جواز انحلالها الی اجزاء غیر مقداریة وسابعاً
بانا لا نسلم ان البسیط لا یکون قابلا للانقسام لجواز ان یکون بسیطا بالفعل منقسما بالقوة
وهذا المنع فی غایة السخافة اذ المعنی بالبسیط ما لا یقبل القسمة المقداریة فلا یمکن ان یکون
منقسماً بالقوة الی الاجزاء المقداریة وثامنا بانا لا نسلم مطابقة صورة البسیط له فی الانقسام
وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجی لا من لوازم الماهیة حتی یلزم من تطابقهما فی الماهیة
تطابقهما فی الانقسام وعدمه وهذا المنع ایضاً فی غایة السخافة اذ لا ریب فی ان من الصور
المعقولة ما لا یقبل القسمة الی الاجزاء المقداریة سواء کانت مطابقة لذی الصورة بالماهیة
اولا وسواء کانت مطابقة له فی عدم قبول الانقسام اولا وسواء کان الانقسام من لوازم
الوجود الخارجی او من لوازم الماهیة فان عدم قبول صورة معقولة ایة صورة کانت للانقسام المقداری
یکفی للمستدل ولا حاجة الی تلک الزیادات الملغاة وتاسعاً بانا لا نسلم ان کل مادی منقسم
فان النقطة مادی غیر منقسم فیجوز ان یکون النفس کذلک وهذا ایضاً فی غایة السخافة فانه
بتجویز ان یکون النفس جوهراً فرداً اورد علی الدلیل ایضاً بانه مقلوب علیهم بان یقال النفس
الناطقة منقسمة ولا شیء من المجردات بمنقسم اما الصغری فلان النفس تعقل الماهیات المرکبة
التی هی منقسمة وانقسام الحال یستلزم انقسام المحل واما الکبری فظاهرة والجواب ان انقسام الحال

لا انقسام

قوله علی الدلیل الخ یعنی تم من ان النفس الناطقة تعقل البسیط وکل ما یعقل البسیط مجرد فالنفس
مجردة اما الصغری فلان النفس تعقل حقیقة ما فانکانت بسیطة فقد ثبت المدعی وانکانت
مرکبة کانت اجزاءه بسائط لوجوب انتهاء المرکب الی البسیط +

الى الاجزاء المقدارية ليستلزم انقسام المحل الى الاجزاء المقدارية والماهيات المركبة التي تعقلها النفس ليست منقسمة الى الاجزاء المقدارية وانما هي منقسمة الى اجزاء الماهية وانقسام المحال الى الاجزاء الغير المقدارية لا يستلزم انقسام المحل الى الاجزاء الغير المقدارية وبالعكس ولعلك قد دريت بما ذكرنا ان الدليل انما يتوجه على المنع الاول من المنوع المورد على الكبرى وان المنوع الاخر ساقطة سخيفة فلينظر في حال المنع الاول فان استندوا بان التعقل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل وانما اضافة بين العاقل والمعقول فجوابه انه قد تحقق في موضعه بالبرهان انه لا بد في التعقل من حصول صورة المعقول في العاقل وانه ليس عبارة عن مجرد اضافة بين العاقل والمعقول وان استندوا بان حصول صورة المعقول في العاقل ليس عبارة عن الحلول فسياتي الكلام في ذلك انشاء الله العزيز عن قريب وان ظنك قد تفطنت بما تلونا عليك ان ما قرره بعضهم هذا الدليل من ان النفس تعقل الوجود وهو بسيط وكل ما تعقله مجرد لا يرد عليه منع بساطة الوجود بتجويز ان يكون له اجزاء عقلية لان المراد ببساطته انه ليس له اجزاء مقدارية ولا يجوز عاقل ان يكون له اجزاء مقدارية واما منع الكبرى بالوجوه المذكورة فقد عرفت حاله الدليل الثاني على تجرد النفس انها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها فيكون الصور الكلية

الدليل الثاني على تجرد النفس

قوله الى اجزاء الماهية اي الاجزاء العقلية اعني الجنس والفصل قوله المنع الاول اي وهو منع كون عاقل البسيط محلا للصورة قوله المجردة عن المادة اي قيل الاصوب انها مجردة عن الوضع والمقدار ونحوهما لان الكليات ليست مجردة عن مادة تقوم بها لكونها حالة في النفس فتكون النفس مادة لها لقيامها بها بل هي مجردة عن الوضع والمقدار ونحوهما بالتجرد ماديتها عن تلك وأجيب بان المراد التجرد عن المادة التي لا تخلو عن الوضع والمقدار اعني الهيولى والجسم الذين هما المادة الاولى والثانية ١٢ ملخص ما في شرح حكمة العين قوله فيكون الصور الكلية حالة فيها اي لان التعقل انما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل على ما مر في

حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والالم يكن الصور الكلية الحالة فيها
مجردة واورد عليه اولا بانا لانسلم ان تعقل النفس الكليات يستلزم حصول صورها فيها فان التعقل
اضافة بين العاقل والمعقول والجواب بانه قد ثبت ان التعقل لا بد فيه من حصول صورة
المعقول في العاقل وان كونه مجردا اضافة باطل وثانيا بانه يجوز ان يكون التعقل بان يرتسم الصور
الكلية في مجرد غير النفس فيلحظها النفس من هناك كما انها تلحظ صور الجزئيات المادية المرتسمة
في الحواس من دون ارتسامها فيها والجواب انه قد تحقق في محله انه لا بد من حصول صور الكليات
في النفس على ان القول بان النفس تلاحظ الصور الكلية المرتسمة في مجرد غير النفس انما يستقيم
على تقدير تجرد النفس فان المادي يغيب نفسه عن نفسه ولا حضور لذاته عند ذاته فضلا
عن ان يحضر عنده مجردا ومما يرتسم في مجرد دسيس وعليك تحقيق القول في ذلك في العلم
الاعلى انشاء الله تعالى وثالثا بانا لانسلم ان النفس لو لم يكن مجردة لم يكن الصور الكلية
الحالة فيها مجردة لجواز ان لا يكون حلولها فيها سريانيا فلا نسلم ان الحال فينا له وضع ومقدار
وشكل معين يكون كذلك والجواب ان المحل اذا كان ماديا ذا وضع كان ما حل فيه
ماديا ذا وضع بالعرض وان اسند المنع بحلول الاضافات ونحوها فانت قد عرفت جوابه
في جواب المنع الخامس على كبرى الدليل الاول ورابعا بان الكلي وان كان مجردا عن العوارض
المادية كالوضع المعين والمقدار المعين والشكل المعين والالم يصلح للمطابقة للكثيرين المختلفين
بالاوضاع والاشكال والمقادير لكن يجوز ان يكون صورته الحالة في النفس مقرونة
بالعوارض المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين ولا يلزم من ذلك ان لا يكون

قوله كان ما حل فيه ماديا ذا وضع بالعرض الخ يعني ان الحال فيه يقترن بعوارض مخصوصة من قبل المحل
لا لذاته كالسواد والحال في المحل لا يجب ان يكون له مقدار ووضع في حد ذاته بل له ذلك بسبب محله اشرح حكمة العين
قوله وان اسند المنع الخ بان يقال لا نسلم ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فان الاضافة كالابوة وكذا الوحدة والوجود

تلك الصورة مطابقة لما له تلك الصورة اذ يجوز ان يطابق الصورة وما له الصورة
الذى الصورة ١٢
مع تخالفهما فى الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على الفص وصورة السماء المنطبعة
فى الحس المشترك وهذا المنع ايضا فى غاية السقوط لان صورة الكلى المعقولة للنفس لو كانت
مقرونة بالعوارض المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين لكانت النفس تدركها
بما هى كذلك كما ان النفس تدرك صورة الجزئى المادى المرتسمة فى الحواس المقرونة بهذه
العوارض بما هى مقرونة بها فلا يكون الكلى مدركا والواقع خلاف ذلك كما لا يخفى على من
راجع الى وجدانه على ان من الكليات ما هى فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يتصور
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اصلا وان كانت الكليات ذوات
افراد موجودة فى الخارج فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة
بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية والا لم تكن مطابقة
الا لشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية
المقترنة بتلك الصور ولا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات
وصورة الفرس المنقوشة على الفص لا تكون مطابقة لكل فرد من افراد الماهية الفرسية
بخلاف الصورة الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل فرد من افرادها وكذا صورة السماء
المنطبعة فى الحس المشترك فانها لا تصلح للمطابقة للكثيرين واختلاف الصورة المنقوشة
على الفص او المنطبعة فى الحس المشترك وما له تلك الصورة بالصغر والكبر يمنع مطابقة
الصورة لما له الصورة لان ما لا بد منه للمطابقة هو ان يكون تلك الصورة مقرونة

قوله ما هى فرضية الخ ممتنعة افرادها اكشريك البارى او ممكنة كالغنقاء قوله الا لشخص من افرادها
اذ الكلى المعروض لعوارض معينة تشخصية لا يكون الا شخصا قوله ولا تكون مطابقة الخ
لانها صارت بتلك العوارض التشخصية شخصها معينا فلا يصور لسائر افرادها

لعوارض مناسبة لعوارض مقترنة بمالہ الصورة وان اختلف الصورة ومالہ الصورة
بالکبر والصغر کما نری فی مطابقة التمثال المحاکی للشخص فانا کلما شاہدنا فی التمثال
عوارض مناسبة لعوارض ذلک الشخص حکمنا بان ہذا التمثال مطابق لہ وان لم نجد
فی ذلک التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلک الشخص حکمنا بانہ لیس مطابقا سواء کان
التمثال مخالفا لہ بالصغر والکبر اولا وہذا ظاہر جدا ومنا مسا بانا سلمنا ان التعقل یکون
بحصول صورة المعقول فی العاقل لکن لانسلم ان حصول صورة المعقول فی العاقل
عبارة عن حلولہا فیہ وقیامہا بہ بل یجوز ان یکون حصول الصورة فی العاقل من
قبیل حصول الشئ فی المکان او الزمان من دون حلول فیہ کما ذہب الیہ العلامة
الطوسی او یکون النفس مبدعة للصور العقلیة ویکون الصور العقلیة قائمة بانفسہا فی عالم آخر
لا حالة فی النفس کما ابتدعہ بعض المتاخرین فلا تتم ہذا الدلیل ولا الدلیل الاول لابتنائہما
علی ان صور البسائط وصور الکلیات قائمة بالنفس حالة فیہا وان النفس محلہا وہذا الشرط
ایضا ساقط لانا قد ابطلنا فی کتبنا ہذین الاحتمالین وحققنا ان حصول الصورة فی العقل
عبارة عن حلولہا فیہ بوجوہ منہا ان حصول الصورة فی العقل لو لم یکن عبارة عن حلولہا
فیہ ولم یکن الصور الحاصلة فی النفس حالة فیہا قائمة بہا بل کانت قائمة بانفسہا لزم
ان یکون صور الاعراض کصورة الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء عند حصولہا
فی العقل قائمة بانفسہا فیلزم ان یکون تلک الصورة جواہر وہو بین الاستحالة فلا محید
من ارتکاب القول بحلولہا فی العقل والفطرة السلیمة لا تفرق بین حصول صور الاعراض
فی العقل وبین حصول صور الجواہر فیہ فلا محید عن القول بحلول صور الجواہر فی العقل
ومنہا ان صور الجواہر الحاصلة فی العقل اما ان تکون ہی الجواہر الشخصیة الموجودة فی الخارج
باعیانہا من دون تغایر شخصی اصلا فہذا ظاہر البطلان او من الضروریات الاولیة
ان الواحد الشخصی لا یمکن تعدد وانحاد وجودہ ومع ذلک فان الصور الجوہریة الحاصلة

فی النفس مجردۃ عن العوارض المادیۃ بالکلیۃ والجواہر الشخصیۃ الموجودۃ فی الخارج
کالطول والعرض والعمق ۱۲
مقرونۃ بہا والصور الحاصلۃ فی النفس صالحۃ للمطابقۃ للکثیرین وتلک الجواہر غیر صالحۃ
لھا فکیف لا یکون بینہما تغائر شخصی واما ان تکون مغایرۃ للجواہر الشخصیۃ الموجودۃ
فی الخارج وتکون امثالا لہا متحدۃ معہا بحسب الماہیۃ فاما ان تکون اعراضا قائمۃ
بالنفس بالفعل وان کانت بحسب ماہیاتہا جواہر کما ہو المشہور فیکون حالۃ فی النفس قائمۃ بہا
فیبطل انکار حلول الصور فی النفس او تکون حین حصولہا فی النفس قائمۃ بذواتہا
لا فی محل فاما ان تکون قدیمۃ وہذا باطل اما اولا فلحدوث المثلثات مطلقا واما ثانیا
فلان النفس حادثۃ کما سیاتی انشاء اللہ تعالی عن قریب فکیف یتصور قدم الصور الحاصلۃ
فیہا سیما عند من یظن ان النفس مبدعۃ لہا او تکون حادثۃ فیلزم حدوث جواہر لا تتکاثر
تناہی بلا سبق مادۃ وہو محال عندہم کما ستعرف انشاء اللہ تعالی فی العلم الالہی ومنہا
ان النفس تلاحظ الماہیۃ الکلیۃ التی افرادہا تکون مادیۃ من حیث ہی ہی مع غزل اللحاظ
عن جمیع العوارض المادیۃ فاما ان تکون الماہیۃ الملحوظۃ بہذا اللحاظ موجودۃ فی النفس
بلا حلول فیہا قائمۃ بذاتہا مجردۃ عن جمیع العوارض المشخصۃ فیلزم وجود الماہیۃ المجردۃ
وہو محال او تکون موجودۃ فی النفس بلا حلول فیہا قائمۃ بذاتہا مخلوطۃ بعوارض غیر مادیۃ
فیکون ذلک قولا بما ذہب الیہ بعض الاقدمین من انہ یوجد لکل نوع مادی فرد مادی
متغیر وفرد مجرد لا یتغیر ولا یتبدل فیبطل بما البطل بہ ذلک القول فی مظانہ ومنہا ان
حقیقۃ معقولۃ الجوہر اذا حصلت فی النفس فاما ان تکون حالۃ فی النفس عرضا فیہا فیبطل
انکار حلول الصورۃ فی النفس او تکون قائمۃ بذاتہا غیر حالۃ فی شئ فاما ان تکون شخصیۃ

قولہ فی مظانہ الخ المظان جمع مظنۃ ومظنۃ الشئ بکسر الثانی موضعہ ومالفہ الذی یظن کونہ
فیہ ۱۲ اصلاح قولہ ومنہا الخ ای من وجوہ اثبات ان حصول الصورۃ فی العقل عبارۃ عن حلولہا فیہ

تشخص فیلزم ان یصیر الجنس العالی شخصاً من دون ان یقوم وتنوع بفصل وهو صریح
البطلان وخلاف المقرر عندهم اولا تکون متشخصة اصلاً فیلزم وجود الجنس العالی بدون التشخص
مع ان الوجود والتشخص متساوقان ومنها ان النفس اذا تعقلت ماهیة الجوهر المجرد
فاما ان تکون ماهیة الجوهر المجرد الحاصلة فی النفس حالة فیها فیبطل انکار حلول الصورة
فی النفس او تکون قائمة بذاتها لا حالة فی النفس فتکون لماهیة الجوهر المجرد فردان
قائمان بذاتهما احدهما الموجود فی الخارج وثانیهما الحاصل فی النفس بل افراد کثیرة
قائمة بذواتها حاصلة فی النفوس الکثیرة مع انه قد تحقق عندهم ان ماهیة الجوهر المجرد
ینحصر فی فرد واحد انها یمتنع تعدد افرادها وهذا الوجه الاخیر ماخوذ من کلام الشیخ
فی فصل العلم من الهیات الشفاء ولعل لابطال هذین المذهبین وجوهاً اخر ذکرنا فیما
علمناک کفایة فقد تحقق ان الصورة المعقولة للنفس حالة فیها وهی مجردة عن المادة
وعوارضها غیر قابلة للقسمة المقداریة فیکون محلها اعنی النفس مجرداً غیر قابل للقسمة
المقداریة لانها لو کانت مادیة کان محل فیها مادیاً ولو کانت قابلة للقسمة المقداریة
کان محل فیها قابلا لها واللازم اعنی کون الصور الکلیة المجردة الغیر القابلة للقسمة
المقداریة مادیة قابلة للقسمة المقداریة باطل فالملزوم مثله فثبت تجرد النفس واستبان
تمام الدلیلین وتحقق ان صور الجزئیات المادیة لاقترانها بالعوارض المادیة لا یرتسم
فی ذات النفس بل فی آلاتها الدلیل الثالث ان النفس لو لم تکن مجردة بل منطبعة
فی جسم کانت تابعة للجسم فی الضعف والکلال واللازم باطل فان الانسان بعد الاربعین
اعنی فی سن الانحطاط یزداد قوة العاقلة فی التعقل وتاخذ آلاته البدنیة فی الضعف

الدلیل الثالث علی تجرد النفس

قوله کانت طابعة الخ کما تکون مبادی الاحساسات والحرکات تابعة للجسم فی الضعف والکلال
لانصافه لما کانت بوساطة آلة جسمانیة فاذا ضعف الآلة کما فی سن الشیخوخة ضعف الابصار

والانحطاط فازدیاد التعقل عند انتقاص القوی البدنیة یدل علی ان التعقل
بقوة مجردة لا بآلة بدنیة واعترض علیه اولا بالمعارضة بان الانسان فی آخر
سن الشیخوخة قد یکون خرفا فینتقص بل یبطل تعقله لضعف الآلات البدنیة واختلالها
فیکون القوة العاقلة جسمانیة واجیب بان ما یعرض للشیخ الهرم من الخرافة لیس لضعف
قوة العاقلة لضعف البدن بل لاستغراق القوة العاقلة فی تدبیر البدن المشرف
ترکیبه علی الاختلال المشفی علی حفرة السقوط والاضمحلال فهذا الاستغراق مانع عن التوجه
الی المعقولات فاختلال التعقل عند اختلال آلات البدنیة لا یدل علی کون القوة العاقلة
جسمانیة وازدیاد التعقل عند انتقاص القوی البدنیة یدل علی ان التعقل لیس بآلة جسمانیة
وثانیا بانه یجوز ان یضعف القوة العاقلة بضعف البدن ویکون ما یری من ازدیاد
تعقلها بسبب اجتماع علوم کثیرة عندها وبسبب التمرن والاعتیاد فان جودة القوة الفاعلیة فی الجسمانیات
ایضا یکون بسبب المشق والتمرن والتعود والمزاولة فان المشایخ المتمرنین المدمنین علی فعل
من الافعال الجسمانیة یقدرون علی ما لا یقدر علی مثله الشبان الاقویاء الذین لم یمارسوا ولم یتمرنوا وفی آخر سن الشیخوخة یستولی الضعف علی البدن وکذلک علی القوة العاقلة

قوله خرفا الخ خرف بکسر فسکون کسیکه عقل آواز کلان سالی زائل شده باشد قوله للشیخ الهرم الخ هرم بالتحریک
کلان سالی فوهرم بکسر ثانی اصراح قوله المشرف الخ المشرف الاشراف الاطلاع وکیدی بعلی کذا
فی الصحاح والقاموس والتاج قوله المشفی الخ من اشفی علی الشیء اشرف علیه یقال اشفی المریض علی الموت اصراح
قوله وثانیا بانه یجوز الخ هذا منع لقوله یزداد قوة العاقلة فی التعقل وتاخذ الآلة البدنیة فی الضعف الانحطاط یجوز ان فعلها
یمین حیث ذاته قد ضعف لضعفها انتهی قوله التمرن الخ مرنة تمرینا فتمرن وترنه فتدرب کذا فی القاموس ومرنه بالضم عادت وخو وزب بالتشدید
وتدرب اعتاده اصراح قوله المدمنین الخ من الادمان بتشدید کار کردن کذا فی الصراح قوله وفی آخر سن الشیخوخة الخ ای رد علیه بانه لو کان
ازدیاد التعقل بسبب ازدیاد التمرن لکان ینبغی ان یکون القوة العاقلة فی الشیخوخة زائدة لزیادة التمرن جزمیة علی ما کان فی سن الاربعین اجیب بان آخر سن الشیخوخة

بحیث لایبقی للتمرن والاعتیاد اثر یعتد بہ فیعرض الخرافۃ وثالثا بانہ من الجائز
ان یکون المزاج الحاصل فی سن الکہولۃ اوفق للقوۃ العاقلۃ من سائر الامزجۃ ویکون
ہذا ہو السبب فی ازدیاد التعقل فی سن الکہولۃ ولعل الوجہ فی ذلک ان فی الصبا
ضعفا تشغل النفس باہتمام تربیۃ البدن عن التوجہ الی المعقولات وفی الشباب
توازع شہوانیۃ تعوقہا عن التعقل وفی الہرم ضعفا لاتیا قی وسقما لایعانی فی سن الکہولۃ
ہو المتعین للترقی والازدیاد فی التعقل الدلیل الرابع ان القوی المنطبعۃ فی الاجسام
تکل وتضعف عند تواردالافعال وتکررہا سیما الافاعیل القویۃ الشاقۃ بشہادۃ التجربۃ
والقیاس اما التجربۃ فظاہرۃ بل نقول ربما یبلغ وہن القوۃ حدا یعجز معہ عن فعلہا فان
الباصرۃ بعد النظر والتحدیق فی قرص الشمس لایدرک النور الضعیف والسامعۃ بعد سماع الصوت
الشدید لاتسمع الصوت الضعیف والشامۃ بعد شم الرائحۃ القویۃ لاتحس بالرائحۃ الضعیفۃ
واللامسۃ بعد لمس الحر الشدید لایحس بالحر الضعیف والذائقۃ بعد ذوق المرارۃ الشدیدۃ
لایحس بالمرارۃ الضعیفۃ فالقوۃ الجسمانیۃ تفتر بالوہن والکلال بل تبطل بالاضمحلال
عند تکرار الافعال واما القیاس فلان صدور الافاعیل القویۃ الجسمانیۃ عنہا انما یکون
بانفعال موضوعاتہا الحاملۃ لہا عن مدرکاتہا کانفعال محل الباصرۃ عن المبصرات

قولہ وثالثا بانہ من الجائز الخ ہذا ایضا منع للمقدمۃ القائلۃ یزداد قوۃ العاقلۃ فی التعقل وتاخذ الآلۃ
البدنیۃ فی الضعف تقریر المنع انہ یجوز ان یکون تعقل القوۃ العاقلۃ بآلۃ جسمانیۃ ولایعرض لہا
الکلال لکون المزاج فی سن الکہولۃ اوفق للقوۃ العاقلۃ من سائر الامزجۃ فان فی سن الصبی والشباب
تغلب الرطوبۃ والحرارۃ وفی الکہولۃ تعتدلان فلایعرض الکلال للقوۃ العاقلۃ بسبب ادراکہا بآلۃ
جسمانیۃ قولہ فی سن الکہولۃ الخ الکہل من وخطہ الشیب رائتہ بجالہ اومن جاوز الثلاثین او اربعا وثلاثین الی اخر
وخمسین کذا فی القاموس وخطہ ومعنی الآیتین سپید کردن موی بجائے خود ومہتری ۱۲ صراح قولہ تفتر الخ فتر وفتور سستی آوردن

وموضوعاتها مركبة من العناصر المختلفة الطبائع وطبائع العناصر تقاوم بالفعل ويؤثر فيها والتقاوم يورث الوهن في المتقاومين فلا محالة يعرض الوهن والكلال لتلك القوى بتكرار الافعال بخلاف القوة العاقلة فانها قد تقوى بتوارد الافكار على زيادة التعقل والادراك فتكرار افعالها لا تؤدي الى وهنها وكلالها فليست القوة العاقلة قوة جسمانية فتحقق انها مجردة وهو المطلوب فان اورد عليه بانه يجوز ان يكون القوى الجسمانية التي يعرض لها الكلال بتكرار الافعال مخالفة بالحقيقة للقوة العاقلة مع كونها ايضا جسمانية ويجوز ان يكون عروض الوهن والكلال بتكرار الافعال من خواص تلك القوى دون غيرها ويجوز ان لا يكون صدر افعال القوة العاقلة مع كونها جسمانية عنها بانفعال موضوعها وان يكون القوة العاقلة مع كونها جسمانية متعلقة ببعض لا يعرضه الاختلال او تيسر اغنى اختلاله الخامس ان ادراكات القوى الجسمانية انما تصدر عنها اذا تحققت علاقة وضعية بين حواملها وبين مدركاتها بخلاف القوة العاقلة فانها تدرك ما هو مقدس عن العلاقة الوضعية كالمجردات فلا تكون جسمانية ولعل المناظر المكابر يمنع الكلية القائلة بان كل قوة جسمانية انما يدرك ما له علاقة وضعية بالنسبة الى حاملها السادس ان القوى الجسمانية لا تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى آخر ولا يؤدي ادراك من ادراكاتها الى ادراك آخر بالاعداد فلا يكتسب ادراك جسماني بادراك جسماني بخلاف القوة العاقلة فانها تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى ادراك وتكتسب علما من علم فهي ليست جسمانية

الاصل الخامس

الاصل السادس

قوله علاقة وضعية الخ اي نسبة بين حواملها وبين مدركاتها بحسب القرب والبعد فان المبصر اذا بعد عن الباصرة غاية البعد لا يبصر اصلا وبهذا الحال في سائر الحواس الظاهرة والقوى المدركة الجسمانية قوله لا يؤدي ادراك من ادراكاتها الخ فانه اذا رئي مرئي مثلا لا يؤدي رويته ذلك المرئي الى رويته مرئي آخر بل يحتاج في ادراك هذا المرئي الآخر الى رويته آخر قوله فلا يكتسب ادراك جسماني الخ واستدل على ذلك ان الادراك الجسماني لا يتعلق الا بالجزئي والجزئي لا يكون كسبا ولا مكتسبا

ولعل الخصم يمنع الكلية السابع ان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا شئ من القوى
الجسمانية كذلك فانها لا تدرك ذواتها ولا آلاتها ولا ادراكاتها بالضرورة فالنفس ليست
قوة جسمانية ولعل الخصم لا يسلم الكلية الثامن انه لو كانت النفس جوهرا سار يا في جسم
او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه
كالقلب والدماغ دائما او غير دائم اصلا واللازم باطل لان البدن واعضائه تتعقل
تارة ولا تتعقل اخرى لشهادة الوجدان اما الملازمة فلانه اما ان يكفي في تعقل النفس
لذلك الجسم حضوره بنفسه عندها او لا يكفي بل يحتاج تعقلها اياه الى تمثل صورته عنده
كما في تعقلها سائر الاشياء الغائبة عنها فعلى الاول يكون ادراكها لذلك الجسم دائما
كادراكها لنفسها وصفاتها الحاضرة عندها وعلى الثاني يكون ادراكها لذلك الجسم
بحصول صورته لها واذا المفروض ان النفس حاصلة في ذلك الجسم يلزم من حصول
صورته فيها حصول تلك الصورة في ذلك الجسم فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين
لشئ واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس الحاصلة

قوله كالقلب والدماغ دائما الخ عينها لانها اذا كانت حالة في جزء من البدن لكان حالة في اول الاجزاء
وهو العضو الرئيس كالقلب والدماغ ۱۲ شرح حكمة العين قوله او غير دائم الخ يعني ان القوة العاقلة لو كانت
جسمانية لكانت حالة في البدن كله او في جزء من البدن وكونها حالة فيه محال والا لكانت
دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل لان صورة ذلك الجزء ان كانت كافية في تعقلها لذلك الجزء لزم
الاول لعدم توقفه على شرط آخر والا توقف تعقلها على حصول صورة اخرى مباينة اياها ولكن حصول
تلك يمنع لامتناع حصول صورتين مختلفتين بالعدد في مادة واحدة او هو يستلزم الاثنينية بدون الامتياز والموقوف
على الممتنع ممتنع فيلزم الامر الثاني وهو دوام اللاتعقل ۱۲ شرح حكمة العين قوله واللازم الخ بقسميه باطل لان
كل ما ندعي انه محل النفس من اعضاء البدن كالقلب والدماغ والكبد فانا نتعقله تارة ونتعقل عنه اخرى ۱۲ شرح حكمة العين

فی ذلک الجسم واللازم محال لان ذلک اجتماع المثلین فی محل واحد وهذا الوجه فی غایة الضعف
اما اولا فلانه یجوز ان لا یکفی حضور ذلک الجسم بنفسه عند النفس فی تعقلها ایاه ولا یتوقف
ایضا علی حصول صورته فی النفس بل علی شرط آخر کتوجه النفس واما ثانیا فلانه لا تماثل
بین الصورة المستمرة الوجود لذلک الجسم والصورة الحاصلة منه فی النفس لان الاولی
موجودة بوجود اصلی والثانیة بوجود ظلی ولو سلم تماثلهما فلا ضیر فی اجتماعهما اذا المتنع
من اجتماع المثلین ما یرتفع فیه الامتیاز بینهما وههنا الامتیاز بینهما باق لحلول الاول
فی المادة بلا واسطة والثانیة فیها بواسطة وکون الاولی ناعتة للمادة والثانیة ناعتة
للحاصل فیها والاولی موجودة اصلیة والثانیة موجودة ظلیة واما ثالثا فلانه لو تم
هذا الدلیل لزم ان یکون النفس اما عالمة بصفاتها دائما او غیر عالمة بشیء منها لانه اما
ان یکفی لعلم النفس بها حضورها بنفسها عندها فیلزم الاول او لا یکفی بل یحتاج تعقلها

قوله وهذا الوجه الخ ومن وجوه اثبات تجرد النفس ان القوة العاقلة مدرکة للوجود المطلق فیکون مجردة
والا لزم انقسام الوجود المطلق بانقسامها لان الحال فی الشیء ینقسم بانقسامه فاجزاء الوجود المطلق
ان کانت عدمات کان الشیء متقوما بنقیضه وانه محال وان کانت وجودات کان الکلی متقوما بالجزئی
لکونها وجودات خاصة لاستحالة ان یکون المطلق اکثر من واحد فالملزوم باطل لان الجزئی متقوم بالکلی
فلو کان الکلی متقوما بالجزئی لزم تقدم الکلی علی نفسه وانه محال ومنها ان القوة العاقلة تدرک الاسود
والبیاض معا لان یحکم علی کل واحد منهما بمضادته للآخر والحاکم علی الشیئین لا بد ان یدرکهما معا
فیکون مجردة والا لزم اجتماع الضدین فی جسم واحد لیس الادراک الا حصول المدرک فی المدرک
وبهذین وجهان معتمد علیهما مذکوران فی شرح حکمة العین قوله فلانه یجوز الخ یعنی لا نسلم ان صورة ذلک العضو
ان لم یکن کافیة فی ادراک القوة العاقلة ایاه توقف الادراک علی صورة اخری حتی یمتنع اجتماعهما
فی تلک المادة بل اللازم حینئذ توقف الادراک علی شیء آخر فیجوز ان یکون فی ذلک الشیء امر یجوز اجتماعه مع صورة ذلک العضو

ایاہا الی مثل صورہا فیہا فیلزم من حصول صورہا فیہا اجتماع المثلین وہو اللازم باطل فالملزوم
تدرک صفاتہا لادائما وما یجاب بہ عن ہذا من ان النفس تدرک صفاتہا الحقیقیۃ دائما فلا تکلیف
فیہا الحکم ولا تدرک صفاتہا التی یلزمہا بالقیاس الی شئ آخر کصفاتہا السلبیۃ والاضافیۃ
لتوقفہ علی شرط المقایسۃ وعدم کفایۃ حضورہا عندہا فی العلم بہا لیس بشئ اذ لا یدوم
علی النفس بکثیر من صفاتہا الحقیقیۃ ایضا وایضا بتجویز توقف العلم علی شرط آخر قادح
فی اصل الدلیل کما عرفت وایضا لاریب فی ان النفس لا یعلم اکناہ صفاتہا الحقیقیۃ وحقائقہا
الا بارتسام صورہا فیہا فللناقص ان یقول انا ان یکفی حضور صفاتہا بنفسہا عندہا
فی انکشاف حقائقہا لہا فیلزم دوام علم النفس بحقائق صفاتہا الحقیقیۃ مع ان اللازم
باطل قطعا اذ العلم بحقائقہا انما یحصل للنفس بعد انظار غائرۃ او لا یکفی بل یحتاج فی انکشافہا
عند النفس ارتسام صورہا فیہا فیلزم اجتماع تلک الصور التی ہی افراد لتلک الحقائق
ومثال لتلک الصفات مع تلک الصفات فی النفس فیلزم اجتماع المثلین فان اعتذر
بتمایز المثلین لکون احدہما موجودا اصیلیا والآخر موجودا ظلیا وعدم امتناع اجتماع
المثلین المتمایزین اعتذر بمثلہ فیما نحن فیہ واما رابعا فلان الدلیل منقوض بنفوس الحیوانات
العجم فانہا لو لم تکن مجردۃ فاما ان یکفی فی علم تلک النفوس باجسامہا حضور تلک الاجسام
بانفسہا عند تلک الاجسام بانفسہا عند تلک النفوس فیکون تلک النفوس عالمۃ بہا
دائما ولا یتجاسر علی التزامہ او لا یکفی بل یحتاج فی ادراکہا لہا الی ارتسام صور تلک النفوس
فیلزم اجتماع المثلین فان اعتذر بان تلک النفوس غیر حالۃ فی تلک الاجسام حتی یلزم
من حلول صور تلک الاجسام فی تلک النفوس حلول تلک الصور فی مواد تلک الاجسام
مع حلول الصور المستمرۃ التی ہی امثال تلک الصور فی تلک المواد بل تلک النفوس اجسام
لطیفۃ مداخلۃ فی اجزاء ابدان الحیوانات اعتذر بمثل ذلک فیما نحن فیہ واما خامسا فلان
محل الصورۃ المستمرۃ للجسم ہو مادۃ ذلک الجسم ومحل الصورۃ المرتسمۃ فی النفس ہو ذات النفس الحاکم

المبحث الرابع

في نفس ذلك الجسم فلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد المبحث الرابع في ان النفس
الناطقة هل هي حادثة او قديمة اختلف فيه فذهب القدماء (ومنهم افلاطون ١٢) الى انها قديمة وذهب
ارسطو واتباعه الى انها حادثة بحدوث البدن وذهب المتكلمون ايضا الى حدوثها
لكنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم بحدوثها قبل حدوث البدن وبعضهم بحدوثها بعد حدوثه
استدل القائلون بقدمها تارة بانها لو كانت حادثة كانت مسبوقة بالمادة كما تحقق
في الفلسفة الاولى من ان كل حادث مسبوق بالمادة فلا يكون مجردة مع انها قد ثبت
تجردها والجواب انها حادثة مسبوقة بالمادة التي هي متعلقة بها تعلق التدبير والتصرف
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مجردة في نفسها وما تحقق في الفلسفة الاولى انما هو سبوقية
كل حادث بمادة هي جزءه او محل محتاج اليه او موضوع له او متعلق له نحو تعلق وتارة بانها
لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل لما سياتي وجه الملزومية ان كل حادث فاسد
قابل للعدم اذ لو لم تكن قابلا للعدم لم تكن حادثا فلو كانت النفس حادثة كانت قابلة
للعدم فلا يكون ابدية والجواب ان كون كل حادث قابلا لمطلق العدم مسلم وكونه قابلا
للعدم الطاري غير ضروري فلا يلزم من حدوثها قبولها للعدم الطاري حتى لا يكون
ابدية وتارة بانها لو كانت حادثة بحدوث البدن كانت النفوس غير متناهية لعدم
تناهي الابدان وحدوث نفس مع كل بدن (اي وحدوث نفس الخ ١٢) واللازم باطل للجريان برهان البطلان
للتسلسل في النفوس الغير المتناهية الباقية محتمة بعد خراب الابدان والجواب
(عن التعليق بالباقي غيرها ١٢)

قوله حادثة بحدوث البدن الخ وهي متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لا اختلافا
الامزجة والاذوات وهذا هو الموافق لما ذهب اليه الملبون ويلائمه قوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر ١٢
عبد الحكيم رحمه الله قوله او متعلق له الخ ومنه النفس فانها حادثة بمسبوقة بمادة البدن وهي متعلقة لها تعلق التدبير
والتصرف قوله فلا يكون ابدية الخ مع انها ابدية باقية الى زمان لا نهاية له ١٢ منه

من عند المتكلمين منع لاتناهي الابدان لحدوث العالم وانقطاع التوالد والتناسل
بانقطاع الدنيا ومن عند مجوزي التناسخ منع استلزام لاتناهي الابدان لاتناهي النفوس
ومن عند المشائية منع جريان براهين البطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية لعدم
ترتبها واشتراط الترتب لجريان البراهين والجواب هو الاول واما الثاني فمبني على
تجويز باطل واما الثالث فلا مساغ له اما اولا فلترتب النفوس بترتب ازمنة حدوثها
وسبق بعضها على بعض لكون بعضها علة معدة لحدوث البعض واجتماع جميع النفوس المترتبة
في وعاء الدهر واما ثانيا فلكونها معروضة الاعداد المترتبة وقد حققنا في غير هذا الكتاب
ان برهان التطبيق وغيره من البراهين ناهضة على ابطال لاتناهي المجردات ايضا نفوسا
كانت او غيرها واستدل اصحاب ارسطو بان النفوس الناطقة لو كانت قديمة فاما ان يكون
قبل حدوث الابدان واحدة او كثيرة على الاول فاما ان تتكثر عند التعلق بالابدان
اولا والثاني بديهي البطلان لان افراد الانسان متكثرة متعددة متصفة بصفات
نفسانية متضادة كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والسخاوة والبخل ومن المحال اتصاف
نفس واحدة بالمتضادات والاول ايضا باطل ضرورة استحالة انقسام المجرد الى الاجزاء والابعاض

قوله ومن عند مجوزي التناسخ الخ فانهم يقولون ان النفس بعد خراب بدن تتعلق ببدن آخر فاذن
يجب ان تكون الابدان كثيرة من النفوس فكيف يستلزم لاتناهي الابدان لاتناهيها قوله التناسخ
الخ وهو انتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان من نوع ذلك البدن اولا قوله والثاني
الخ اي بقاء النفس على وحدتها الشخصية عند تعلقها بالابدان بديهي البطلان لانه يلزم ان تكون نفس
زيد بعينها نفس عمرو ونفس من تتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من تتصف بالشهوة والاسراف وهو اجتماع
المتضادين قوله والاول ايضا الخ اي تكثر النفس الواحدة بالشخص عند تعلقها بالابدان قوله الى الاجزاء الخ اما
انقسام المجرد الواحد بالشخص الى الاجزاء والابعاض لان المفروض وحدتها الشخصية وستحالة انقسام الواحد بالشخص الى الافراد والانحاء

وعلی الثانی لابد وان یمتاز کل من النفوس عن الاخری اولا بمعنی للتکثر والتعدد بدون التمایز
فامتیاز کل واحدة عن الاخری اما بالماہیة او لوازمها وہو محال لان النفوس الانسانیة متحدة
بالماہیة علی ما سیاتی فیکون کلها متفقة فی الماہیة ولوازمها فلا یکون الماہیة ولوازمها
مابه الامتیاز مبنیا او لعوارضها (فی البحث الخامس ۱۲) وہو ایضا باطل اذ عروض العوارض انما یکون لاجل المادة
والنفس مجردة لا مادة لها (المفارقة ۱۲) قبل حدوث البدن فتحقق امتناع وجود النفس قبل البدن فلا یکون
قدیمة بل حادثة بحدوثه وہو المطلوب واعترض علیه بوجوه الاول انا نختار انها کانت واحدة
قبل حدوث الابدان ثم تکثرت ولا نسلم ان کل واحد قابل للانقسام (الاعتراض ۱۲) مادی وان انقسام المجرد
مستحیل وہذا الاعتراض فی غایة السقوط لان تکثر الواحد الشخصی بانقسامه انما یتصور الی الاجزاء
المقداریة والحصص المتقدرة لا الی الافراد والا لم یکن ما قدر انقسامه واحدا شخصیا ولا الی
اجزاء الماہیة والا لم یکن ذلک الواحد المفروض متعددا (فرض ۱۲) فلو کانت النفس فی الازل
(ای الجنس النفس ۱۲) واحدة شخصیة وتکثرت بعد حدوث الابدان انقسمت بان تعلقت قطعة وحصة منها ببدن
وقطعة وحصة اخری منها ببدن آخر وہکذا فلا یمکن ذلک الا بان یکون تلک النفس الواحدة
الشخصیة قابلة للانقسام الی قطع وحصص متقدرة بان یکون فرد منها متعلقا ببدن وفرد آخر
منها متعلقا ببدن آخر وہکذا اذ لا تصور الافراد للواحد الشخصی والا بان یکون بعض اجزاء
ماہیتها متعلقا ببدن وبعض الآخر منها متعلقا ببدن آخر وہکذا علی ہذا التقدیر لا یکون المتعلق

قوله وعلی الثانی الخ ای علی تقدیر کون النفس قبل حدوث الابدان کثیرة قوله متحدة الخ وانما
تختلف بالصفات باختلاف الامزجة قوله فلا یکون الماہیة ولوازمها لامتیاز مبنیا الخ لانها مشترکة
ومابه الاشتراک غیر مابه الامتیاز قوله او لعوارضها الخ اراد بعوارضها ما یمکن انفکاکه عنها کما اراد
باللوازم ما یمتنع انفکاکه عنها سواء کان العارض وصفا لها قائما بها اولا وسواء کان محمولا علیها اولا وحینئذ یخصص
الاحتمالات فی الشقة المذکورة قوله والا لم یکن ذلک الخ لان الواحد حین انقسامه الی الجنس والفصل لا یتعدد بل یتعدد اجزاء ماہیته

بالبدن هی النفس بل اما جنسها او فصلها مثلاً وهذا باطل لیظهر بطلانه بادنی تامل فلا یحید
علی هذا التقدیر من لزوم کون النفس مادیة قابلة للانقسام الی الابعاض متقدرة الاعتراض الثانی
انا نختار ان النفوس کانت متکثرة قبل الابدان لکن لانسلم انه لابد علی هذا التقدیر ۱۲
من ممیز لکل منها عن الآخر حتی یلزم ان یکون هو اعنی الممیز عارضاً من العوارض ویکون
عروضه لاجل المادة لم لایجوز ان یکون تشخص کل منها وامتیازه عما عداه بنفسه علی ما ذهب
الیه المحققون فی مبحث التشخص وهذا الاعتراض عویص وتحقیق الامر فیه موکول الی الفلسفة
الاولی الثالث انا نختار تعددها قبل الابدان لاجل فواعلها الخارجة عنها ولانسلم تساوی
نسبة الخارج الیها جمیعاً وهذا الاعتراض ۱۲ یرجع بالتامل الی الثانی وما اجیب به
عنه من ان النفوس غیر متناهیة ومبادیها اعنی العقول الفعالة وجهات تاثیرها متناهیة
فکیف یستند تعددها الی فواعلها فی غایة السقوط لان من ذهب الی التناهی ۱۲ لا یقول
کالمشائیة لاحد له من العقول بل تناهی فواعلها ضروری امتناع صدور الکثیر عن الواحد
علی رایه والتحقیق ان ابطال هذا الشق مبنی علی اصل من اصول المشائیة هو ان الکثرة
الشخصیة فی نوع واحد انما تکون اذا کان ذلک النوع ذا مادة قابلة للتشخصات متعددة
اما اذا لم یکن کذلک کان ذلک النوع منحصراً فی شخص واحد فان تم ذلک الاصل تم الکلام
فی ابطال هذا الشق والا سقط وما قیل من انه ان اراد بالمادة الهیولی الجسمانیة فلا نسلم
ان کل نوع متکثر الافراد لابد وان یکون ذا مادة بهذا المعنی کیف وقد ذهب القوم
الی تعدد افراد کثیر من انواع الاعراض الحالة فی المجردات کالعلوم مع انها لیست
ذوات مادة بمعنی الهیولی الجسمانیة وان اراد بها المحل الشامل للجسمانیات وغیرها فنسلم لکن
لایلزم منه عدم قدم النفس لجواز کونها قدیمة متکثرة حالة فی امور مجردة متشخصة بذلک المحال
فساقط لان المراد هو الثانی وتجویز کون النفوس الناطقة حالة فی محال باطل ضروری انتهی
قائمة بذواتها والا لم تکن عالمة بذواتها علی ما تحقق فی مقامه واعترض الامام علی ذلک الاصل

بان تكثر افراد النوع لو كان لاجل تكثر المادة والمحل لكان تكثر المحل لاجل تكثر محال اخر وتكثرها لاجل تكثر محال اخر فيتسلسل واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشئ الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر بالذات وهو المادة فلا يحتاج الى قابل لتكثره والظاهر ان الاعتراض والجواب كلاهما غير متوجه وغير موجه اما الاعتراض فلان حاصل ذلك الاصل ان النوع اذا لم يكن ماديا لم يمكن ان يتعدد اشخاصه وجوده اذ تعدد اشخاص وجود نوع واحد انما يكون لاجل مواد ومحال قابلة لصور ذلك النوع اولا لاجل اختلاف استعدادات مادة واحدة قابلة لذلك كتعدد افراد الصورة الجرمية المتحققة في الافلاك لاجل تعدد هيولات الافلاك وكتعداد افراد الصورة الجرمية المتحققة في العناصر لاجل اختلاف استعدادات هيولاها وكتعدد افراد نوع عرضي لاجل تعدد موضوعاتها واما اذا لم يكن لذلك النوع محل ومادة فلا يكون ذلك النوع متوزعا في الافراد او تشخصاتها وتعيناتها انما يكون لاجل عوارض مفارقة لابد لها من مادة قابلة حاملة لها فيكون ذلك النوع ماديا هف ولا تعرض في هذا الاصل لمورد الاعتراض وهو ان تكثير افراد النوع لاجل تكثر المادة حتى يتوجه عليه ان تكثر المادة ح يكون لاجل تكثر مادة اخرى وتسلسل واما الجواب فلان تكثر المادة بنفسها غير معقول وهيولات الافلاك وان كانت متكثرة بالعدد فليست افراد نوع واحد بل كل منها نوع منحصر في فرد وهيولى العناصر نوع واحد منحصر في فرد واحد وليست متكثرة الافراد فالحكماء لا يقولون بكون المادة متكثرة الافراد بل واحدة ولو كانت المادة نوعا واحدا متكثر الافراد استحيا النقض بها على اصلهم ولعل حاصل جواب المحقق ان الشئ الذي لا يكون بذاته قابلا للانقسام وهو ما سوى المادة مما ينقسم الى الحصص والافراد يحتاج في توزعه وانقسامه الى حصصه وافراده الى مادة قابلة للتكثر اي للصور والاعراض الكثيرة بالذات سواء كانت حقائق مختلفة كهيولي الافلاك فانها قابلة للصور الجرمية الكثيرة والاعراض

الكثيرة كالاشكال والمقادير بالذات او كانت حقيقة واحدة وشخصا واحدا قابلا بالذات
للتكثر اى لصور كثيرة واعراض كثيرة فالنوع الواحد الذى هو ماسوى المادة اذا تعدد انحاء
وجوده وانقسم الى الحصص فانما يمكن ذلك اذا كان ذا مادة قابلة لتعدده وانقسامه الى
حصصه واما المادة فهى قابلة لانقسام ذلك النوع الى حصصه بالذات لا بالعرض حتى يحتاج
الى قابل بالذات والمادة ليست متكثرة الافراد حتى يحتاج الى المادة فى تكثرها وانقسامها
الى افرادها الى مادة اخرى فان كل مادة نوع واحد منحصر فى شخص واحد هذا غاية التوجيه
لجواب المحقق فلا يرد عليه انه اذا جاز فى نوع من الانواع اعنى المادة قبول التكثر لذاته
فلم لا يجوز فى غيره كيف والدعوى كلية وهى ان كل نوع متكثرة الافراد يحتاج الى محل يقبل
تشخصه وذلك لما عرفت من ان مراد المحقق بقبول المادة للتكثر بالذات ليس هو قبولها
لتكثر افرادها فافهم الرابع انا لا نسلم اشتراك النفوس فى الماهية فيجوز ان يوجد فى الازل
نفوس كثيرة متخالفة بالحقائق متمايزة بالماهيات فلا يكون تمايزها بالعوارض حتى يحتاج
الى المادة والكلام فى اتحاد النفوس بالماهية واختلافها فيها ياتى عن قريب انشاء الله تعالى
وما قيل من انه لا اقل من ان يوجد نفسان متفقتان فى الماهية فيتم به المطلوب ساقط
اذ لا دليل على ذلك بعد تسليم تخالف النفوس بالحقائق غاية الامر ان يوجد نفس تشبه
نفسا اخرى فى الاخلاق وغيرها من الصفات ولا يلزم من ذلك اتفاقهما فى الحقيقة
الخامس انا نختار ان النفوس فى الازل كثرة متمايزة من جهة المواد التى هى الابدان
بان كل نفس هى متعلقة ببدن متعلقة قبل ذلك البدن ببدن آخر وكذا الى ما لا بداية له
فان قيل ان الحجة مبنية على بطلان التناسخ فلا سائغ لهذا الاحتمال قلنا ابطال التناسخ
موقوف على اثبات حدوث النفس فيكون بناء اثباته على ابطال التناسخ دورا فاجيب
عنه بانه اذا ثبت اتفاق النفوس الناطقة بل اتفاق نفسين منها فى الماهية امتنع
القول باستناد تشخص نفس من النفوس او النفسين الى مهيتها ولوازمها بل يكون تشخصها

لاجل تعلقها بالمادة التي هي البدن فلا يكون النفس قبل ذلك البدن متشخصة
فلا يكون قبله موجودة فلا يكون قديمة بل حادثة بحدوث ذلك البدن وعلى هذا يكون
هذه الحجة موقوفة على مقدمة هي اتفاق النفوس في الماهية فان ثبت هذه المقدمة
تمت الحجة والا سقطت المسادرس انه لو تمت هذه الحجة دلت على فناء النفوس بخراب
الابدان اذ تشخصها وتمايزها على ما زعم المستدل انما هو لاجل تعلقها بالابدان فاذا خرب
البدن زال تعلقها به فزال تشخصها فبطل وجودها وأجيب عنه بان تمايز النفوس
في بدو فطرتها انما حصل لاجل القوابل المعينة المختلفة اعني الابدان ويلزم من تعين
كل واحد من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وهذا الشعور يبقى ويستمر ولا يتوقف
بقاؤه على ابقاء البدن والحاصل ان البدن انما هو من قبيل المعدات لحصول تشخص النفس
فلا يمكن حدوث النفس الشخصية بدون حدوثه ولا يجب لبقائها بقاء المعدات لحدوثها
ولا يتوقف هذا الجواب على كون الشعور النفس بذاتها حالة زائدة على ذاتها كما زعم الامام
في المباحث المشرقية وهذا الجواب هو ما عناه الشيخ حيث قال على ما نقل الامام ان النفوس
وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل واحد منها شعورا بهويتها الخاصة
وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى يعني ان النفوس لما وجدت متمايزة وقامت
كل واحدة منها بذاتها وكانت عالمة بذاتها لكونها ذاتا مجردة عن المادة قائمة
بذاتها لا في مادة ولم يكن الشعور الذي هو حاصل لنفس حاصلا لنفس اخرى كانت
ذوات النفوس متمايزة من دون ان تقوم بالمادة فلا يلزم من فساد المادة انتفاء
تمايزها وأما ما أورد عليه الامام من ان شعور النفس بذاتها عند الحكماء هو نفس ذاتها
فلو اختلف نفسان في الشعور لكانتا مختلفتين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة ايضا
فان كعني بهذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر
قبل التعلق بالابدان وليس لاحد ان يقول شعورها بانفسها عارض لها بسبب التعلق

بالابدان وذلک لان الحکماء اتفقوا علی ان ادراک الشیٔ لذاته وادراکه لادرکه لذاته
وادرکه لآلة ذاته لیس بمشارکة من تلک الآلة وهذا هو الذی جعلوه حجة علی استغناء النفس
عن البدن فثبت انه لیس ادراکه لذاته بسبب البدن واذا کان کذلک فیجوز حصول الامتیاز
قبل التعلق بالابدان وذلک انتهی ففی غایة السقوط اما الاول فلان شعور النفس بهویتها
الخاصة عین ذاتها ای هویتها الخاصة عندهم ولا شک ان لکل واحدة من
النفوس ذاتا ای هویة خاصة ممتازة عن الهویات الخاصة الاخر التی هی ذوات النفوس
الاخر فلا شک ان کل نفسین مختلفتان فی الشعور بذاتیهما ومختلفتان بذاتیهما
ای بهویتیهما الخاصتین ولو لا ذلک لم یتجه حدوث النفس الی التعلق بالبدن وهذا لا یطل
اصل الحجة بل هذا هو مبنی الحجة والذی یطل اصل الحجة هو اختلاف النفوس بالماهیة
النوعیة والشیخ لم یقل باختلاف النفوس فی الماهیة النوعیة وذلک ظاهر واما الثانی
اعنی قوله فان کفی هذا القدر الی آخره فلان النفس لما احتاجت فی حدوثها الی مادة
هی البدن قبل التعلق بالابدان لم یکن لها ذات وهویة حتی یکون شاعرة بل انما تحققت
ذوات النفوس متشخصة ممتازة بتعلقها بالابدان فادرکت کل نفس ذاتها وتحققت
متشخصة بتعلقها ببدن ذاتها بلا واسطة آلة بان قامت بذاتها مجردة لا فی مادة
وانکانت المادة من معدات حدوثها فاذا قامت هویات النفوس بذواتها بحدوثها
باعداد المواد اعنی الابدان وادرکت نفس ذاتها الخاصة الممتازة المجردة استغنت
فی بقائها ممتازة عن المادة لانها لیست حالة فی مادة قائمة بها ولا مرکبة من مادة
حتی یبطل هویتها وتشخصها وامتیازها بفساد المادة ولم یکن شعورها بذواتها قبل التعلق
بالابدان اذ لیس لها ذات قبل التعلق بها فلا یمکن ان یحصل الامتیاز بهذا القدر
ای بشعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان ولا نقول ان شعورها بانفسها عارض عرض لها
بسبب التعلق بالابدان وانما نقول ان شعور النفس عین ذاتها وان ذاتها

(ای سقوط الاول ۱۲)
(ای سقوط الاول ۱۲)

لا يمكن ان يحدث ويوجد الا متعلقة بالبدن اذ لا يمكن ان يوجد الا متشخصة وبيّن ان
يتشخص الا من جهة التعلق بالبدن فلا يمكن ان يشعر بذاتها قبل التعلق بالبدن ولا يلزم
من ذلك ان يكون البدن آلة لادراكها لذاتها ولا ان يكون ادراكها لذاتها بمشاركة
من تلك الآلة ولا ان يجوز حصول الامتياز بين هويات النفوس قبل التعلق بالابدان
قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من النفس السادس من طبيعيات الشفاء
بعد ما ذكر هذه الحجة لكن لسائل ان يقول ان هذه الشبهة تلزمكم في النفوس اذا فارقت
الابدان فانها اما ان تفسد والا تقولون به واما ان تتحد وهو عين ما تنفتم به واما ان تبقى
متكثرة وهي عندكم مفارقة للمواد فكيف يكون متكثرة فنقول اما بعد مفارقة الانفس للابدان
فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف مواده التي كانت وباختلاف
ازمنة حدوثها واختلاف هيآتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة فانا نعلم يقينا
ان موجد المعنى الكلي شخصا مثالا اليه لا يمكنه ان يوجده شخصا او يزيد له معنى على نوعيته
ليصير شخصا من المعاني التي تحصله عند حدوثه ويلزمه علمنا بها او لم نعلم ونحن نعلم ان النفس
ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة كثيرة بالاضافة لكانت عالمة
فيها كلها او جاهلة بما خفي على زيد ما في نفس عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين
يجوز ان يختلف بحسب الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته فلا اختلاف فيها حتى
اذا كان لاولاد كثيرين اب وهو شاب لم يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه
فيدخل في كل اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما اشبه ذلك انما يكون في ذات النفس
وتدخل مع النفس في كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة هي كثيرة بالعدد ونوعها
واحد وهي حادثة كما بيناه فلا شك انها بالبدن تشخصت وان ذلك الامر في النفس
الانسانية ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الامر له
هيأة من الهيآت وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية او جملة منها تشخصها

باجتماعها وان جهلنا ها وبعد ان تشخصت مفردة فلا يجوز ان يكون هي والنفس الاخرى
بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز
ان يكون النفس اذا احدثت مع حدوث مزاج ما ان يحدث لها هيأة تعده في الافعال النفسية
والانفعالات النفسية تكون على جملة متميزة عن الهيأة المناظرة لها في اخرى تميز المزاجين
في البدنين وان يكون الهيأة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل ايضا على حد ما يتميز به
عن نفس اخرى واتها تبقى لها شعور بذاتها الجزئية وذلك الشعور هيأة ما فيها ايضا
خاصة ليس لغيرها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنية هيأة خاصة ايضا
وتلك الهيأة متعلق بالهيآت الخلقية او يكون هي هي او يكون ايضا خصوصيات اخر
تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعد كما يلزم امثالها اشخاص الانواع الجسمانية
فتتمايز بها ما بقيت وتكون الانفس كذلك يتميز بخصائصها عنها كانت الابدان او لم تكن
ابدان عرفنا تلك الاحوال او لم نعرف او عرفنا بعضها انتهى بالفاظه والحاصل ما ذكرنا
من ان النفوس تحتاج في حدوثها الى ان تتشخص وتتمايز من جهة التعلق بالابدان
وبعد ان تشخصت لا تحتاج في بقائها متشخصة متمايزة الى بقاء الابدان لان النفس
ليست حالة في الابدان ولا مركبة بل هي مجردة عن المادة متعلقة تعلق تدبير والدليل على حدوث
النفس انها لو كانت قديمة فاما ان تكون متعلقة ببدن من الابدان وهو باطل اذ البدن
فانتقال النفس في الابدان على سبيل التناسخ باطل كما سيأتي او لا تكون متعلقة ببدن
فاما ان تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة وارد عليه اولا ويمنع ان لا معطل في الطبيعة وثانيا
بتجويز التناسخ وتزييف ادلته ابطالا كما وثالثا بتجويز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن
ادراكات وكمالات تشتغل بها وابعا بان ترقيها لاكتساب الكمال شغل فلا تكون
معطلة هذا والمعلم ان لهذا المبحث تعلقا بمبحثين آخرين احدهما البحث عن كون النفوس
متحدة بالنوع او متخالفة بالنوع والثاني مبحث التناسخ فلنورد المبحثين المذكورين

عقيب هذا المبحث فنقول المبحث الخامس فى اتحاد النفوس بالمهية او اختلافها فيها
ذهب الشيخ وغيره من المحققين الى اتحادها بالمهية وذهب ابو البركات الى اختلافها
والشيخ لم يذكر على اتحادها بالمهية حجة ولعل الوجه فى ذلك ان الفطرة السليمة شاهدة
بان كل احد من افراد نوع الانسان يعلم نفسه ويعلم ايضا ان من عداه من الافراد
الانسانية مثل له ولا يجده فى مباينة المهية كافراد نوع آخر من الحيوانات العجم
ويجد الانواع الاخر من الحيوانات العجم مخالفة لنوع الانسان ومتخالفة فيما بينها
بالمقومات وانكار ذلك مكابرة +

تمت الهدية السعيدية ههنا

وفى الحقيقة تمامها بتمام المباحث العشرة التى تتعلق باختلافات فى النفس ذكرها
المصنف الاستاذ العلامة قدس سره بعد ذكر المذاهب المشهورة فيها
لكنها لم تكمل لسوء الاتفاق فبعد وفاته رضى الله عنه بنحو عشر
اعوام اكملها فى هذه الايام بنجله الحبر العلامة ولده النحرير
الفهامة مولانا المولوى محمد عبد الحق الخيرآبادى
عمم الله فيضه كل حاضر وبادى بالتماس هذا
العبد المحتشى محمد عبد الله الحسينى
البلگرامى عامله الله
بلطفه السامى
ط

ضميمة بعض مباحث الهدية السعيدية

من ابن المصنف العلامة قدس سره

وقد يستدل على اتحادها بالمهية تارة بان النفوس الانسانية تدخل تحت حد واحد
كالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد عبارة عن تمام المهية والحاصل ان الحد الواحد
يشمل النفوس البشرية فهي متحدة بالنوع واورد عليه بان التحديد يجب ان يوجد
النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا تدخل تحت حد واحد كقولنا الحيوان جسم حساس
متحرك بالارادة وبالجملة الحد الواحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة
الجنسية ايضا وان قيل ان هذا مقول في جواب السوال بما هو عن اي فرد اية
طائفة يفرض يقال هذا ممنوع بل بما يحتاج الى ضم مميز جوهري وايضا يجوز ان يكون
بالعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضيا عاما للانواع المختلفة بالحقيقة وتارة بانها
متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت مركبة لان
ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة كانت جسمانية مع انه قد ثبت
تجردها ويرد عليه اولا انا لا نسلم اشتراك النفوس في وصف ذاتي لان النفوس
البشرية يشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابدان ومن الجائز
ان يكون هذه الامور لازمة للنفس ولا تكون مقومة لها فتكون النفوس مختلفة

فی تمام ماہیاتہا ومشترکۃ فی اللوازم الخارجۃ کاشتراک الفصول المقومۃ
لانواع جنس واحد فی ذلک الجنس فلا یلزم التراکیب ثانیا انا سلمنا کون ہذہ الاوصاف
ذاتیۃ للنفس لکن لم لا یجوز کون النفوس مرکبۃ فی ماہیاتہا ولا یلزم من ترکیبہا
کونہا جسمانیۃ الا تری انہم صرحوا بکون السواد والبیاض مندرجین تحت جنس
واحد اعنی اللون فیکون کل واحد منہما مرکبا من جنس وفصل مع انہما لیسا بجسمین
وایضا الجواہر معقول عندہم علی النفس والجسم قول الجنس فالنفس عندہم مرکب ترکیبا وہنا
ولا یلزم منہ کونہا جسما والحاصل انہ یجوز کونہا مرکبۃ من الجنس والفصل وہذا لا ینافی التجرد
ولا یقتضی الجسمیۃ واستدل ابو البرکات ومن شایعہ علی اختلافہا ماہیۃ بانا نجد النفوس
متفاوتۃ فی العلم والجہل والقوۃ والضعف والنشاشۃ والشراسۃ والغضب والحلم والکرم
والنجل والعفۃ والفجور فہذہ الاختلافات اما ان تکون لاختلاف النفوس فی جواہرہا
اولاختلاف الآلات البدنیۃ مثل ان یقال الشخص الذی مزاجہ احر اکثر غضبا
والذی مزاجہ ابرد لیس کذلک لاسبیل الی الثانی لانا نجد شخصین متساویین
فی المزاج مختلفین باخلاق کالرحمۃ والقسوۃ والکرم والنجل وغیرہا ولیس ذلک للتعلم
من المعلم ولا من مشاہدۃ ذلک من الابوین فانہما قد یکونان فی غایۃ الخشونۃ والبذاءۃ
والولد فی غایۃ الکرم والشراسۃ وکذا الکلام فی سائر الاخلاق وایضا قد نجد شخصین
مختلفین فی المزاج قد متساویان فی ہذہ الامور فان الانسان قد یکون حار المزاج
فی غایۃ البلادۃ وقد یکون بارد المزاج فی غایۃ الذکاء وایضا قد یتبدل المزاج
وہذہ العوارض باقیۃ بجالہا فان الانسان الواحد قد یتسخن مزاجہ جدا ثم یتبرد وہو
باق علی غریزتہ الاولی فلو کان ذلک بالمزاج لاختلف باختلافہ فعلم ان الاختلاف
فی ہذہ الاحوال والاخلاق لیس لاختلاف الآلات البدنیۃ واحوالہا ولا مستندا
الی الاسباب الخارجۃ فتعین الاول وہو ان یکون مستندا الی جواہر النفوس فہی مختلفۃ

لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قال الامام الرازي
هذه الحجة اقناعية وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل هذه الحجة مغالطة لا اقناعية
لان الملزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة
ولما كانت النفوس مشتملة بجزء واحد كانت متحدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي
ذكرت والتي لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان يكون
جزؤه ايضا مختلفا والحاصل انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاسباب مركبة
من النفوس والامور البدنية الخارجية على وجوه مختلفة فلما يقع الاتفاق فيها ولا يلزم
منه كون النفوس مختلفة كما لا يخفى واعلم انه قال شارح المقاصد ويشبه ان يكون قوله
عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه الصلوة
والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة
الى اختلاف النفوس بحسب الماهية وفيه ان المختلف بالنوع هو الذهب والفضة لا معادنها
فالتشبيه بالمعدن لا يورث الاختلاف والمتبادر من الارواح الاشخاص على ما يقتضيه
لفظ الجمع في استعمالاتهم المبحث السادس في انها تنتقل في الابدان ام لا اعلم
ان بعض القائلين بقدم النفوس قالوا تعطل النفس وعدم تعلقها ببدن من المستحيلات فهي
منتقلة من بدن الى بدن وهذا هو القول بالتناسخ والقائلون به افترقوا فقال بعضهم
ان النفوس دائمة التردد في الابدان من غير خلاص الى عالم المجردات ابدا وذهب بعضهم
الى ان النفس الانسانية لو كانت كاملة قد خرجت كمالاتها الممكنة من القوة الى الفعل
فهي تبقى مجردة بعد المفارقة واما اذا كانت ناقصة فانها تتردد في افراد نوع الانسان
وتنتقل من تدبير بدن انساني الى تدبير بدن آخر انساني بينهما مناسبة في الاخلاق
والملكات الى ان تبلغ الغاية في اخلاقها وملكاتها وتسمى هذا الانتقال نسخا وقال بعضهم
اذا كانت ناقصة وكان طبعا ملكات رديئة ربما تنازلت وتعلقت ببدن حيوان

يكون اليق بها وانسب اليها كبدن الاسد للشجاعة والارنب للجبن واستدلوا
عليه بما يشاهد من الحيوانات من الاحوال الدالة على ان لها نفوسا مجردة كاتخاذ النحل
رئيسا في كوارة العسل وتلذذ الابل بالسماع الذي منها جميع مهماتها وباخلاقها العجيبة
كتكبر الاسد وريائسته وهذا انتقال بسيمي مسخا وربما تنزلت هذه النفس الى الاجسام
النباتية وبسيمي رسخا وربما تنزلت الى الاجسام الجمادية وبسيمي فسخا وقد يسمى الانتقال
الى النبات فسخا والى الجماد رسخا وزعم بعضهم ان الاولى بقبول الفيض هو النبات
لا غير فكل نفس انما تفيض على النبات ثم تنتقل من مرتبة منها الى ما هو افضل منها
واكمل حتى تنتهي الى المرتبة المتاخمة الاولى مرتبة من مراتب الحيوان ثم تتردد
في مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مراتبه حتى
تتصل الى مرتبة الانسان مختصة اليها من المرتبة المتاخمة لها ثم انها تتردد في المراتب
الانسانية مترقية من مرتبة الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مراتبه وقد تخلص
من الابدان بصيرورتها كاملة في الانسانية وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية وتعلقها
بالجرم السماوي ليس على وجه التصرف والتدبير فتفوز بالسعادة الابدية وهذه المذاهب
كلها باطلة اما الوجوه العامة لابطالها فثلثة الاول انه قد سبق ان النفوس حادثة
وحدوث الاشياء لا سيما الجواهر لابد وان ينتهي الى علل قديمة ولابد وان يكون
حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا على حدوث استعدادات القوابل
والقابل للنفس انما هو البدن فاذن حدوث النفس عن عللها القديمة يكون موقوفا
على حدوث المزاج الصالحة لقبولها فمتى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فاض
تفيض عليه النفس المدبرة فاذا حدث البدن وفرض ان نفسا تعلقت به على سبيل التناسخ
فلا بد ان تفيض عليه نفس اخرى لما ذكرنا فيلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وفي ذلك
باطل لما ثبت ان لكل بدن نفسا واحدة واورد عليه اولا بانه يجوز ان تكون النفس التناسخية

الوجوه العامة لابطال التناسخ

مانعة من حدوث النفس الاخرى وهذا ليس بشئ اذ ليس احدهما بالمنع اولى من الاخرى
وثانيا بانه لم لا يجوز ان يكون النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق من النفس الحادثة
واجيب عنه بان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضا
بعد تمام المقتضى للتعلق فيستحيل ان يكون معتبرا فى ذلك المقتضى وان لم تقتض التعلق به
بل كان المقتضى لذلك التعلق هو ذلك الكمال يلزم المحال لانه لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق
لم يكمل والحاصل انه لا دخل للكمال فى اقتضاء التعلق بل عسى ان يكون الامر بالعكس
الثانى انها تعلقت بعد المفارقة ببدن آخر يلزم ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد
الوجه الثانى
والكائنين والا لبقيت بعد المفارقة مجردة فيلزم تعطلها والمعطل فى الطبيعة مع انه
قد يهلك فى الطوفان الكلى او الوباء العام اعدادا كثيرة لا يحدث مثلها الا فى ازمنة
متطاولة وارد عليه بوجوه منها انا لا نسلم لزوم كون الهالكين مساويا لعدد الكائنين
وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما على الفور واما اذا كان جائزا اولا لازما او
بعد زمان فلا يجوز ان يتعطل نفوس الهالكين بعد حدوثها ان الكثيرة منها
انا لا نسلم انه لا معطل فى الطبيعة ولو سلم فلا نسلم لزوم التعطل اذ الابتهاج بالكمال اما
بالفعل شغل ايضا ومنها انا لا نسلم كون الفاسدات اكثر من الكائنات وحصول الوباء العام
او الطوفان الكلى الذى يهلك فيه كل ذى نفس حتى يلزم زيادة الفاسد على الكائن
غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحى
بحيث لا تبقى حيوانا اصلا غير متيقن اما المتيقن وجوده فى بعض النواحى الارضية
دون غيرها وكذا الكلام فى الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان يكون الفاسد من الانسان
اكثر من الحيوان ضرورة ان عدد الحيوانات المتولدة فى قعور البحور وشقوق الصخور
واعداد البيض الكائنة فى الطوفان الكلى غير ممكنة الاحصاء فيمكن ان يقال النفس
الهالكين فى الطوفان الكلى تتعلق بامثال هذه الكائنات اذ ثبت بالدليل القاطع ان

انه لو امكن التناسخ لكانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك ببدن آخر ولو كانت كذلك لكانت تتذكر الآن انها كانت قبل ذلك متعلقة ببدن آخر لما ثبت ان جوهرها محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف احوال البدن فان النفس في ذاتها وصفاتها مجردة عن البدن فيجب ان يبقى علومها بعد المفارقة عن ذلك البدن حتى تذكر في هذا البدن كيفية احوالها في ذلك البدن ولما لم تتذكر شيأ من ذلك علم انها لم تكن موجودة في بدن آخر واورد عليه بوجوه منها انا لا نسلم عدم التذكر مطلقا فلعل نفس شخص تتذكر تعلقه ببدن آخر ومنها انا لا نسلم لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر ما تعاوطول العهد منسيا ومنها انه لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن ومنها ان التذكر انما يكون بآلة واذا اختفت الآلات لم يكن بقاء التذكر بحاله واما الوجوه الخاصة فمنها ان النفس الانسانية مجردة عن المادة وان كانت متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف فلو كانت بعد المفارقة وقطع التعلق عن البدن نفسا حيوانية يلزم كونها مادية غير مجردة بعد فساد البدن وصيرورة الجوهر المجرد مادة بفساد البدن محال ومنها ان الحيوان الصامت ليس له نفس مجردة بل نفس منطبعة فيستحيل ان تنتقل من بدن الى بدن لكونها من الاشياء المنطبعة وما ينطبع في شئ يستحيل ان ينتقل منه الى آخر واعلم ان لاصحاب التناسخ شبهات ينبغي ايرادها واذا حتها فمنها انه لا معطل في الوجود ولو لم يتعلق النفس ببدن آخر بعد المفارقة كانت معطلة وانه محال بمنع المقدمتين ومنها ان شأن النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن وفيه انا لا نسلم بقاء الاستكمال ابدا فانه قد يتم النفس باقية ولو سلم فان اريد بالتعلق تعلق التدبير والتصرف بعد مفارقتها البدن فممنوع وان اريد اعم من ذلك فليس من التناسخ في شئ اذ التناسخ عبارة عن تعلق النفس

الوجوه الخاصة لابطال التناسخ

ببدن آخر تعلق و التصرف و منها انه قد دلت الآيات الكثيرة من القرآن العظيم
على التناسخ كقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
اى انهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم
الا انه قد انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية الى هذه الصورة وقوله تعالى
وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة
خاسئين الى غير ذلك من الايات المشعرة بالمسخ والاحاديث الواردة في ذلك
كثيرة جدا واجيب عنه بوجوه منها ما قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق
ان هذه الآيات مع كثرتها ليس فيها شئ يصلح لان يكون مرجعا لرأي التناسخية
لانها رموز نبوية واسرار الهية ولها محامل مذكورة في كتب التفسير تخرجها عن صلوح
كونها متمسكا لهم ومنها ما قال شارح المقاصد ان المتناسخ هو ان النفوس بعد مفارقتها
الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا بان
يتبدل صور الابدان كما في المسخ او يجمع اجزائها الاصلية بعد التفرق فيرد اليها النفوس
كما في المعاد على توهم بعضهم وقالوا ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وانت
تعلم ان تبدل صور الابدان مستلزم لتبدلها قطعا اذ تمام كل شئ بصورته لا بمادته
واذا تبدلت الابدان في هذا العلم بابدان آخر فلا محيص عن لزوم التناسخ كما لا يخفى
على من له فهم سليم ومنها ما قال الصدر الشيرازي في تصانيفه كالاسفار وحواشي
حكمة الاشراق وغيرهما ان ما ورد في الشريعة الحقة من الآيات الدالة على المسخ
محمول على الحشر والمعاد في النشأة الثانية والدار الآخرة لا في هذا العالم وتفصيله
ان ما من نفس انسانية الا وقد حصل لها في هذا الكون نوع فعلية وتحصل في ادوار
ولها وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن العنصري ولها بحسب ما لها من الافعال
والاعمال هيئات خلقية وملكات نفسانية تجعلها مناسبة في باطنها لنوع واحد

من انواع الجواهر الاربعة اعني الملك والشيطان والبهيمة والسبع فيحشر مع ما اتحدت
مناسبتها اياه فالغالب عليه العلم والحكمة يصير ملكا والغالب عليه الحيلة والجربزة يصير
شيطانا والغالب عليه الشهوة والحرص يصير بهيمة والغالب عليه الغضب والخبث يصير سبعا
يصير سبعا وبالجملة ما ورد في الآيات القرآنية والاحاديث النبوية دالة على ثبوت النقل
ولكن في الآخرة لا في هذا العالم وهذا ليس تناسخا اذ التناسخ عبارة عن انتقال النفس
وترددها في هذا العالم من بدن مادي الى بدن مادي آخر فتامل جدا المبحث السابع

في ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولا تفنى بفنائه اعلم ان ههنا مطلبين الاول
ان النفس غير قابلة للفساد والفناء والثاني انها لا تفسد ولا تفنى بفساد البدن وفنائه
اما المطلب الاول فاستدلوا عليه بوجوه منها انها لو كانت قابلة للعدم والفناء كان
لها استعداد الفناء والفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون
ذلك المحل هو النفس لانها تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل
للفساد والقابل يجب حصوله وجوده عند وجود المقبول والا لم يكن قابلا له فيلزم ان
يكون للنفس امر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وهو اما محل لها كالمادة للصورة
او جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة
والصورة واما حالة في المادة فلا تكون النفس مجردة مع انه قد ثبت تجردها هذا خلف
حاصله فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها من محل يقوم به ذلك الاستعداد فيجوز ان يكون
ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها لانا نقول كون الشيء محلا لاستعداد
ما هو مباين القوام له لو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد
ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده محلا لاستعداد فساده اي مستعدا لعدمه
عنه كالجسم فانه محل لاستعداد السواد وهو تهيوه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال
وجوده فيه وكذا هو محل لاستعداد عدمه وهو تهيوه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه

اذا فسد باقیا بعینہ والنفس الناطقۃ وان کانت مجردۃ فی ذاتہا لکنہا متعلقۃ بالبدن تعلق
التدبیر والتصرف لاستحصال کمالاتہا بواسطتہ فیکون البدن محلا لاستعداد تعلقہا
وتصرفہا فیہ ولما توقف تعلقہا بہ علی وجودہا فی نفسہا کان ہذا الاستعداد منسوباً
اولاً وبالذات الی تعلقہا ای فی وجودہا من حیث انہا متعلقۃ بہ وثانیا وبالعرض
الی وجودہا فی نفسہا فہذا الاستعداد کاف لفیضان الوجود علیہا متعلقۃ بہ ولا
حاجۃ فی ذلک الی استعداد منسوب اولا وبالذات الی وجودہا فی نفسہا لیمتنع
قیامہ بالبدن لانہا من حیث وجودہا فی نفسہا مبانیۃ لہ وشیء لا یکون مستعداً
لما ہو مباین لہ وکما جاز ان یکون البدن محلا لاستعداد تعلقہا بہ کک یجوز ان
یکون محلا الاستعداد انقطاع تعلقہا بہ اذا خرج المزاج الصالح لان یکون محلاً
لتدبیرہا وتصرفہا لکن لما لم یتوقف انقطاع تدبیرہا علی عدمہا فی نفسہا لم یکن
ہذا الاستعداد منسوبا الی عدمہا فی نفسہا لا بالذات ولا بالعرض فظہر الفرق
بین استعداد حدوثہ واستعداد عدمہ وان الاول یجوز قیامہ بالبدن دون الثانی
وبہذا ظہر اندفاع ما قال المحقق الطوسی فی بعض رسائلہ ما بال القائلین بان
مالا حامل لامکان وجودہ وعدمہ فانہ لا یمکن ان یوجد بعد العدم او یعدم بعد الوجود
حکموا بحدوث النفس الانسانیۃ وامتنعوا عن تجویز فنائہا فان جعلوا حامل امکان
وجودہا البدن فہلا جعلوہ حامل امکان عدمہا ایضا وان جعلوہا لاجل تجردہا عما یحل
فیہ عادم حامل لامکان العدم کیلا یجوز عدمہا بعد الوجود فہلا جعلوہا لاجل ذلک
بعینہ عادم حامل لامکان الوجود فیمتنع وجودہا بعد العدم فی الاصل وکیف
سیاغ لہم ان جعلوہا جسما او حالا لامکان وجود جوہر مفارق مباین الذات
ایاہ فان جعلوہا من حیث کونہا مبدءا لصورۃ نوعیۃ لذلک الجسم ذات حامل
لامکان الوجود فہلا جعلوہا من تلک الحیثیۃ بعینہا ذات حامل لامکان العدم

وبالجملة ما الفرق بين الامرين فى تساوى النسبتين وذلك لانك قد عرفت الفرق
بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثانى
مع كونه محلا لامكان الاول ثم انه يرد على الدليل وجوه الاول انا لا نسلم ان القابل للفساد
يجب حصوله عند حصول الفساد اذ ليس معنى قبول الشئ للعدم والفساد ان ذلك الشئ
يبقى محققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم الاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشئ
ينعدم فى الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشئ فى العقل وتصور العقل معه العدم
الخارجى كان العدم الخارجى قائما به فى العقل على معنى انه يتصف به فى حد نفسه فى العقل
لا فى الخارج اذ ليس فى الخارج شئ وقبول عدم قائم بذلك الشئ فيجوز ان يكون مستعدا
فسادها قائما بها فلا يلزم كون النفس مادية الثانى انا سلمنا ان القابل للفساد يجب وجوده
عند وجود الفساد لكن لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل
استعدادها جسما او مادة جسمانية وهو ممنوع لا يجوز ان يكون مجردا قائما بنفسه اما محلا لها او خبرا
منها محلا لخبر وآخر فان قلت اذا كان المحل الباقى مجردا قائما بنفسه كان عاقلا لما ثبت
ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل فكانت هى النفس لا محلا لها ولا خبرا منها محلا لخبر ها الآخر
اذ لا غنى بالنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن ومع ذلك المطلوب حاصل وهو بقاء
جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وفساده يقال لو سلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل
فلا نسلم لزوم كونها هى النفس فان النفس هى التى بشارايها بانا وتكون مدبرة للبدن
لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن اى تعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدبر
للبدن مركبا من جوهرين احدهما حال فى الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون شئ
منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم وهو بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن
مطلقا الثالث انا لا نسلم عدم توقف انقطاع التدبير على عدم النفس لجواز ان يكون
تعلق معلولا لوجود النفس مساويا له فيتوقف انتفاؤه على انتفاء النفس فى ذاتها بناء على

ان عدم المعلول معلول لعدم العلة واعلم ان الامام الرازي قد قرر هذا الوجه
من الدليل في كتبه كالمحصل وغيره بانه لو صح العدم على النفس لكان امكان العدم متقدما
على العدم لامحالة وذلك الامكان ليستدعي محلا ويجب ان يكون المحل باقيا عند ذلك
العدم لان الامتناع الواجب الحصول عند وجود المقبول او الشئ لا يبقى عند عدمه فاذن كل ما صح
عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة وذلك لبطلان
لانها ليست بجسم ولانها على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم والا
لافتقر الى مادة اخرى ولا محالة ينتهي الى مادة لا مادة لها فيكون ذلك الشئ غير قابل
للفساد والعدم وهي جزء النفس وجزء النفس لا يصح ان يبقى مقارنة الصور العقلية
لا يكون ايضا ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذي ثبت بقاؤه مجردا
عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليه العدم ثم اعترض
عليه بانا لا نسلم ان الامكان امر ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا فالنفس حادثة فتكون مسبوقة
بالامكان فالامكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فسادها وايضا فالنفس
داخلة تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا للعدم
قلنا غاية ما يلزم منه بقاء مادة النفس ولا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب
لا يبقى ببقاء احد جزئيه وتحقيقه ان المقصود من اثبات بقاء النفس سعادتها وشقاوتها
وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع
ببقاء كما لانها لاحتمال توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري المفقود
واجاب عنه المحقق الطوسي بان قوله الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا اثبات ليس
بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد وهو عرض وجودي والا لكان الحجر يمكن ان يكون
جنينا كما يمكن ان يصير النطفة جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها
لانه امر يعقل عند نسبته ماهيتها الى الوجود وذلك غير ما نحن فيه واما الامكان السابق

فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول
هذا الاستعداد يفيض من المبدء الاول نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كاف لفيضان
مدبر عليه واما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر
فينقطع علاقته عنه واما عدم هذا الاستعداد فلا يقتضي عدم المدبر فانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد
بل هو متعلق الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطا
في الفيضان كون عدمه شرطا في الفناء بل ربما يكون شرطا في اللافيضان وهو غير الفناء
وكون النفس داخلا تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل
بصورة فانهما محمولان عقليان والمادة والصورة جزءان للجسم واما قوله ان بقاء المادة
لا يوجب بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب عنه انه انما يكتفى ببقاء المادة لان مادة
النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا مع فناء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب
كون النفس مدركة لذاتها ولمباديها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت
عرضا زائلا وكما لا تتها علمها بمباديها وذلك لا يمكن ان يزول عنها ومنها ان النفس
ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب والسبب ما دام يبقى موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها
كان سببا استحال انعدام المسبب كما تقرر في العلم الآلهي فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها
لانعدام سببها والاسباب اربعة ويستحيل انعدامها لانعدام السبب الفاعلي لانه قد ثبت
في محله ان السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد فكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع
عدمه ومحال ان يكون الانعدام لانعدام السبب المادي لما ثبت ان النفس ليست بمادية
ومحال ان يكون العدم لسبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام
في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل ومحال ايضا ان يكون العدم لسبب الغائي
لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا واما الصور والاعراض التي يصح عليها العدم
فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية والمادية لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة يفيد

استعدادات مختلفة والامر ههنا ليس كذلك واما المطلب الثاني اعني انها لا تفنى بفناء
البدن وموته فاستدل عليه الشيخ في طبيعيات الشفاء بانه قد تحقق ان النفس بسبب حدوثها بحدوث
البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما تقدم على الآخر فان كانا معا فلا يخلو اما
ان يكونا معا في الماهية اولا في الماهية والاول باطل والا لكانت النفس والبدن مضافين
لكنهما جوهران هف وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان يكون لاحدهما حاجة
في ذلك الوجود الى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر
واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر في الوجود فلا يخلو اما ان يكون المتقدم هو النفس
او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم اما ان يكون زمانيا
او ذاتيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة قبل البدن واما الثاني فباطل
ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشيء كان عدمه معلولا لعدم ذلك الشيء اذ لو انعدم
ذلك المعلول مع بقاء العلة لم يكن تلك العلة كافية في ايجابه فلا تكون العلة علة بل جزءا
من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن الا بعدم النفس
والثاني باطل لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج وسوء التركيب او
تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون البدن علة للنفس
لان العلل كما ثبت في العلم الاعلى اربعة ومحال ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه
لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته او لامر زائد على جسميته والاول باطل
والا لكان كل جسم كذلك والثاني ايضا باطل اما اولا فلما ثبت ان الصور المادية انما
يعقل بواسطة الوضع وكل ما بالعقل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل افعالا مجردة عن الخير
والوضع واما ثانيا فلان الصور المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون
سببا للاقوى ومحال ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة مستغنية
عن المادة ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان يكون

بالعكس فاذن ليس بين النفس والبدن علاقة واجبة الثبوت فلا يكون عدم احدهما علة لعدم
الآخر فان قيل انكتم جعلتم البدن علة لحدوث النفس والحدوث عبارة عن الوجود المسبوق
بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فنقول انا قد بينا ان الفاعل
اذا كان مترددا عن التغيير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون لاجل
ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا
للحدوث فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال ان يكون عدم ذلك
الشرط موثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط مستعدا لان يكون آلة
النفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لاجرم حصل للنفس شوق
طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن ان
يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث فهذا تقرير كلام الشيخ على حذو ما قرره صاحب المباحث
المشرقية وغيره من المتاخرين المبحث الثامن اختلفوا في ان النفس هل هي
المدركة للكليات والجزئيات ام هي مدركة للكليات فقط ومدرك الجزئيات هي الحواس
فذهب الحكماء المحققون الى ان النفس هي مدركة للكليات والجزئيات الا انها تدرك الكليات
بنفسها لا بآلة وتدرك الجزئيات بآلة فمدرك الجميع هي النفس واستدلوا عليه بوجوه الاول
انا نحكم بالكلي على اي جزئي كان اذ نحكم على كل جزئي انه مندرج تحت كلي نحو زيد انسان
وكذا نحكم بسبب كل جزئي سواء كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة عن جزئي
اخر نحكم على زيد المبصر بانه غير هذا الطعم وغير هذا اللون وغير هذا الرائحة وغير شخص مركب
من صورة الانسان والفرس وغير العداوة القائمة به فلا بد فينا من مدرك للكلي
وجميع الجزئيات وليس ذلك قوة جسمانية بالاتفاق فثبت انها هي النفس الثاني ان
كل احد لا يشك في انه واحد وانه هو الذي يسمع الاصوات ويبصر الالوان والاشكال
ويدرك الوجدانيات والمعقولات فلو كان لكل نوع من المحسوسات مدرك والمعقولات

المبحث الثامن

مدرک آخر لم یکن ذاته المشار الیه بانا مدرک للجمیع وذلک خلاف ما یجده کل احد من
نفسه فان قلت هذا لا ینافی کون الحواس مدرکة اذ یجوز ان تدرک الحواس المحسوسات
ثم تؤدی ما ادرکته الی النفس لعلاقة بینهما فیحصل للنفس الشعور بجمیع ما ادرکته الباصرة
والسامعة وسائر الحواس یقال النفس بعد التادیة ان ادرکت نفس المبصر والمسموع
وکذا نفس ما تدرکه سائر الحواس یلزم ان یکون ادراکنا للجزئی ادراکین وابصارنا لزید
مثلا ابصارین وهو ضروری تشهد بخلافه وان لم تدرک نفسه بل تدرک ان الحواس مدرکة
فلا یکون واحد منا نفسه مبصرا وسامعا بل الآلة سامع انا نعلم بدیهة ان کل واحد منا
مبصر وسامع حقیقة قال الامام الرازی فی المباحث المشرقیة العقلاء یعلمون بدیهة عمومهم
یعلمون انهم یسمعون ویبصرون ویتألمون ویلتذون فان جاز انکار هذا العلم الاولی
جاز انکار المحسوسات والمشاهدات فثبت ان جوهر نفسک التی انت هو وهو انت
سامع ومبصر متألم ومتلذ وعاقل وفاهم علی ربما کان محتاجا فی کل نوع من هذه الافعال
الی آلة مخصوصة وذلک مما لا منازعة فیه الثالث انه سیظهر ان کل نفس متعلقة ببدن
جزئی تعلق التدبیر والتصرف وتدبیر البدن الجزئی موقوف علی العلم به من حیث انه
جزئی وعلی العلم بفعل جزئی من حیث انه جزئی یکون تدبیر البدن والتصرف فیه من جهة
ذلک الفعل لان الرأی الکلی نسبته الی جمیع جزئیاته علی السواء فلا یکون مصدرا للبعض
دون البعض فتکون مدرکة للجزئیات کما انها مدرکة للکلیات وأورد علیه بانه کیف
یتأتی تدبیر البدن الجزئی تعقله وتعقل افعاله الجزئیة علی وجه کلی منقید بکلیات بحیث
لا یکون ذلک الکلی مطابقا فی الخارج الا لذلک الجزئی وفیه ان تدبیر البدن الجزئی
لا یتوقف علی تعقله وتعقل افعاله الجزئیة علی وجه کلی مطابق فی الخارج لذلک الجزئی
کما لا یخفی فالحق ان النفس مدرکة للکلیات والجزئیات جمیعا الا ان ادراکها للجزئیات
یکون بارتسامها فی آلة من آلاتها بخلاف الکلیات فان تعقلها ایاها انما یکون بارتسامها

فيها ولا يتوقف على آلة اصلاً وقد يستدل على هذا المطلب بوجوه اخر خاصة فمنها انا
ندعي ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة
هو الجسم لم يمتنع ان يقوم بالجزء الواحد شهوة وبطرفه الآخر نفرة فيكون الشخص الواحد
شيئاً واحداً مشتهياً ونافراً وذلك محال ومنها ان القوة الوهمية قوة جسمانية والا لانقسمت
العداوة والصداقة بانقسام محلها وكانت من ذوات الاوضاع فيكون لها اربع وثلث
مقادير وهو بط قطعاً ومنها ان الحفظ والخيال قوى غير جسمانية اما اولا فلان الصور التي
يشاهدها النائمون والمحزورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية تحتاج الى محل ويمتنع
ان يكون محلها جزءاً من البدن لامتناع انطباع العظيم في الصغير فمحلها غير جسماني وهو المطلوب
واما ثانياً فلان الصورة الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور فلا يخلو
اما ان يكون الصورة موضع غير موضع الصورة الاخرى وذلك محال لان الانسان
قد يحفظ المجلدات ويحفظ اكثر العالم وبقي صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبديهة
ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال
كاللوح الذي كتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها عن شيء لكن الخيال
ليس كذلك اذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض فعلم ان الصورة غير منطبعة في شيء جسماني
على ان من الممتنع ان تتلاقى الاشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة في الوجود
واذا اتحدت فمن الممتنع ان تختص لبعض بان يكون محلا لصورة دون الاخرى واما ثالثاً
فلانه لو كان التخيل لقوة جسمانية لكان الروح الخيالي لكونه جسماً لا بد وان يكون فيه مقدار
فاذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة
واما رابعاً فلما نقل الامام الرازي وغيره عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات ان المدرك
من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسماً او جسمانياً فاما ان يكون من شان ذلك الجسم
ان تتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال

والتشريد بالاعتذار فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل
عليها المتصلة بها اتصالا مستمرا ويكون فائدتها انها تكون كالمعدة للتحلل اذا هجمت المحللات
فيبقى الاصل ويكون للاصل بها تزيد غير جوهري فنقول نعم البطء لانه اما ان تجد الزائد بالاصل
المحفوظ او لا تجد فان لم تجد به فلا يخلو اما ان تحصل في كل واحد من القطعتين صورة خيالية
على حدة او ينبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل من كل شيء واحد
اثنين وواحد يستبد به الاصل وواحد يستبد به المضاف الى الاصل واما الثاني فاذا مات الزائد
بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة واما ان تجد الزائد
بالاصل فيكون حكم جميع الاجزاء المفروضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا
فلم يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل فظهر ان محل المتخيلات
والمتذكرات جسم يتفرق ويتبدد بالاعتداء واذا كان كذلك فمن الممتنع ان يبقى صورة خيالية
واحدة بعينها لان الموضوع اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير
كل ما فيه من الصور ثم اذا زالت الصور المتخيلة الاولى فاما ان تجدد بعد زوالها صور اخر
تشابهها او لا تجدد وباطل ان يتجدد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه
كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجا الى
اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي يتجدد ثانيا وجب
ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور
في الحفظ والذكر لكن البديهة تشهد بان الامر ليس كذلك فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين
بل انما يوجدان في النفس والنفس انما يكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها بان تتكرر
عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك الصور بسبب ذلك التكرار راجحا
ويكون للنفس هيئة يمكنها ان يسترجع تلك الصور متى شاءت من المبادي المفارقة
وح يكون الامر في المتذكرات والمتخيلات على وزان المعقولات من جهة ان النفس

اذا کنسبت ملکۃ الاتصال بالعقل الفعال فاذا المحت الصور المستحصلۃ تمکنت
من استرجاعہا متی شاءت من العقل الفعال کذا ہہنا الا ان الاشکال انہ کیف
یرتسم الاشباح الخیالیۃ فی النفس ثم قال فی آخر ہذا الفصل وہذا مما یقوی فی النفس
ان نفس الحیوان غیر الناطق ایضا جوہر غیر مادی وانہ ہو الواحد بالعینہ المشعور بہ واحدا
وانہ ہو الشاعر الباقی وان ہذہ الاشیاء الآلات متبدلۃ علیہ فہذا جملۃ ما یدل علی صحۃ
ما اختارہ واستدل الذاہبون الی ان النفس لا تدرک الجزئیات بل المدرک لہا
انما ہی بالقوی الظاہرۃ والباطنۃ بوجوہ الاول ان کل عاقل یعلم بالضرورۃ ان ادراک المبصرات
حاصل فی البصر لا فی غیرہ واحساس الاصوات حاصل فی الاذن لا فی غیرہا اذا البدیۃ
حاکمۃ بان اللسان غیر مبصر والعین غیر ذائقۃ فلو قیل ان المدرک لہذہ المحسوسات
ہی النفس یلزم خلاف ما علم بدیہۃ الثانی ان الآفۃ اذا حلت عضوا بطل الادراک
المختص بذلک العضو او ضعف او تشوش وذلک ظاہر فی الحواس الظاہرۃ واما
فی الحواس الباطنۃ فالتجارب الطبیۃ دالۃ علی ان الآفۃ متی حلت البطن الاول
اختل التخیل ومتی حلت البطن الاوسط اختل التفکر ومتی حلت البطن الاخیر اختل الحفظ
فعلم ان القوی المدرکۃ جسمانیۃ والا لما کان الامر کذلک الثالث انا اذا درکنا کرۃ مخصوصۃ
فلا بد ان یرتسم فی المدرک صورۃ الکرۃ ویستحیل ان یرتسم صورۃ الکرۃ التی لہا وضع وخیر
فیما لا وضع لہ ولا حیز لہ الرابع انا قد نتصور مربعا منحازا بمربعین مشخصین لکل واحد منہما جہۃ
معینۃ ولا وجود لہا فی الخارج وہذہ المربعات الثلث متمایزۃ فی الوضع فی نفس الامر
ولہذا نشیر الی وضع کل واحد من المربعات من المربعین الاخیرین فانا نشیر الی احدہما
بالعینہ بانہ فی الوسط والی واحد آخر بالعینہ بانہ فی الایمن والی آخر بالعینہ بانہ فی الایسر
فذلک الامتیاز لا یخلو اما ان یکون لتمایزہا بالذوات او اللوازم او لتمایزہا بالغیر لا سبیل
الی الاول لکونہا متحدۃ فی المہیۃ ولوازمہا وعلی الثانی ذلک الغیر الذی ہو علۃ لتمایزہا

وشخصها هو محلها وحاملها وذلك الحامل ليس هو المادة الخارجية لانا فرضنا مربعا مجتمعا
بمربعين لا وجود لهما في الخارج فهو اما النفس او القوة الجسمانية والاول باطل لان النفس مجردة
لا وضع لها ولا حيز فلا يحل فيها ما له وضع وحيز والا لزم انفسامها كما عرفت فتعين
ان يكون حاملها هو القوة الجسمانية وهو المطلوب في الجواب ان هذه الوجوه لا تدل على
كون النفس غير مدركة للجزئيات بل انما تدل على ان ادراك الجزئيات لا تحصل لها الا عند
وجود هذه الحواس فالمدرك لجميع الجزئيات هي النفس وهذه القوى آلات لادراكها
اياها فهي محال لارتسام صور الجزئيات وهذا القدر غير منكر لانا نقول ان كل تجويف من التجاويف
الدماغية يختص بارتسام صورة من المدرك فيه ليلاحظها النفس من ذلك الموضع اذ لا بد
في العلم من ارتسام صورة المعلوم في العالم او في آلته ولما لم يرتسم الجزئي في النفس فيكون
ارتسامها في آلته فان قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بواسطة الآلات لما ادرك النفس
هويتها لامتناع توسطة آلة بين الشيء ونفسه يقال المحتاج الى توسط آلة هو الادراك
الذي يكون بارتسام الصورة واما ما لا يكون بارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها
فلا يحتاج الى توسط آلة فاجاب البعض بان ادراك الجزئيات المادية يكون بالآلات
الجسمانية واما ادراك الجزئيات المجردة فلا يحتاج الى توسط آلة

المبحث التاسع

المبحث التاسع في كيفية تعلق النفس بالبدن وفيه ابحاث

البحث الاول اعلم انهم قالوا الشيء
قد يكون متعلقا بغيره تعلقا قويا بحيث لو فارقه بطل كتعلق الاعراض بالصور المادية
لمحالها وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق
كتعلق الاجسام بامكنتها التي يسهل حركتها عنها وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا متوسطا
بين هذين بحيث يبقى بعد المفارقة ولا يسهل زوال التعلق بادنى سبب مع بقاء المتعلق
كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة وتعلق النفوس بابدانها
ليس في القوة كالقسم الاول لانها مجردة في ذاتها غير حالة في شيء ولا في الضعف كالقسم الثاني

والا يوجب ان يتمكن النفس من مفارقة البدن المجرد المشبه من غير حاجة الى آلة اخرى
كما فى مفارقة المتمكن للمكان بل هو كالقسم الثالث وذلك لانه قد ثبت ان النفوس البشرية
متفقة بالنوع وهى فى مبادى خلقتها خالية عن جميع الملكات الفاضلة والرديئة وتفتقر
الى آلات تعينها على اكتساب الكمالات ويصدر عنها فعل خاص بحسب كل آلة منها
ومجموع تلك الآلات هو البدن فتعلقت النفس به واحبته كتعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا
الهاميا بالمعشوق وكرهت مفارقته ولم يحل منه مع طول الصحبة ولا ينقطع ذلك التعلق بالموت
مستعدا لان يتعلق به النفس وتلتذ بكماله وتتألم بنقصانه وتدبره وتتصرف فيه ولما اختلفت
الآلات فاذا حاولت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام واذا حاولت
السماع التفتت الى الاذن فقويت على السماع التام وكذلك فى سائر الافعال بسائر القوى
فثبت ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو فى القوة كتعلق العاشق
بالمعشوق بل اقوى منه بكثير المبحث الثانى اعلم ان بعض الحكماء قد زعموا ان النفس
ليست واحدة بل فى البدن نفوس كثيرة والانسان عبارة عن مجموع نفوس بعضها
حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية واستدلوا عليه بانا نجد النفس الانسانية
موجودة مع عدم النفس الحيوانية والحيوانية مع عدم النفس الانسانية فلما وجدت النفس الانسانية
مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علم انها امور متغايرة
ولو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها
واستغنا بعضها عن بعض ثم رأينا ها مجتمعة فى الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعلقة
ببدن واحد واجيب عنه بان كثيرا من الانواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها
الموجودة بوجود احد فيه كاللون موجودا فى موضع مع عدم المقوم الآخر كقابض البصر
ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود اللون غير قابض فى حقيقة السواد وايضا ليست القوة
الغذائية الموجودة فى النبات مثلا هى القوة الغذائية الموجودة فى الحيوان بالنوع

وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة
في الانسان متحدة في الحقيقة النوعية بل هما متحدان في المعنى الجنسي يعني اذا اخذ معناهما
مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره والحساس مثلا معنى واحد جنسي وان كان هو فصلا
للحيوان الماخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تمام التحصل فهو ما
قدتم وجوده من غير استدعاء لان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات
واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل التحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام آخر
يتم حقيقته وتكميل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس
فالحكم بان الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة
مغايرة للنفس المتفكرة ولكنهما شئ واحد في الانسان وبهذا القول في النفس النامية التي
في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة او الناطقة ذهب الشيخ
الى ان النفس ذات واحدة وهي فاعلة لجميع الافاعيل بقواها باختلاف الآلات المختلفة
ويصدر عن قوة خاصة فعل خاص منها واستدل عليه في طبيعيات الشفاء بانه قد بان ان الافاعيل
المختلفة هي لقوى متخالفة وكل قوة لا يصدر عنها بالذات الا فعلها فلا تفعل الغضبية من الذات
ولا الشهوانية من الموذيات ولا القوى المدركة منفعلة ومتاثرة مما يتاثر منه
واذا تقرر هذا فنقول يجب ان يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها فيجتمع اليه ويكون نسبة
ذلك الرباط الى هذه القوى كنسبة الحس المشترك الى الحواس الاخر ولو لم يكن هناك
رباط يستعمل هذه القوى فتشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك للبعض ولا يدبره لما كان
بعضها يمنع عن فعله بوجه من الوجوه ولا ينصرف عنه لان ذلك لا يكون الا اذا اشترك
الآلة او المحل او كانت هناك امر مشترك يجمعها ولا اشتراك في القوى لان الاحساس
غير الشهوة ولا في محل القوى لان محل الاحساس غير محل الغضب ولذلك نقول لما ادرك
شيئا اشتهينا ولما رايناه كذا غضبنا وهذا الامر المشترك الذي يجتمع فيه هذه القوى هو الذي يراه

کل منا انہ ذاتہ وہذا الشئ لا یجوز ان یکون جسما لان الجسم بما ہو جسم لیس یلزم ان یکون
مجمع ہذہ القوی والا لکان کل جسم لہ ذلک بل لامر بہ یصیر کذلک وذلک الامر ہو الجامع
الاول وہو کمال الجسم من حیث ہو مجمع فیکون اذن المجمع غیر الجسم وہو النفس ولانہ قد سبق
ان من ہذہ القوی ما لیس یجوز ان یکون جسمانیا والقوی الاخر فائضۃ عن ہذا الامر
الغیر الجسمانی فہذا الامر منبع القوی فیفیض عنہا بعضہا فی الآلۃ وبعضہا یختص بذاتہ وکلہا یودی
الیہ نوعا من الادراک والجسم غیر صالح لان تکون القوی فائضۃ عنہ لعدم ہو قابل لتلک القوی
فیہ قوۃ القبول دون الافاضۃ وجہ ثالث انہ لو کان الامر الجامع ہو الجسم فاما ان یکون
جملۃ البدن فیکون عند انتقاص شئ من البدن لا یکون ما یشعر بہ انا موجودا ولیس
کذلک فانی اکون انا وان لم اعرف ان لی یدا ورجلا او عضوا من ہذہ الاعضاء بل اظن
ان ہذہ توابع وآلات لی استعملہا عند الحاجات ولولا تلک الحاجات لم احتج الیہا
واکون انا ونسبۃ ہذہ الاعضاء الینا نسبۃ الثیاب غیر انا لدوام ازوماہا ایانا صارت
کاجزاء منا ولیست بالحقیقۃ اجزاء بخلاف الثیاب ونسبتی انا لا اقدر علی تخییلنا
عُرَاۃً عن الاعضاء ہو دوام الملابسۃ لا غیر واما ان یکون ذلک الامر عضوا مخصوصا
کالقلب (جمع عار) او الدماغ او غیر ذلک من الاعضاء فیکون ذلک العضو ہو الشئ الذی اعتقدہ
انا فیجب ان یکون شعوری بانا ہو شعوری بذلک الشئ فان الشئ لا یجوز من جہۃ واحدۃ
ان یکون مشعورا بہ وغیر مشعور بہ ثم الامر لیس کذلک فانی لا اعرف ان لی قلبا ودماغا لانی
اعرف انی انا بل انما اعرفہما بالاحساس والسماع والتجارب ومانسبہ انا فہو الذی جمعت
ہذہ الاوصاف فیہ وہو المسمی بالنفس وہو المستعمل للآلات من المحرکۃ والمدرکۃ وانما لا اعرف
انہ النفس ما دامت لا اعرف معنی النفس وبعد معرفۃ معنی النفس ان النفس ہو ذلک الشئ
المعبر بانا ولا ذلک حال قلب ودماغ فانا بعد عرفان معناہما وفہم فحواہما لا اعلم ان القلب
او الدماغ ہو ذلک المعنی فکان تمثل ذلک المعنی فی نفسی انہ شئ مخالف لہذہ الظواہر

من الاعضاء وان اقع فی الغلط بسبب مفارقۃ الآلات ومشاہدتہا وصدور الافعال
عنہا فاظن انہ کالاجزاء فبان ان النفس غیر جسم وغیر مشارک للجسمیۃ البحث الثالث
فی ان المتعلق الاول للنفس الناطقۃ ہو الروح وہو جسم لطیف بخاری یتکون من لطف
اجزاء الاغذیۃ واختلفوا فی ان محل ذلک الروح ہو القلب او الدماغ فذہب اکثر الاطباء
الی انہ ہو الدماغ واستدلوا علیہ بان الدماغ منبت للعصب لان الاعضاء الکثیرۃ القویۃ
لا توجد الا فیہ واما فی القلب فلا یوجد فیہ الا عصبۃ صغیرۃ والعصبۃ آلۃ الحس والحرکۃ
بسبب الروح الذی یحملہ لانک اذا کشفت عن عصبۃ وشددتہا وجدتہا ما کان اسفل
من موضع الشد یبطل عنہ الحس والحرکۃ وما کان اعلی منہ مما یلی جانب الدماغ لا یبطل عنہ
الحس والحرکۃ وما کان منبتا لآلۃ الحس والحرکۃ وجب ان یکون معدنا لقوۃ الحس والحرکۃ
واجیب عنہ بانا لا نسلم ان ما یوجد فیہ الاعصاب الکثیرۃ منبت لہا لم لا یجوز ان یکون
العصبۃ الصغیرۃ التی فی القلب تنشعب منہا الاعصاب الکثیرۃ التی فی الدماغ
والحس والحرکۃ فی القلب ذاتیان لہ لا یصلان من الدماغ الیہ فیجوز ان یکون القلب
معدنا لہما ویصلان منہ الی الدماغ ثم الی باقی اجزاء البدن بواسطۃ الدماغ وذہب
ارسطو واتباعہ الی ان المتعلق الاول للنفس الناطقۃ ہو القلب وبواسطۃ ذلک التعلق یصیر
متعلقہ بسائر الاعضاء والقلب ہو الرئیس المطلق بسائر الاعضاء لانہ اول عضو تخلق من البدن
وموضوع فی موضع قریب من ان یکون وسطا من البدن وہذا ہو اللائق بالرئیس المطلق
حتی یکون ما ینشعب منہ من القوی واصلا الی جمیع اطراف البدن علی القسمۃ المعادلۃ
والدماغ موضوع فی اعلی البدن فکان القلب اولی بان یکون ملکا للبدن قیل الی ہذہ الشبہۃ
قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الا وان فی الجسد لمضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ
الا وہی القلب سلطنہ علی الاطلاق انما ثبت اذا تعلقت النفس بالروح الکائن فی القلب اولا
فیکون القلب معدنا لاول متعلق لہا والآیات والاحادیث المصرحۃ بان محل اذکر والفہم

والعقل والايمان هو القلب معاضدة لهذا لقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل
به الروح الامين على قلبك وقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع
وهو شهيد وقوله تعالى اولم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام لاسامة هلا شققت قلبه وقوله عليه الصلوة
والسلام يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك الى غير ذلك من الآيات والاحاديث

المبحث العاشر في مراتب النفس الانسانية في ادراكاتها اعلم انه قد ثبت ان النفس
جوهر مجرد واحد ولها وجه الى البدن ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل لاثر من جنس
مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادي العالية ويجب ان يكون دائم القبول عما هناك
والتاثير منه فمن الجهة السفلية يتولد الاخلاق لانها تؤثر في البدن الموضوع لتصرفها
تكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى قوة عملية وعقلا عمليا ومن الجهة العلوية يتولد العلوم
النظرية لانها تتاثر عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى قوة نظرية وعقلا نظريا فالقوة
من شانها ان ينطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة فلا يحتاج
في اخذها الى تجريدها وان لم يكن فتقصيره النفس مجردة بتجريدها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة
وتفصيله على ما بينه الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الادراك انما هو اخذ صورة المدرك
بنحو من الانحاء ففي ادراك الشيء المادي يحتاج الى تجريده ومراتب التجريد مختلفة فتارة
يكون النوع ناقصا واخرى يكون كاملا مثال ذلك ان الصورة الانسانية مشتركة بين
اشخاص النوع بالسوية وهي شيء واحد وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص
فتكثرت وليس هذا التكثر من جهة طبيعتها الانسانية والا لما حملت على الواحد بالعدد
فاذن احدى العوارض العارضة من جهة المادة هي هذا النوع من التكثر والانقسام
ويعرض لها تكثر ايضا آخر من جهة ما حصلت له من الكم والكيف والوضع والاين فالصورة
الانسانية غير مستوجبة للحوق هذه العوارض والا لما اختلف افرادها في هذه العوارض فالحس

يا خذ الصورة مع هذه العوارض ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة
بطل ذلك الاخذ لانه يحتاج في هذا الاخذ الى وجود المادة واما الخيال ففيه تجريد
اشد لانه يا خذ الصورة عن المادة مع عدم الاحتياج الى حضور المادة ففي الخيال
تجريد تام عن المادة دون لواحقها لان الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة
وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما ولا يشترك في الصور الخيالية اشخاص النوع فالانسان
المتخيل يكون كواحد من الناس واما الوهم فقد تتعدى قليلا لانه هذه المرتبة في التجريد لانه
ينال المعاني التي تكون في المادة وليست بمادية فالشكل واللون والوضع امور
لا يمكن ان يكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق والمخالف فهي امور في نفسها
غير مادية لانها قد تعقل من دون ان تكون عارضة لجسم وقد عرض لها ان كانت مادية
فهذا النوع اشد استقصاء او اقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا ان التعلق
مع لواحق المادة باقية بعد لان الوهم ياخذها جزئية وبحسب مادة وبالقياس اليها
واما القوة التي تكون للصور المتشبثة فيها اما صور موجودات مجردة او موجودات
مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة فهي تدرك الصور بان تاخذها اخذا مجردا عن المادة
من كل وجه بنزع المادة ولواحقها عنها مثل الانسان الذي يقال على كثيرين فانه
قد اخذ الكثير طبيعة واحدة عارية عن كل كم وكيف واين ووضع ولولا ذلك لما صلح للحمل
على كثيرين فوضح الفرق بين ادراك الحاكم الحسي والخيال والوهمي والعقلي اذا عرفت
هذا فاعلم ان للقوة العقلية الى هذه الصور نسبا مختلفة لان الشيء الذي من شانه ان يقبل
قد يكون القبول فيه بالقوة وقد يكون بالفعل والقوة يطلق على ثلثة معان بالتقديم الاخير
فيقال قوة للاستعداد المطلق كقوة الطفل على الكتابة وقد يقال لهذا الاستعداد
اذا كان حاصلا ما به يخرج كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف
على الكتابة وقد يقال لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث كمال الاستعداد كقوته

الکاتب المستکمل للصناعة اذا کان لا یکتب والاولے یسمے مطلقة ہیولانیة
والثانیة ممکنة والثالثة کمال القوة فالقوة النظریة یکون نسبتہا الی الصورة
المجردة تارة یشبہ ما بالقوة المطلقة وذلک فی مبدء الفطرة وح یسمے عقلاً
ہیولانیاً وہذہ القوة موجودة لکل شخص من النوع وانما سمیت ہیولانیة تشبیہاً
لہا بالہیولے الاولے العاریة فی حد ذاتہا عن کل صورة وتارة یشبہ ما بالقوة الممکنة
وہی ان یکون قد حصل فیہا المعقولات الاولے التے لا یحتاج فیہا الی الاکتساب
کالاعتقاد بان الکل اعظم من الجزء فما دام حصل فیہ بالفعل ہذا القدر یسمے عقلاً بالملکة
ویجوز ان یسمی عقلا بالفعل بالقیاس الے الاولے وتارة یشبہ ما بالقوة الکمالیة
وہو ان یکون قد حصل فیہا ایضا المعقولات المکتسبة بعد المعقولات الاولیة الا انہ
لیس بطالعہا بل کانہا عندہ مخزونة التی شارطالعہا فتعقلہا وحصل انہا عقلہا ویسمے
عقلاً بالفعل وان کان یجوز ان یسمی عقلاً بالقوة بالنسبة الی ما بعدہ وتارہ یشبہ بالفعل
المطلق وہو ان یکون الصور المعقولة حاضرة فیہ ویطالعہا بالفعل فیسمی عقلاً مستفاداً
فہذہ ہی مراتب العقل النظری قال الشیخ ان نظرت الی ہذہ القوی وجدت العقل
رئیساً یخدمہ الکل ثم العقل بالفعل ویخدمہ العقل بالملکة والعقل الہیولانی بما فیہ من الاستعداد
یخدمہ العقل بالملکة ثم العقل العملی یخدم جمیع ہذہ لان العلاقة البدنیة لاجل تکمیل العقل
النظری وتزکیتہ وتطہیرہ والعقل العملی ہو مدبر تلک العلاقة والوہم خادم العقل العملی والوہم
خادمان قوة قبلہ وہی جمیع القوی الحیوانیة وقوة بعدہ وہی الحافظة والمتخیلة تخدمہما قوتان
القوة النزوعیة والقوة الخیالیة والقوة الخیالیة یخدمہا نبطاسیا ونبطاسیا یخدمہا الحواس
الخمس والقوة النزوعیة یخدمہا الشہوة والغضب ویخدمہما القوة المحرکة فی العضل وہہنا تنتہی القوی
الحیوانیة والقوے النباتیة یخدم الحیوانیة علی الترتیب الذی مر سابقاً ونقتصر علی ہذا القدر من الکلام
سائلین اللہ سبحانہ حسن الختام ومصلین علی رسولہ محمد خیر الانام وعلی آلہ الکرام واصحابہ العظام فقط

خاتمۃ الطبع

قد استتب بفضل خالق البریہ کتاب الھدیۃ السعیدیہ فی الحکمۃ الطبعیہ مع حاشیتہا المسماۃ بالتحفۃ العلیہ فی شہر الشوال سنہ اثنتین وتسعین ومائتین الف من السنین الھجریہ علی صاحبہا الصلوۃ والتحیہ بمطبع شعلۂ الطور الواقع فی بلدۃ کانفور صانہ اللہ عن شرور الدہور ورزق صاحبہ النعیم الموفور فلہ الحمد علی ذلک فی الآخرۃ والاولے

وسلام علی عبادہ الذین اصطفے

فقط

اعلان

اس کتاب ہدیہ سعیدیہ کا حق تالیف افضل العلما جناب مولانا مولوی محمد عبدالحق صاحب خیرابادی خلف رشید حضرت مصنف علامہ قدس سرہ نے اور جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد عبداللہ صاحب بلگرامی محشی کتاب مذکور نے حق تالیف حواشی مطبع شعلۂ طور کو ہبہ کر دیا ہے اسلیے کوئی صاحب بغیر اجازت مالک مطبع شعلۂ طور کے اس کتاب کا معرّا یا محشی چھاپنے کا قصد نفرمائیں ورنہ فائدہ کے عوض نقصان اوٹھائیں گے

وما علینا الا البلاغ

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله رب العالمين ومصليا على سيد المرسلين وآله وصحبه الطيبين الطاهرين وبعد
فهذا عجالة حررتها على سبيل الارتجال ودون فكر مطال والاشتغال بمنسي ومافي البال من البلبال
لا يدعني اجيب فيها عما اورده مولانا المتمقام البحر الطمطام المدقق الالمعي محمد سعد الله المرادابادي
على كلام رئيس المحققين خيرة اللاحقين بالماهرين خاتم الحكماء والمتكلمين الاستاذ المطلق مولانا
محمد فضل حق اسكنه الله في اعلى عليين وخدمت بها حضرة من هو صاحب السيف والقلم والعلم
والعلم محكم الحكم والحكم رافع مراتب العلم والعلماء ناصر الشريعة السمحة البيضاء الامير ابن الامير السعيد
ابن السعيد محمد كلب علي خان بهادر لازال بابه ملثوما بالشفاه مستلما للصناديد والجباه
وجنابه النباه مخر اللجباه قال المولى المعترض مستعينا بفضل الحق الاولى ان لفظ المصطفوية
خطاء والصحيح مصطفية فان قاعدة النسبة حذف الالف الخامسة في مثل مصطفى ومرتضى
ومثالها اقول بسعد الله وتوفيقه ان التقريب غير تام اذ ليس كل ما خالف القاعدة

جواب الشبهة الاولى

قوله ومثالها الخ قال الزمخشري في المفصل بعد ذكر الالف الثالثة والرابعة ليس في ما وراء ذلك الا الحذف كقولك
مراعي وجاري قال الزمخشري وقال الجاربردي في شرح الشافية فقول العامة مصطفوي خطاء والصواب مصطفى ولعل منشاء
الغلط عدم الفرق بين القاعدة العربية والفارسية فان ابدال الالف الخامسة بالواو عند النسبة من ضوابط
الفارسية والعذر باقتضاء المبتدي الغالط ومثله افتح من المناح واقبح غير مباح

والقياس غلطا والا يلزم ان يكون استحوذ واستصوب وانيسان واغيلمة وماحيسنة
واعين وانيب واباطيل ومروزى ورازى وسليقى وسليمى فى الازد وعميرى فى كلب
وعبدرى وجذمى فى بنى عبيدة وجذيلة وجزيلى وثقفى وقرشى وفقمى فى كنانة وملحى فى
خزاعة واموى وطائى وبدوى وصنعانى فى صنعاء وبحرانى فى البحرين وبهرانى وروحانى
وجلولى وحرورى وسنوانى وغيرها مما يطول ذكره خطاء وغلطا وقد قال الشيخ الرضى
فى شرح الشافية اعلم انه قد جاءت الفاظ كثيرة على غير ما هو قياس النسب الخ وصرح ابن
جنى فى الخصائص بان الاطراد والشذوذ على اربعة اضرب مطرد فى القياس والاستعمال
معا نحو قام زيد ومطرد فى القياس شاذ فى الاستعمال نحو الماضى من يذر ويدع ومطرد
فى الاستعمال شاذ فى القياس نحو قولهم استحوذ واستنوق الجمل واستصوب وابى يابى وشاذ
فى القياس والاستعمال معا نحو رجل مقود ومن مرضه هذا ثم انه لما كان لفظ المصطفوية
مما اشتهر على الالسنة ودور فى كلام الاجلة قال مولانا ابو الفضل عبد الرحمن جلال السيوطى
فى خطبة كتابه الجامع الصغير هذا كتاب اودعت فيه من الكلم النبوية الوفا ومن الحكم المصطفوية
صنوفا الخ وقال العلامة العزيزى فى شرحه المصطفوية المنسوبة الى المصطفى صلى الله وسلم
وكان معهذا واقعا فى كلام القوم فى هذا المقام وكان الامر سهلا والعذر صحيحا اراد قدس سره
ان يعتذر لعذر القوم باللفظ المشهور الوارد عنهم ليكون اوقع وانفع فى شرح هداية الحكمة
للصدر الشيرازى وكذا فى شرح القاضى الميبذى وعن اقسام الحكمة العلمية باسرها الان الشريعة
المصطفوية قد قضت الوطر عنها على الكمل وجه واتم تفصيل انتهى قال المحشى محمد امجد القنوجى
قوله المصطفوية القياس المصطفية وقال استاذ الاساتذة مولانا اعلم فى حاشيته الظاهر
بحسب القاعدة الصرفية ان يقول المصطفية بحذف الالف الخامسة فانها لا تقلب واوا بل
تحذف ولعل الشارح مشى هنا مشى المشهور وان الغلط العام فصيح الخ فلا اعتراض
على الاستاذ العلامة بهذا الايراد على نبذه اللفظة الواردة المشهورة ليس الا افتخارا عند العامة

قال والثانية ان قوله اعرضوا عنها الا قليل بالرفع غلط والصواب الا قليلا بالنصب كما هو حكم المستثنى في الكلام الموجب كما لا يخفى على واقف النحو اقول الواقف على النحو لا يذهب عليه ان هذه وسوسة هجست من عدم الوقوف على ما في زبرهم وعدم الاهتداء الى تصريحاتهم فانهم قد صرحوا بان الايجاب قد يكون لفظاً ومعنى وقد يكون معنى لا لفظا وقد يكون لفظا لا معنى وبان النفي اعم من ان يكون لفظا ومعنى او معنى لا لفظاً او لفظا لا معنى او بشبه النفي فالنفي لفظا ومعنى نحو ما علمت انت شيئا الا عبد الا والايجاب لفظا ومعنى نحو قام القوم الا زيدا والايجاب معنى لا لفظا وهو النفي لفظا لا معنى نحو ما كل احد الا الخبز الا زيدا والايجاب لفظا لا معنى وهو النفي معنى لا لفظا نحو نجى القوم الا زيدا وتغيب الناس الا زيدا عرض القوم عن شيء الا قليل فان تغير الشيء بمعنى لم يبق على حاله وتغيبه بمعنى لم يحضره اعرض عن الشيء بمعنى لم يهتم به وهكذا حال كل فعل لفظه اثبات ومعناه نفي من غير تاويل بعيد قال ابن الدهان في غرة الذي ينصب بعد الا ينصب بخمسة مواضع الاول الاستثناء من الموجب لفظا ومعنى نحو قام القوم الا زيدا الثاني ان يكون موجبا في المعنى دون اللفظ نحو ما كل احد الا الخبز الا زيدا لان التقدير يودي الى الايجاب فكانه قال كل الناس اكلوا الخبز الا زيدا الى آخره وقال صاحب المدارك في تفسير قوله تعالى فابى اكثر الناس الا كفورا وانما جاز فابى اكثر الناس الا كفورا ولم يجز ضربت الا زيدا لان ابى متاول بالنفي كانه قيل فلم يرضوا الا كفورا وهكذا قال ايضا واذا علمت ما تلونا عليك فعليك ان تعلم ان الاستثناء ان كان متصلا وتاخر المستثنى

قوله واقف النحو الخ ولا يرفع مانه من طغيان قلم الناسخ لا من المولف لانه التزم اتباعا غير منصوبة فقال قبيل لانها غالبا على التخييل ولم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل وقال بعده وآثروها بالتحصيل ومتوكلين على الله وهم الوكيل فالتزام هذه الاتباع سابقا ولاحقا يدل على ان المصنف اورده بنفسه غير منصوب قصدا كما تشاهد النسخ المكتوبة والمطبوعة المتفقة على ذلك ايضا اه انتهى قول المعترض

عن المستثنى منه وتقدم على الا النفي معنى اى روعى جانب معنى اللفظ الذى لفظه اثبات
ومعناه نفي وقصد النفي المعنوى اختير جعل المستثنى بدلا عن المستثنى منه وجاز نصب المستثنى
على الاستثناء كما اختير الاتباع وجاز النصب فيما كان النفي لفظا ومعنى قال الشيخ الرضي
فى شرح قول ابن الحاجب ويجوز النصب ويختار البدل فيما بعد الا فى كلام غير موجب وذكر المستثنى
منه نحو ما فعلوه الا قليل والا قليلا اعلم ان لاختيار البدل فى المستثنى شروطا احدها ان يكون
بعد الا متصلا وموخرا عن المستثنى منه المشتمل على استفهام او نهى او نفي صريح او ماول الخ
وقال ابن الناظم فى ذيل شرح قول ابن مالك ٥ ما استثنت الا مع تمام تنصب
وبعد نفي او كنفي انتخب ٭ اتباع ما اتصل والنصب بما انقطع ٭ وعن تميم فيه ابدال وقع ٭
وغير نصب سابق فى النفي قد ٭ ياتي ولكن نفيه اختيرن ورد ٭ واعلم ان المنصوب بالا على
اربعة اقسام فمنه ما تعين نصبه ومنه ما يختار نصبه ويجوز اتباعه للمستثنى منه ومنه ما يختار نصبه ويجوز
رفعه على الترفيع ومنه ما يختار اتباعه ويجوز نصبه على الاستثناء فان كان الاستثناء متصلا وتاخر
المستثنى عن المستثنى منه وتقدم على الا نفي لفظا او معنى او شبه النفي وهو النهي والاستفهام
الانكاري اختير الاتباع مثال تقدم النفي لفظا ما قام احد الا زيد وما مررت باحد الا بزيد ومثال
تقديم النفي معنى قول الشاعر ٥ وما الصريمة منهم منزل خلق ٭ عاف غير الا النوى بالبلد
وقول الآخر ٥ كم منازل تغلب عنه ٭ اقربوه الا الصبا والدبور ٭ فان تغير بمعنى لم يبق
على حاله وتغلب بمعنى لم يحضر ومثال تقديم شبه النفي قولك لا يقم احد الا عمرو هل اتى
الفتيان الا عامر ونحو ومن يغفر الذنوب الا الله ومن يقنط من رحمته ربه الا الضالون المعنى
ما يغفر الذنوب الا الله وما يقنط من رحمة ربه الا الضالون فالختار فيما بعد الا من هذه الامثلة
ونحوها اتباعه لما قبلها لوجود الشرط المذكورة ونصبه على الاستثناء غير بعيد والدليل
على ذلك قراءة ابن عامر ما فعلوه الا قليلا الخ وسد ورد الاستاذ الاريب الاديب حسن
راعى الجانبين وجار بكلا الوجهين فقال اولا قد ضرب الناس صفحا عن مراد تسادا عرضوا

الا قليلا عن محاولتها وقال ثانيا وذلك لاتباعها غالبا على الخطيل فلما لم يكن لاعمال الفكر
والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبعية والالهية اعرضوا عنها الا قليل وآثروها بالتحصيل
ولا يخفى على اللبيب الماهر وجوه الاتيان بالنصب اولا والرفع ثانيا على اننا لو قطعنا النظر
عن ما ذكرنا من بيانا تهم وتصريحاتهم قلنا قد قرا ابي والاعمش الا قليل بالرفع في قوله تعالى
فشربوا منه الا قليل وقد اطبقوا على الاحتجاج بالقراءة الشاذة قال في الاقتراح وما ذكرته
من الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا اعلم فيه خلافا بين النحاة وان اختلف في الاحتجاج بها
في الفقه ومن ثم احتج على جواز ادخال لام الامر على المضارع المبدو بتاء الخطاب
بقراءة فبذلك فلتفرحوا كما احتج على ادخالها على المبدو بالنون بالقراءة المتواترة وانحل
خطاياكم واحتج على صحة قوله من قال ان الله اصله لاه بما قرء شاذا وهو الذي في السماء
لاه وفي الارض لاه انتهى ثم ان سلمنا ان الكلام موجب فالجواب انهم مصرحون بان الاسماء
مبنية على الوقف والسكون وفي الوقف على الاسم المنون كما صرح ابن الناظم في شرح الالفية
والشيخ الرضي وغيرهما من ائمة الفن ثلث لغات منها ان الوقف على المنون كله بالحذف
والاسكان نحو هذا زيد ومررت بزيد ورايت زيد قال الشاعر ٥ الاحبذا غنم وحسن جيرتها
لقد تركت قلبي بها هائما وقف ٥ وقال الآخر ٥ وآخذ من كل حي عصم ٥ والحري على هذه اللغة
كثير في كلامهم ٥ قال ابو الطيب لما تسبني فجبتني في خلالها قاصد ٥ وقال ما لم يكن فاعلا ولا قاعد
وقال الحريري في المقامة الثالثة عشر كانوا اذا ما نخعة اعورت بها في السنة الشهباء ارضا
اريض ٥ وقال يطعمون الضيف لحما غريض ٥ وقال في المقامة العشرين حتى يرى ما كان
ضنكا رحب وقال مستغلق الباب منيب مهيب قال الاستاذ العلامة بضرورة السجع
جرى ههنا على هذه اللغة وهي لغة ربيعة واصاب قال ابن جني في الخصائص الباب
الرابع عشر في اختلاف اللغات وكلها حجة اعلم ان سعة القياس يبيح ذلك لهم ولا يخطره
عليهم الا ترى ان لغة التميميين في تركهم اعمال ما يغلبها القياس ولغة الحجازيين في اعمالها كذلك

لان لكل واحد من القومين ضربا من القياس يوخذ به ويخلد الى مثله وليس لك ان ترد احدى
اللغتين لصاحبتها لانها ليست احق بذلك من رسيلتها لكن غاية مالك فى ذلك ان تتخير
احدهما فتقويها على اختها وتعتقد ان اقوى القياسين اقبل بها واورشد الينا بها فاما رد احدهما
بالاخرى فلا اولا ترى الى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل القرآن بسبع لغات
كلها كاف شاف ثم قال بعد هذا الا ان انسانا لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب لكنه
كان يكون مخطئا لاوجود اللغتين فاما ان احتاج الى ذلك فى شعر او سجع فانه مقبول منه
غير منكر عليه ثم قال بعد هذا فالناطق على قياس لغة من اللغات العربية مصيب غير
مخطئ الخ فقد اتضح لذى عينين ان قول الاستاذ الاجل النبيل واعرضوا عنها الا قليل
بالرفع صحيح ليس للغلط اليه سبيل وغلط من غلط وشقط فى بديه وسقط ثم اقول فى كلام المولى
المعترض عدة من المفاسد منها ما فى قوله واقف النحو كما لا يخفى على الواقف ومنها ما فى توصيف
قوله اسجاعا بقوله غير منصوبة ومنها ما فى قوله بنفسه فى قوله يدل على ان المصنف اورده بنفسه
غير منصوب قصدا لان كلمة بنفسه وبذاته فى حوارهم بمعنى اعتبارا نفسه وذاته اى لا باعتبار
غيره وسببه وهو يريد ان يودى ان ايراد قليل مرفوعا انما هو فعل المصنف لا فعل غيره
وبهذا المعنى لا يتادى بلفظه ومنها ما فى قوله كما تشاهد النسخ المكتوبة والمطبوعة المتفقة على ذلك
اليوم **قال والثالثة** ان الكلام ههنا على طريق الحكماء الضابطين ضوابط بها بعقل
دون الشرع فذكر الحكمة العملية فى الشرع لا يصلح وجها للاعراض عن الحكمة العملية عقلا
لمن سلك طريقة الحكماء واتبع آثار العقلاء **اقول** هذا عجب عجاب ولكن لا عجب
ممن صرعليه رجل الغراب فيضطرب بكل اضطراب ولا ينطق بالصواب فان الاستاذ العلامة
يهدى الى ان الوحى الالهى قد اغنى عن اعمال الفكر الانسانى فى الحكمة العملية بما هو اكثر
نفعا واكبر تفضيلا او الكتب المدونة فى الاحكام الشرعية قد قضت الوطر من مباحث
الحكمة العملية على وجه يتم تفضيلا فما بقيت ضرورة اعمال الفكر الانسانى فيها وما مست الحاجة

الیہا فاعرضوا عنہا وہذا وجہ وجیہ للاعراض ولا یعرض عنہ الا من اعرض وجہہ عن الحق ولا یتجہ
علیہ ان طریق الشرع وطریق الحکماء مختلفان فذکر الحکمۃ العملیۃ فی الشریعۃ لا یصلح وجہا
للاعراض لیست شعری من انکر اختلاف الطریقین بل قول الاستاذ قد اغنی عن اعمال الفکر
الانسانی فیہا صریح فی تحقق الاختلاف ولولا الاختلاف بین الطریقین لم یتحقق الاغناء
لانہ اذا اتحد طریق الاثبات والضبط ایۃ فلما ثمۃ نسبۃ ہناک فاختلاف الطریقین ہہنا
شرط لتحقق الاغناء والاستغناء لا سبب عدم الاعراض ثم اقول لا معنی لذکر الحکمۃ
العملیۃ فی الشریعۃ کما یقول بہ المعترض صریحا حاشا لسدنہا امر الا یکون ابدا ثم لا نسلم
ان الذکر فی الشریعۃ لا یصلح وجہا للاعراض لانہ ان کان علی وجہ ہو اتم تفصیلا واکثر
نفعا واکبر تفضیلا فلا وجہ لعدم الاستغناء ثم لا یخفی ان قولہ عفا اللہ تعالی تمییز من قولہ الحکمۃ
العملیۃ کما یویدہ قولہ فی الشرع فی جانب المحکوم علیہ فالحاصل ان ذکر الحکمۃ العملیۃ فی الشرع
لا یصلح وجہا للاعراض عن الحکمۃ العملیۃ العقلیۃ وہذا مع قطع النظر عن السخافۃ التی فیہ
قول بان الحکمۃ العملیۃ علی قسمین الحکمۃ العملیۃ الشرعیۃ والحکمۃ العملیۃ العقلیۃ ولا یقول عاقل
واما من قولہ للاعراض فیعود المعنی الی ان ذکر الحکمۃ العملیۃ فی الشرع لا یصلح وجہا للاعراض
من جہۃ العقل ای الاعراض العقلی عن الحکمۃ العملیۃ او من قولہ وجہا فی الحاصل ان ذکر الحکمۃ
العملیۃ فی الشرع لا یصلح وجہا عقلیا للاعراض عن الحکمۃ العملیۃ او تعلیق معنی بقولہ لا یصلح
بان یکون تمییزا من نسبتہ او یوجہ بوجہ آخر وعلی کل من ہذہ التقادیر لا یصلح لان یرکبہ
عاقل ثم لا یخفی سخافۃ قولہ لمن سلک طریقۃ الحکماء واتبع آراء العقلاء علی بعض التقادیر **قال الرابعۃ**
ان ذکرہا فی الشریعۃ لو کان عندہم کما فیہا لم یتشبہ الحکماء بذکرہا علی نہج عقولہم مع ان علی بن مسکویہ الخ **اقول** بناء

جواب الرابعۃ

قولہ الخ تمامہ الخ صنف کتاب الطہارۃ فی الاخلاق والمحقق الطوسی ترجمہ وسماہ بالاخلاق الناصریۃ المشتہرۃ فی الافاق والعلامۃ
الشیرازی ذکرہا بقسامہا فی درۃ التاج بل الحکماء المتقدمون کافلاطون وارسطاطالیس والمعلم الاول صنفوا فیہا بکتبا

على شدة التوغر فقلة التدبر فان الاستاذ العلامة يفيض مرة بعد اولى ان قليلا منهم لم يعرضوا عنها
والمولى المعترض يعترض اولا على قوله الا قليل ثم يعارض باشتغال القليل والاستاذ المحقق يحقق بحقيق بالاعراض
ويقول فان الملة الحنفية البيضاء والشريعة المصطفوية الغراء قد قضت الوطر عنها والمولى
المعترض بعجبه ما افاد ان ذكرها في الشريعة لو كان عندهم كما فيالم يتجشم الحكماء بذكرها على نهج عقولهم
يقول بل الحكماء المتقدمون كافلاطون وارسطاطاليس والمعلم الاول صنفوا فيها لكن كون البحث
اولا بحثا لفظيا مورد اعلى لفظ قليل دون معناه وعدم ذكر الاعراض واغناء الشريعة في فقرة واحدة
يمكن ان يكون له عذر فيما اتاه ثم في كلامه خلل من وجوه اما اولا فلان تجشمه بمعنى تكلفه على مشقة
كما في القاموس والاساس والتكلف ادخال الكلفة على نفسك وهي المشقة من غير داع اليها
كذا في تهذيب الاسماء واللغات للامام النووي نقلا عن الواحدي وقال الزمخشري في الاساس
وهو متكلف وقاع فيما لا يعنيه عريض للفضول وفي مجمع بحار الانوار لتكلفت الشيء تجشمته على مشقة
وعلى خلاف عادتك والمتكلف المعترض لما لا يعنيه نفى قوله لم يتجشم الحكماء بذكرها خلل من جميع
واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله الحكماء كلهم وجميعهم فهو ظاهر البطلان وان اراد بعضهم فلا يرد نقضا على
كلام الاستاذ العلام واما ثالثا فلانه لا يصح قوله بل الحكماء المتقدمون كافلاطون وارسطاطاليس
والمعلم الاول صنفوا فيها اذ المعلم الاول هو ارسطو لا حكيم آخر ولعل منشاء هذا الغلط الذي لا يليق
بمثله انه اخذ هذا المضمون من شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي وكانت عبارته كهذا ولافلاطون
كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضا كتاب
في ذلك ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق
وصنف من المتاخرين ابو علي بن مسكويه كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي
قدس سره الخ فقد اشتبه على مولانا المعترض من هذه العبارة ان المعلم الاول حكيم آخر غير ارسطو
واما رابعا فلان الضمير المنصوب في سماه انما راجع الى كتاب الطهارة واما الى الترجمة المفهومة عن قوله
ترجمه لا سبيل الى الاول لان التسمية وقعت للترجمة لا لاصل الكتاب فالثاني متعين وفيه

مع قطع النظر عن الكلام فى انتشار الضميرين انه كان المناسب ان يؤنث الضمير كما انث
قوله المشهورة واياك وان تظن ان الضمير راجع الى المترجم على صيغة اسم المفعول لانه لاخفاء فى
ان المحقق اذا ترجم كتاب الطهارة فالمترجم على صيغة اسم الفاعل هو المحقق والمترجم على انه المفعول
هو كتاب الطهارة واما خامساً فلا يخفى ما فى قوله الاخلاق الناصرية المشهورة فى الآفاق

جواب الخامسة

قال الخامسة ان الشريعة المصطفوية الحقة قد قضت الحاجة عن الالهى والطبعى ايضا
فان حال السموات والارض وما فيهما وصفاته تعالى وسائر المخلوقات من بدء الخلق والمعاد الى
آخر المعاد مذكورة فى الآيات الالهية والاحاديث النبوية والكتب الكلامية على اكمل وجه
واتم تفصيل فلا وجه لتخصيص الاعراض عن الحكمة العملية دون الطبعى والالهى **اقول** ليت
شعرى كيف يسدل المولى اللمعى على اغناء الشريعة الحقة عن الالهى والطبعى بان صفاته تعالى
واحوال السموات والارض واحوال سائر المخلوقات من بدء الخلق الى آخر المعاد مذكورة
فى الآيات الالهية والاحاديث النبوية والكتب الكلامية على اكمل وجه واتم تفصيل هذا اقول
من لم يرزق فى علم خطا لم يميز عن علم علما لا اقول من اشتهر بالتبحر فى العلوم فان اشتراك
الآيات والاحاديث والكتب الكلامية والطبعى والالهى فى الاشتمال على مطلق احوال السموات
والارض وما فيهما وصفاته تعالى وسائر المخلوقات مسلم اما ان الاحوال المذكورة فى الالهى
والطبعى هى الاحوال المذكورة فى الآيات والاحاديث والكتب الكلامية فكلا اولا ترى
ان الحكماء يوجبون انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وينفون صفاته تعالى
ويقولون ان موجوديته تعالى بوجود هو عينه ويمنعون الخرق والالتيام فى الافلاك
فيلزم عليهم انكار المعراج وينكرون الجوهر الفرد ويقولون باثبات الهيولى والصورة المؤدى
الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد ويخالفون اهل الحق فى تفضيل الملائكة ويخالفون فى كيفية
صدور العالم ويثبتون الجواهر المجردة ويثبتون الحواس الباطنة ويثبتون الوجود الذهنى ويقولون
بامتناع اعادة المعدوم بعينه فينكرون البعث وايضا ينكرون الجنة والنار وينفون الافعيلا

والمسخ الذى وقع منه ههنا وتائيد الجواب الذى افدناه ولا تضيع الاوقات بذكر ما فى كلام المعترض من الركاكة وضعف التاليف والحشو الزائد اعتمادا على سليقة ذى الفراسة

قال السادة ان كون الشئ مذكورا فى موضع آخر وكتاب آخر لا يصلح للاعراض الى قوله نعم لو كان المحول عليه من تاليفات المعترض لكان للاعراض وجه كما لا يخفى على اولى النهى

اقول ان المولى المعترض قد ذهب فى الخيبة الخيبا وفيقول ما يشاء من انى له ان كون الشئ مذكورا فى موضع آخر وكتاب آخر لا يصلح للاعراض والاستغناء عجبا ممن صرف برهة من الدهر فى خدمة العلوم والعلماء واشتهر بتتبع الكتب وتعليم الطلبة كيف يجترء على هذا الادعاء هذا قول يشهد على بطلانه العقلاء واقوال المتاخرين والقدماء قال الشيخ الرئيس فى الشفاء يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل لنا الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهذا الذى للبدن عند البعث وخراب البدن ونشوره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالبرهان وقد صدقه النبوة وهما السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وكذا قال فى النجاة وقال ابن جنى فى الخصائص وقد شرح ابو على رحمة الله عليه هذه الابيات فى البغداديات فلا وجه لاعادتها ههنا وقال السكاكى فى القسم الثانى من المفتاح لبسط الكلام فى معانى هذه الاسماء موضعه علم المعانى الخ وقال ابن الحاجب فى الشافية الامر واسم الفاعل والمفعول وافعل التفضيل تقدمت وقد قال صاحب التلخيص والشارح العلامة فى بحث تقييد الفعل بالشرط وقد بين ذلك التفصيل فى النحو فليرجع اليه انتهى وقال العلامة فى شرح العقائد لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات وقال قطب سماه التحقيق فنقول هذا الدليل يبتنى على حدوث النفس وقد برهن عليه فى فن الحكمة وقال السيد السند فى الحاشية اقول يعنى ان الشروع فى العلم فعل اختيارى فلا بد من ان يعلم اولا ان لذلك العلم فائدة ما والا لامتنع الشروع

ع ب السادة

فیه کما بین فی موضعه وقد قال الصدر الشیرازی فی شرح ہدایۃ الحکمۃ وقد تنازع قدماء الفلاسفۃ
فی ترجیح احد من الریاضی والطبعی علی الآخر فی الشرف والفضل وکل قد مال الی طرف والحجج مذکورۃ
فی اسفارہم وایضا قال فان محالیۃ ارتفاع النقیضین بحسب بعض ملاحظات العقل وان کانت
تلک الملاحظۃ من انحاء وجود الشیٔ فی نفس الامر لا تجعل العقل منظورا فیہ کما ہو مذکور فی موضعہ
وقال صاحب الفرائد الخامس النداء وقد سبق فی النحو یعنی انہ مذکور فی النحو وہو سابق
علی ہذا العلم وان لم یسبق فی الکتاب وقال صاحب سلم العلوم والتفصیل فی اصول الفقہ وقد قال
مولانا محمد حسن اللکھنوی فی شرح السلم ونحن لا نطول الکلام بذکر اقسام الاستعارۃ فانہا مصرحۃ
فی علم البیان وبذکر اقسام المجاز المرسل فانہا مصرحۃ مشہورۃ فی کلام السید السند وغیرہ وایضا قال
وتفصیلہ عندی لا یؤدی الی طائل مع انہ مذکور فی مقامہ وایضا قال وتفصیلہ فی کتب المیزان
مستحون لا نضیع الوقت بذکرہا وایضا قال والحل ظاہر مشہور فی الکتب لا یحتاج الی البیان
وایضا قال ولا نطول الکلام بذکر الدلائل المذکورۃ فی مقامہ انتہی ومثل ہذا اعزم ان یحصی
وفیما ذکرنا کفایۃ لمن ابتدی ولعل الامر تشابہ علی بعض الناس فلا علینا ان کشفنا فنقول
وباللہ التوفیق الضابطۃ فی ہذا الباب انہ اذا کان امرا غیر مقصود اصلی لشخص فی مقام فیحال
الی مقامہ الاصلی سواء کان علما آخر او مقاما آخر من الکتاب وکتابا آخر للمحول او لشخص آخر
ولا تدخل فی ہذا التوجد العلم او الکتاب او المصنف کما افاد المعترض فتبصر وتشکر **قال السابعۃ**

ان المزاولۃ والمحاولۃ عبارۃ عن الاشتغال والاشتغال فی شیٔ والحکماء وتابعوہم لم یعرضوا عن
استعمال الحکمۃ العملیۃ الخ **اقول** المزاولۃ المعالجۃ والممارسۃ والطلب والمطالبۃ والمحاولۃ
بمعنی الطلب او الطلب بحیلۃ قال فی القاموس زاولہ مزاولۃ وزوالا عالجہ وحاولہ وطالبہ
وقال حاولہ حوالا ومحاولۃ رامہ وقد فسر الروم بالطلب وقال الزمخشری فی الاساس

قولہ الخ وتمامہ آخر نعم بعضہم لم یجعل جزءا لبعض کتبہ کصناعۃ ہدایۃ الحکمۃ ولا یلزم منہ الا الاعتراض عن عملہا جزء الکتاب لا عن استعمالہا

وهو ممارس للاعمال مزاول لها وملت مزاولة الامر وتقول مازال هذا الامر مداولا فيهم مزاولا
بايديهم وقال حاولته طلبته بحيلة وفي القاموس وممارسه عالجه وزاوله وقال عالجه علاجا ومعالجة
زاولته وداواه وفي الاساس وممارس للامور والاعمال ومازال يزاولها ويمارسها وفي الصراح
مزاولة مردسيدن بكاري وايضا فيه محاولة خواستن چيزي وكاري وايضا فيه معالجه علاج مردسيدن
به بيمار وجز آن فمعنى نظم الاستاذ العلامة الاديب انه قد انصرف الناس عن طلابتها والاعتناء
بها واعرضوا الا قليلا عن تحصيلها وطلبها فان الملة الحقة قد قضت الوطر عنها على وجه هو اتم
تفضيلا والوحي الالهي قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني فيها بما هو اكثر نفعا وهذا هو الحق الصراح
فان الحكمة العملية صناعة نظرية موضوعها النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق
والملكات وغايتها اكمال القوة العملية بحصول العمل بالفعل بعد ما تكمل القوة النظرية بالعلم
التصوري والتصديقي بامور تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو كذلك ولا شك
في ان الشريعة الحقة قد اتت بما تكون به المعيشة الدنيوية فاضلة والحيوة الاخروية كاملة وبيت
يتعلق بمصالح شخص او جماعة مشتركة في منزل او مدينة على وجه هو اتم تفصيلا واكثر نفعا واكبر
تفضيلا وبلغت في ذلك الغاية القصوى فما بقيت حاجة الى الحكمة العملية واعمال الفكر الانساني
فيها ولعمري اين الحكمة العملية من الملة الحنفية فاقتها الحكماء الاسلاميون وراء ظهريا واي
حاجة لهم بقيت لديها فيطلبونها فلم يطلبوها ولم يعتادوا تعلمها وتعليمها والتاليف فيها كما نرى الان
الا قليل الف فيها لكن لا لان الشريعة الحقة غير مغنية عنها بل لمصلحة اخرى وعنتهم وداعية ما دتهم
اليها فقد تحقق مما ذكرنا اعراضهم بالكلية عن مزاولتها ومحاولتها الا قليلا ولا ينكر هذا الا غبي
والاعراض الا من له حور في محارة وليس له بصيرة وبصارة ولا له خبرة بعلم الشرائع والاحكام
ومباحث الحكمة العملية ولم يمر بها ولا طيف الخيال وهو في جهالة وضلال ثم في كلام المولى
المعترض مفاسد اخر نريد ان نكشف عنها فنقول اما اولا فان المولى الفارغ المشغول قد
تسر المزاولة والمحاولة بالاستعمال والاشتغال في شيء وهذا مخالف لما في كتب اللغة بل معناهما

ماذکرنا واما ثانیا فان الاستعمال بالشئ هو عدم الفراغ الی غیره قال صاحب مجمع بحار العلوم
فی ذیل خبر من شغله القرآن عن ذکری و مسئلتی اعطیته افضل ما اعطی السائلین ای من اشتغل بقراءة القرآن
و لم یفرغ الی الذکر و الدعاء الخ و الظاهر ان المعترض قد استعمل ههنا الاستعمال مترادفا او متضمنا
للاشتغال فمع قطع النظر عما فی هذا الاستعمال من تفسیر المراد و المحاولة بالاستعمال و الاشتغال لا یجدیه
شیئا نفعا اذ لا ورود بما اراد علی نفی الاستعمال و الاشتغال بهذا المعنی و ان اراد بلفظ الاستعمال
معنی تعبیره بالفارسیة بکار آوردن کما اراده فی تقریظه بقوله او دره تا استعملت بنظارة ام زهره
ما اظهرت بکمام ففیه خلل من وجهین کما یظهر بالتامل و اما ثالثا فانه اتی بغی فی صلة الاشتغال
و غلط فان صلة الاشتغال بالباء و اما رابعا فان قوله و الحکماء و تابعوهم لم یعهد ضوا عن الاستعمال
الحکمة دعوی لا دلیل علیه بل علیه منع ظاهر و اما خامسا فان المراد بقوله الحکماء الاسلامیون
او القدماء الذین کانوا قبل عهد الاسلام او مایعمهما فان کان المراد هو الاول ففیه انه ان اراده
جمیعهم فهو ظاهر البطلان و ان اراد البعض فلا نقض و ان اراد المعنی الثانی فهو ایضا صحیح البطلان لانه لیس الکلام
فی مطلق الاعراض بل فی الاعراض بسبب اشتغال الشریعة المحقة و ان اراد المثالث فهو ایضا باطل کما یظهر مما ذکرنا
و اما سادسا فان قوله نعم بعضهم لم یجعل جزءا لبعض کتبه محل بحث لانه ان اراد ببعض قلیلا منهم فممنوع و ان اراد بعضا
غیر معین فلا یفیده و اما سابعا فلانه ان اراد بلفظ الناس فی نظم الاستاذ العلامة المعلمین المصنفین خلا
لاعراضهم عنها الا انهم لم یجعلوها جزءا من کتبهم و ان اراد المعلمین المتعلمین فلا یصلح کلامه للنقض علی الاستاذ و ان اراد
اراد بما یعمهما او یعمهما و غیرهما فالکلام افسد فسائل **قال** الثامنة ان ابتناء بعض مسائل الریاضی
علی التخییل الصحیح المرتب الاحکام و الاثار العجیبة الخ **اقول** بناء الشبهة علی ما یظهر بعد التفحص انه

قوله و الاثار العجیبة الخ آخره کالخسوف و الکسوف و اختلاف المنطقات النوریة للمقمر و اختلاف اللیالی و الایام طولا و قصرا حتی طالت
الواحدة الی ستة اشهر و کذا النهار و الاحکام المختلفة للآفاق کالائمة من طلوع بعض البروج و غروبها مستویا و منکسا
و الصحیح علة للاعراض بل هی الطف مسائل التعلیم و اثرها لکن لا تیسیر فیها الا لمن شاء الله و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء

لما رامی ان قول الاستاذ العلامۃ وذلک لانبنائہا غالبا علی التخییل قد وقع بعد قولہ وکون اکثر مسائلہا
یقینیۃ واکثر دلائلہا قطعیۃ لا تخمینیۃ وتوہم ان بین قطعیۃ اکثر مسائلہا ودلائلہا وبین انبنائہا علی التخییل منافاۃ
فحمل قولہ وذلک لانبنائہا الخ علی انبناء بعض المسائل علی التخییل وحمل التخییل علی التخییل الصحیح فاعترض
بان انبنائہا ببعض مسائل الریاضی علی التخییل لا یصلح علۃ للاعراض ہذا وکلامہ باطل من وجوہ اما اولا
فلانہ لا منافاۃ بین کون اکثر مسائلہا یقینیۃ وانبنائہا غالبا علی التخییل فان من تصور مسائلہا وجد اکثرہا
یقینیۃ ومن فہمہا لا ینکر کونہا مبتنیۃ غالبا علی التخییل ولکن لا یتیسر فہم حقیقتہا الا لمن شاء اللہ وذلک
فضل الحق وقد قال الصدر الشیرازی فی شرح ہدایۃ الحکمۃ فی الوجہ الرابع من وجوہ تفضیل الطبیعی علی الریاضی
ان الحساب والہندسۃ اکثرہما مبنی علی التوہمات وقال فی الوجہ الثانی من وجوہ شرف الریاضی علی الطبیعی
ومنہا ان الاحوال الوہمیۃ والخیالیۃ غیر متناہیۃ الی قولہ فہو افضل مما ہو محصور بین الحواصر وقال والخیال
فیہ وساوسہ شدیدۃ ولکن الخیال فیہ وساوسہ والمستولی علی الصبیان ہو الخیال والوہم فلا جرم کانوا
ینظرون فیہ الخ وحسبنا فی الرد علی المعترض انہ قال فی التاسعۃ ان المسائل الحسابیۃ والہندسیۃ
من الیقینیات لا تطرق فیہا من الشکوک والاوہام وقال فی العاشرۃ ان لآلۃ الوہم معاونۃ شدیدۃ
وایضا قال والخیال فیہ معاونۃ شدیدۃ واما ثانیا فلان قول الاستاذ العلامۃ وذلک لانبنائہا
غالبا علی التخییل لا یمکن حملہ علی توہم المعترض من انبناء بعض مسائلہا علی التخییل کما لا یخفی علی من لہ
ادنی بصیرۃ واما ثالثا فلانہ لم یمیز بین ما قالہ البعض فی وجہ الاعراض وما افادہ الاستاذ العلامۃ
فاورد علی کلام الاستاذ ما اوردوا علی ذلک البعض ونسبہ الی نفسہ بیان ذلک انہ قد قیل فی وجہ الاعراض
عن الحکمۃ الریاضیۃ انہا مبنیۃ فی الاکثر علی الامور الموہومۃ فرد ذلک بان کون الامور المبتنیۃ
علیہا مسائل علم الہیئۃ موہومۃ صرفۃ غیر متحققۃ الوقوع فی نفس الامر غیر مسلم وکون ادراکہا مما یتعلق
بآلۃ الوہم ولہا معاونۃ شدیدۃ فیہا لا یوجب کونہا غیر متحققۃ الوجود فی نفس الامر ولا ایضا یقتضی
رفض العلم الذی ہی مبنی علیہا مع انہ یشتمل علی کثیر من المنافع وحاصل ما افادہ الاستاذ العلامۃ
فی وجہ الاعراض بقولہ مع کثرۃ منافعہا وفوائدہا وثاقۃ اصولہا وقواعدہا وکون اکثر مسائلہا

يقينية واكثر دلائلها قطعية لانحيسنية وذلك لانبنائها غالبا على التخييل فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية
فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبيعية والالهية اعرضوا عنها الا قليل وآثروها بالتحصيل انهم انما اعرضوا
عنها مع كثرة منافعها وثاقة اصولها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لان للقوة الوهمية فيها مداخلة
شديدة ومعاونة الوهم والتخييل فيها كثيرة فهي مبتنية غالبا على التخييل حتى ان ممارستها تورث ملكة التخييل المزاحم
للمعقولات الحاصلة من ممارسة الطبعي والالهي فلما لم يتحقق فيها ملكة التعقل الحاصلة من الطبعي والالهي اعرضوا
عنها وآثروا الطبعي والالهي فان ما يحصل به ملكة التعقل اولى بالبحث عما يحصل به ملكة التخييل كما ان الثاني ينا
تركه وشتان ما بين الكلامين فان الاستاذ العلامة يصرح باشتمالها على المنافع الكثيرة وشرفها من حيث
وثاقة اصولها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لكنه يبني الاعراض على ان فيها معاونة كثيرة
للوهم والتخييل المستوجبين بغلط العقل وان للقوة الوهمية فيها مداخلة شديدة تورث ممارسة الرياضي بسببها
ملكة التخييل المزاحم لملكة التعقل الحاصلة من العلمين اللذين يعارض الوهم العقل في ماخذهما ويحتاج الناظر فيها
الى مزيد تجريد العقل وتصفية الفكر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية بخلاف
ذلك البعض لكن المولى المعترض لا يميز وكيف يميز فانه يجد لفظ الانبناء مذكورا في عبارة الاستاذ كما هو مذكور في عبارة
البعض ولا يتدبر في كلام الاعلام حتى يقف على المرام وكيف يتدبر من الا غرض له الا بالالفاظ واما رابعا فبان كون التخييل صحيحا
وكذا كون المتخيلات امورا متحققة في نفس الامر لا يوجب البحث عنها ايضا لا سيما اذا كانت قوة الوهم والتخييل المعارضين للعقل تعتقد
وكذا كونها الطف مسائل العقليات واشرفها كما لا يخفى ولا نطول الكلام بذكر ما في قوله المراتب للاحكام والآثار العجيبة
وقوله والاحكام المختلفة للآفاق وقوله بل هي الطف مسائل العقليات لفظا ومعنى من الكلام **قال التاسعة** ان المسائل
الحسابية والهندسية من اليقينيات لا تطرق فيها الشكوك والاوهام بخلاف الالهيات والطبيعيات الخ **اقول**

قوله والطبيعيات الخ تمامه جان اكثر مسائلها ودلائلها معجوم غير تام ولذلك ترى الحكماء متناقضين فيما بينهم فانشا يتبون الهيولى وانفيها
ينفونها وكذا في كثير من المباحث ولذا قال الصدر الشيرازي في وجود تفضيل الرياضي على الطبيعي قلة التفتيش والتغليط في
البراهين العدوية والهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي والطبيعي من جنبتها هو اشتهته اخرى الا قليل

حاصل كلام المولى المعترض بطوله هو بيان ان المسائل الحسابية والهندسية يقينية وهما افضل
ومرتبة والالهيات والطبيعيات مسائلها غير يقينية ومخدوشة فهي مفضولة وهذا القدر
لا يصلح لان يكون ايرادا على الاستاذ العلامة بل انما هو تسليم وانقياد لما افاد قدس سره حيث
قال مع كثرة منافعها وفوائدها وثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها
قطعية لا تخمينية والعجب من المولى المعترض كيف لا ينظر هنا الى هذا القول ويعترض عليه في الحادي
عشر بالمنافاة ثم لا يخفى ان ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الآخر في الشرف والفضل واختيار
مقابله احدهما والاعراض عن الآخر مقامان مختلفان والافضلية لا توجب الاشتغال والمفضولية
لا تقتضي الترك والاهمال بل يجوز ان يكون المفضول منظورا والافضل مهجورا لداع
اقتضى ولامر اليه دعا وتهاما سبق تاويل انه قد يكون الغرض الاهم النظر في علم دون علم
فيبدون الكتب فيه دون آخر اولا ترى الى ان منهم من يقصد النحو ومنهم من يفيد
في المنطق ومنهم من يفيض في الحكمة الالهية ومنهم من يولف في التصريف ومنهم من يفيد الحكمة
الطبيعية بالتصنيف ومنهم من يخص الحكمة الرياضية بالتاليف ومنهم من يولف في التفسير
ومنهم من يتشرف بالتاليف في الحديث ومنهم من يصنف في علم الكلام ومنهم من يهتم
بشان الفقه ويصنف فيه فلولا ذلك لما تركوا الارجح وحالوا المرجح ولعل المولى المعترض
يراهما متحدين او متساوقين ومتلازمين فيثبت للمسائل الحسابية والهندسية شرفا وفضلا
ويستدل بهذا الشرف على انه يجب ان يجاء لاحتماد هذا اشتباه منه قطعا ثم انه لو تم هذا
الاستدلال الا اذا ثبت لهما على الطبيعي والالهي فضلا كليا لانه لو لم يثبت الفضل الكلي فكما
يكون بوجه ما لهما فضل يستدعي محاولتهما يكون بوجه آخر لهما مفضولية تقتضي الاعراض عن
فرادتهما ثم لو تم لاوجب على كل من اراد التصنيف ان يجاولهما ويعرض عن غيرهما
ولا اقل من ان يعرض عن الالهي والطبيعي ثم لا يخفى ان الكلام في الاعراض عن مطلق الحكمة
الرياضية من غير تخصيص قسم دون قسم وكلام المولى المعترض يثبت للقسمين منها شرفا

ويوجب محاولتهما بخصوصهما لا محاولة الحكمة الرياضية مطلقا ثم ان قوله ولذلك ترى الحكماء
متناقضين فيما بينهم قد اخذه من حاشية مولانا تراب على المرحوم واكتفى على بيان المقصود به
ولم ينظر الى ما قال الصدر الشيرازي في بيان وجوه تفضيل الطبعي على الالهي ولا الى ما قال
المحققون في شان هذين العلمين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اقول ان هذين
النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم
اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت
مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان تتطابق عليها
اهل الزمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل
وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس
الوهمية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز
منهما يترقى الى مراتب الحكماء المتقين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل
المتفلسفة المقلدين الذين هم ارذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه بقوله
واما بالضن به قال العاشرة ان قوله لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبب غلطه
فان للعقل والفكر ايضا مداخلة في الرياضيات بترتيب المقدمات والاستنتاج منها فان معظم
فيها هو العقل وان كان بعض المقدمات حسيا او وهميا الخ اقول ليس الغلط الا من الاولى

قوله وهميا الخ آخره ولا يلزم ان لا يكون للعقل والفكر فيها مدخل اصلا ولذا قال الصدر الشيرازي لان
الوهم معاونة شديدة وظاهر انه اراد بها المعاونة للعقل والفكر الم تر ان الاقليدسية كيف اشتبهوا بالقياسات
المغالطية الاقترانية والاستثنائية والافتراضية والخلف والى براهين ابطال الجزء المبنية على المقدمات
الهندسية المذكورة في شرح الصدر الشيرازي للهداية الحكمة تركبت منها القياسات الاقترانية
والاستثنائية المنتجة للنتائج اليقينية فهل لاعمال الفكر والروية مدخل ام لا ١٢١٢

الغلط فانه ان كنت ان قول الاستاذ العلامة فلما لم يكن للاعمال الفكر والرويه فيها مدخل
وسبيل بمعنى انه ليس للفكر والرويه فيها مداخلة فاعترض عليه بان للعقل والفكر ايضا مداخلة
في الرياضيات بترتيب المقدمات والاستنتاج منها وهذا سهو ظاهر من المولى
المعترض فان قول الاستاذ العلامة فلما لم يكن للاعمال والرويه الخ متفرع على قوله وذلك
لانبنائها غالبا على التخييل والاعمال ههنا مصدر قولك اعمل رايه اذا اعمل به ومعنى ابتناء
الرياضي غالبا على التخييل كما علمت في الثامنة ان في الحكمة الرياضية شدة مداخلة
للقوة الوهمية وكثرة معاونة للوهم والتخييل المعارضين للعقل المستوجبين لغلطه حتى ان
ممارستها تورث ملكة التخييل المزاحم للتعقلات الحاصلة من الطبعي والالهي الذين يحتاج
الناظر في كل منهما الى مزيد تجريد للعقل وتصفيته للفكر وانقطاع عن الشوائب الحسية
وانفصال عن الوساوس العادية وظاهر انها اذا كانت للقوة الوهمية فيها شدة
مداخلة وللوهم والتخييل كثرة معاونة فليس فيها عمل بالفكر والرويه فالمسلوب مدخلية العمل
بالفكر والرويه لا مداخلة الفكر والعقل بالكلية ومنشاء الغلط والتوهم انه لم يستشعر بالتفريع
كما يدل اسقاطه لفظ فلما في هذه الشبهة والشبهة الآتية ولم يتامل في معنى الاعمال ولم يفهم
انه لو اريد بسلب مداخلة العقل والفكر بالكلية لم يكن الرياضية قسما من الحكمة النظرية بل لم
يكن قسما من مطلق الحكمة وهو رح في صدد بيان وجه الاعراض عنها مع كونها قسما من
الحكمة النظرية وكثرة فوائدها وثاقة قواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية
ولا يتصور حصول الغرض بسلب مداخلة العقل بالكلية بل لا دخل لسلب مداخلة العقل
والفكر بالكلية في الاعراض وعدم الاعراض كما انه لا دخل لتحقق المداخلة التي اتبتها في
عدم الاعراض وباب الاعراض فاثبات تلك المداخلة لا يجدي نفعا على انه من علم الادنى
من هذه المداخلة للعقل لم ترا في ان مسائل العلوم الادبية كيف اثبتوها بالقياسات
الاقترانية والاستثنائية والافتراضية والخلفية ولعل المعترض لم يتيسر له النظر الى افادة الكاتبي

فی تکملة علم المعانی من المفتاح واذا افهمناه ما استفهم بقوله فهل للاعمال الفکر والرویة فیها مدخل ام لا فزید التنبیة علی بعض ما فی کلامه المحتمل فنقول اما اولا فان قوله فان الحاکم فیها هو العقل وان کان بعض المقدمات خیالیة وهمیة دلیل علی ذکره من مداخلة العقل فی الریاضیات من حیث ترتیب المقدمات والاستنتاج منها ولا یصح هذا الاستدلال فان الحاکمیة فی المقدمات لا تعلق لها بالمداخلة الترتیبیة والاستنتاجیة حتی یستدل بها علیها واما ثانیا فلا یخفی ما فی قوله والی براهین ابطال الجزء المبنیة علی المقدمات الهندسیة المذکورة فی شرح الصدر الشیرازی لهدایة الحکمة کیف ترکبت منها القیاسات الاقترانیة والاستثنائیة المنتجة للنتائج الیقینیة ولو قال الی مقدمات هندسیة کیف ترکبت منها القیاسات الاقترانیة والاستثنائیة لابطال الجزء الذی لا یتجزی لکان لکلامه معنی **قال الحادیة عشر** ان قوله اکثر مسائلها یقینیة واکثر دلائلها قطعیة لا تحمینیة مناف لقوله لم یکن للاعمال الفکر والرویة فیها مدخل وسبیل الخ **اقول** بناء الشبهة علی ان المعترض اخذ معنی قول الاستاذ العلامة فلما لم یکن للاعمال الفکر والرویة فیها مدخل وسبیل انه لا مدخلیة للفکر والرویة فی الحکم الریاضیة وقد عرفت فی العاشرة ان هذا غفلة واضحة من المولی الفهامة ولا تضییع الوقت بالاعادة فالمسافاة من آفات الفهم ومعاندات الوهم **قال الثانیة عشر** ان قوله فنحن فی هذا المختصر بصدد الحکمة الطبعیة بعد ذکر الاعراض عن الحکمة العلمیة والریاضیة ومدح الطبعیة والالهیة تفریع عجیب الخ **اقول** نظم کلام الاستاذ العلامة رحمه الله تعالی رحمة واسعة هکذا وکذا عن الحکمة الریاضیة باقسامها الاربعة وهی الحساب والهندسة والهیئة والموسیقی

قوله وسبیل الخ تمامه فان المسائل الیقینیة والدلائل القطعیة لا یخلو عن مداخلة الافکار الصحیحة والاعمال الرویة السلیمة ولا تحصل عن التخییلات المخضة والوهمیات الصرفة **قوله** تفریع عجیب الخ تمامه فان الوجه السابق یقتضی الاقبال الی الحکمة الطبعیة والالهیة دون الطبعیة فقط ۱۲

مع كثرة مناقضها وفوائدها وتاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية
لا تخمينية وذلك لابتنائها غالبا على التخييل فلما لم يمكن الاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل
بخلاف الحكمة الطبيعية والالهية اعرضوا عنها الاقليل وآثروها بالتحصيل فنحن في هذا المختصر بصدد
الحكمة الطبيعية الخ ولذلك يخفى على من له حلاوة فهم الالفاظ العربية انه انما يمدح قدس سره الحكمة
الرياضية اولا ويبين وجه الاعراض عنها مع الممدوحية ثانيا ويذكر حال ايثارهم لتحصيل الحكمة
الطبيعية والالهية ثالثا ويعتذر باختصار كتابه من اختصاره على الحكمة الطبيعية رابعا والنظار
في قوله فنحن اما عاطفة او بمعنى الواو ولا يبعد ان يكون سببية او زائدة لفائدة موقع السببية
وليست بها والكل صحيح اما الاولى فلانه قال الشيخ الرضي وقد يفيد فاء العطف في الجمل كون
المذكور بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها لا ان مضمونها عقب مضمون ما قبلها في الزمان
كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وقوله تعالى واورثنا الارض
نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين فان ذكر دخول شئ او مدحه يصح بعد جري ذكره
ثم بلفظه فكذا ههنا فانه بعد ما جرى ذكر كون كل واحد منهما موثرة وصالحة للايثار صح ذكر ايثار
واحد منهما اي الحكمة الطبيعية والاختصار عليها بعذر الاختصار واما الثانية فهي العاطفة
وبمعنى الواو بين المدخول فحول وقال ابن الناظم في شرح الالفية الثاني عطف بمجرد المشاركة
في الحكم بحيث يحسن الواو كقول امرء القيس عن بسقط اللوى بين الدخول فحومل الخ ولا يخفى
انه لا نزاع في صحته ونحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية بالواو واما الثالثة فلانها تختص
بالجمل وتدخل على ما هو الخبر اي معنى وعلامتها صلوح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون
الكلام السابق شرطها وتدخل على ما هو الشرط في المعنى اذا كان ما بعدها سببا لما قبلها
وهي ههنا دخلت على ما هو الخبر اي معنى قال الشيخ الرضي وهو كثير في القرآن المجيد وغيره
قال تعالى ام لهم ملك السموات والارض وما بينهما فليرتقوا في الاسباب وقال تعالى انا
خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها اي اذا كان عندك هذا الكلام وقال تعالى

فانظرني اي اذا كنت لغتي فانظرني وقال فانك من المنظرين اي اذا اخترت الدنيا
على الآخرة فانك من المنظرين وقال فبعزتك اي اذا اعتيني هذا المراد فبعزتك لاغوينهم الخ
فالمعنى ههنا انه اذا ثبت ايثارهم لكل واحدة منهما بالتحصيل او اذا تقرر صلوح كل واحدة للايثار
فنحن بصدد الحكمة الطبعية في هذا المختصر او المعنى انهما اذا كانتا هما المؤثرتين فنحن بصدد الحكمة
الطبعية منهما ولا نحاول الاخرى لمانع الاختصار واما الرابعة فلانه قال الشيخ الرضي ثم انه
قد يوتى في الكلام بقاء موقعها موقع الفاء السببية وليست بها بل هي زائدة وفائدة زيادتها
التنبيه على ان ما بعدها لازم لما قبلها لزوم الجزاء للشرط الخ فالمعنى ان كوننا بصدد الحكمة
الطبعية والاكتفاء عليها بسبب ان هذا الكتاب مختصر لازم لوقوع الاعراض عن الحكمة التعليمية
والرياضية وايثار الحكمة الطبعية والالهية لكن المولى المعترض ما امعن وفرع الشبهة على وجد
في مختصرات الفن واشتبه عليه امر الضمير المنصوب في آثروهما فطعن ثم كلامه محل كلام من وجوه
اما اولا فلانه مامدح رح الطبعية والالهية بل مدح الرياضية اولا ثم ذكر وجه الاعراض عنها
واما ثانيا فلا يخفى ما في توصيف الوجه بالسابق في قوله الوجه السابق فانه يقتضي الوجه اللاحق
واما ثالثا فانه قد اتى بالي في صلة الاقبال في قوله يقتضي الاقبال الى الحكمة الطبعية والالهية
وفي قوله للا الى الطبعية فقط وكان عليه ان يقول على الحكمة الطبعية والالهية وللا على الطبعية
فقط كما لا يخفى على من تتبع كتب اللغة قال الثالثة عشر ان المولف لما كان

في صدد الاختصار على الحكمة الطبعية كان عليه ان يذكر وجه الاعراض عن الالهي ايضا حتى
يصير كلامه مربوطا مضبوطا اقول قد اشار قدس سره الى وجه الاختصار بتعبير كتابه بالمختصر
واما الى وجه الاختصار على الوجه الاخصر على انه قد يكون الغرض الاهم النظر في علم دون علم
فتدوّن الكتب فيه دون آخر ثم الكلام السابق انما يفيد ان الناس اعرضوا عن الحكمة
التعليمية والرياضية وآثروا بالتحصيل الطبعية والالهية لا ان النظر والتدوين فيهما واجب
على كل مصنف فرق بين الاعراض الذي ذكر قلبه والاختصار الذي وقع من قبله فلا يخفى

جواب الرابعة عشر

مافی قوله ان یذکر وجه الاعراض عن الاولی ایضا **قال الرابعة عشر** ان الوجه الوجیه للاعراض المذکور امر آخر ظاهر باهر غیر خفی علی العاقل الماهر **اقول** هذا کلام تحیر فیه الناظر وتعجب منه السامع الماهر لایصلح للایراد علی کلام الاستاذ بل هو امر آخر فان الموله المعترض نقل اولا فی صدر الرسالة عبارة الاستاذ اعلاه ثم قال ان هذا الکلام مخدوش لفظا ومعنی بخدشات عدیدة ومطرح بایرادات سدیدة ثم اخذ یعدها حیث یقول الاولی والثانیة الی ان قال الرابعة عشر ان الوجه الوجیه للاعراض امرا آخر الی آخر ما علی غفلة منه صدر ویقول فی خاتمة الرسالة فتلک خمس عشرة کاملة لتنریف ذلک المقال کافلة فما یعرف قبیله من دبیره ویتفوه بما فی نفسه خطر ولا یشعر بان هذا الایراد اللفظی او المعنوی علی ای لفظ اداء ای معنی وما حاصل الایراد الذی ذکره یقیس علی نفسه کل عاقل مهر

جواب الخامسة عشر

قال الخامسة عشر ان قوله متوکلین علی الله ونعم الوکیل کلام ساقط رذیل فلو قال وهو نعم الوکیل لکان لحسنه السبیل **اقول** هذا الکلام یحتمل وجوها کل منها یصلح لان یکون من قبله ایراد افمنها ان قوله ونعم الوکیل یتوهم فیه انه معطوف علی الذی فی قوله علی الله ولو قال وهو نعم الوکیل لزال هذا التوهم ومنها انه لایحسن حذف المخصوص بالمدح لنعم فلو قال وهو نعم الوکیل کان احسن ومنها انه لو قال وهو نعم الوکیل بدلا عن قوله متوکلین علی الله ونعم الوکیل لکان مستحسنا ومنها ان قوله ونعم الوکیل جملة فعلیة انشائیة لایحسن عطفها علی الجملة الاسمیة الاخباریة التی قبلها فلو قال وهو نعم الوکیل لکان لحسنه السبیل وهذا هو البعد احتمالات کلامه لانه لو کان هذا هو الذی ساقه الکلام لنقل الجملة بالتمام بان قال ان قوله فنحن فی هذا المختصر بصدد الحکمة الطبعیة متوکلین علی الله ونعم الوکیل کلام ساقط رذیل ولم یقتصر علی قول الاستاذ العلامة متوکلین علی الله ولم یعرض عن الجملة التی هی مدار الشبهة فهذا الاقتصار والاعراض منه ینادی علی انه لم یرد هذا المعنی وبنی الشبهة علی قول الاستاذ متوکلین علی الله ومنها ان قوله ونعم الوکیل معطوف علی قوله متوکلین علی الله وهو حال والانشائیة لاتقع حالا فلو قال

وهو نعم الوكيل كانت الجملة اسمية متعلق خبرها انشائية وح يكون الكلام حسنا فان كان
مراده هو الاول فنقول اولا انه لا يتوهم هذا العطف الا من حرم عن حظ العقل والفهم وابتلى
ببلية الخبط والوهم وثانيا ان لمثل هذا التوهم سعة في قوله وهو نعم الوكيل بعينه بل في
كل مقام يوجد فيه الواو من غير تعيينه وثالثا انه يلزم على هذا ان يكون قوله تعالى قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل ساقطا رذيلا في نفسه عياذا بالله من شر الشيطان وكيده
وان كان غرضه هو الثاني فالجواب ان حذف المخصوص بالمدح جائز من غير الضعف
والقبح كيف ينكر شيء قد صرح به ائمة الاعراب والتفسير وجوزوه من غير نكير متمسكين
بكلام الملك القدير قال عز من قائل واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير
وقال تعالى فنعم عقبى الدار وقال تعالى وان تولوا فاعلموا ان الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير
وقال تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وفي تفسير البيضاوي اي نعم الموكول اليه هو وقال
ابن الحاجب في الكافية وقد يحذف المخصوص اذا علم مثل نعم العبد فنعم الماهدون وقال
ابن مالك في الالفية وان تقدم شعر به كفى كالعلم نعم المقتفى والمقتفى وقال ابن الناظم
في الشرح قد يتقدم نعم ما يدل على المخصوص بالمدح فيغني ذلك عن ذكره كقولك
نعم المقتفى والمقتفى اي المتبع ونحوه قوله تعالى عن ايوب انا وجدناه صابرا نعم العبد
وقول الشاعر اني اعتمدتك يا يزيد فنعم معتمد الوسائل وان اراد الثالث فنقول انه لو قيل
وهو نعم الوكيل مقام قوله متوكلين على الله ونعم الوكيل لاختل حسن النظام كما لا يخفى على العارف
باساليب الكلام ويفوت المرام لان المناسب لمثل هذا المقام هو ان الاشتغال بما يفيد
مفيد بحال التوكل على الله العزيز العلام وان التوكل عليه لانه الموكول اليه الجيد للانام ثم
لا يذهب على ذوي الافهام انه ليس ح وجه وجيه لايراد المسند اليه مضمرا في هذا المقام
كما يقول المعترض الفهام وان كان مقصودا وهو الوجه الرابع ففيه بحث من وجوه اما اولا
فلانا لا نسلم ان الواو عاطفة ثم لا يجوز ان تكون اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها

واما ثانیا فبانہ ان سلمنا ان الواو عاطفۃ فلا نسلم ان قولہ ثم الوکیل معطوف علی جملۃ فنحن فی ہذا المختصر
الخ لم لا یجوز ان یکون معطوفا علی قولہ متوکلین وسیجئ بیانہ او معطوفا علی نعم المتوکل علیہ حذف لانسیاق
الذہن الیہ من قولہ متوکلین علی اللہ قال مولانا عصام الدین فی الاطول او عاطفۃ تقدیر المعطوف
علیہ ای نعم المولی ونعم الوکیل حذف لانسیاق الذہن الیہ من قولہ انہ ولی ذلک واما ثالثا فبانہ
ان سلمنا انہ معطوف علی جملۃ فنحن الخ فلا نسلم انہا اخباریۃ بل ہی انشائیۃ فی صورۃ الخبر واما رابعا
فبانہ ان سلمنا انہا اخباریۃ فلا نسلم عطف الفعلیۃ الانشائیۃ علی الاسمیۃ الاخباریۃ فان المنصوص
ان المخصوص مبتدء ونعم مع فاعلہ خبرہ قال الشیخ الرضی فی شرح قول ابن الحاجب ہو
مبتدء وما قبلہ خبرہ او خبر مبتدء محذوف قال ابن خروف ولا یجوز الا ان یکون مبتدء مقدم الخبر
لجواز دخول نواسخ المبتدء علیہ وحکی الاندلسی مسئلۃ عن سیبویہ وہذا الذی نصرناہ من قبل انتہی
فعلی ہذا یکون من عطف الاسمیۃ الخبریۃ التی متعلق خبرہا فعلیۃ انشائیۃ علی الاسمیۃ الاخباریۃ قال
السید السند قدس سرہ فی حاشیۃ المطول استصعب الشارح ہذا العطف والامر ہین لانا نختار
اولا انہ معطوف علی مجموع جملۃ ہو حسبی لکنا نقدر فی المعطوف مبتدء بقرینۃ ذکرہ سابقا ای وہو نعم الوکیل
ومنہا ح علی ما ہو المشہور وسیاتیک انہ الحق وہو مقول فی شانہ نعم الوکیل فتکون جملۃ اسمیۃ
خبریۃ متعلق خبرہا جملۃ فعلیۃ انشائیۃ ولا شبہۃ فی صحۃ عطفہا علی الجملۃ الاسمیۃ الخ واما خامسا فبانہ
ان سلمنا کونہ من عطف الفعلیۃ الانشائیۃ علی الاسمیۃ الاخباریۃ فلا نسلم انہ منفی مطلقا قال الحلبی
فی حاشیۃ المطول ولیس مراد الشارح المحقق نفی مثل ہذا الترکیب مطلقا کیف وقد اشار فی شرح الکشاف
عند الکلام علی قولہ تعالی یا لینا نرد ولا نکذب بایات ربنا الی جواز عطف الاخبار علی الانشاء
باقتضاء المقام وفی مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصۃ علی القصۃ واستحسنہ وبصر
فی اول احوال المسند علی جواز لیست زیدا قائم وعمرو منطلق لعطف الجملۃ الثانیۃ علی مجموع الجملۃ الاولی
فکیف یتصور منہ ان یردہ مطلقا وانما مقصودہ الاعتراض علی المصنف وبہذا التوجیہ اندفع ما اورد علی الشارح
من ان ردہ ہذا الترکیب مطلقا غیر مستقیم کیف وقد وقع نظیرہ فی القرآن حیث قال اللہ تعالی

وما بئس جهنم وبئس المصير انتهى كلامه يقول العبد الضعيف اصلح الله تعالى حاله لكان غرض
العلامة في المطول والمختصر وتركيب وهو حسبي ونعم الوكيل لما اورد هذا التركيب في
والتلويح وشرح العقائد ان كان مقصوده هو الخامس فنقول اذا كان نعم الوكيل معطوفا على هو يكفيني
على الله باعتبار تضمنه معنى الفعل او عدم اعتبار التضمن فيكون من باب عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب ولا شبهة في جوازه قال السيد السند في حاشية المطول وعندي ثانيا انه معطوف
على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يكفيني فان الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة
موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه انتهى وقال الخطائي في حاشية المختصر
فالملازم عطف الانشائية على الاخبار فيما له محل من الاعراب لا شبهة في جوازه انتهى وقال
اليزدي في حاشيته على الحاشية الخطائية وفيه بحث اذ يكفي في صحة عطف الانشائية على الحال
وقوعها حالا على التاويل كما يقع خبرا كذلك بلا خلاف وسيصرح الشارح ان قول النحاة
البطئ واسرع حال عن الليالي على تقدير القول وقد يوجه امتناع وقوع الانشائية
حالا ههنا خاصة بان المعطوف عليه وهو انا اسال الله حال من فاعل سميته ونعم الوكيل
لا يصلح حالا عنه بتقدير مقولا في حقه لعدم صحة الحمل وفيه ايضا بحث اذ التاويل لا ينحصر في
ذلك بل يجوز بتقدير قائلا بل يتفرع من مضمون الجملة وهو التوكل والتفويض مفرد يحمل
على ذي الحال فيقال اثبته حال كوني سائلا من الله تعالى كذا متوكلا عليه مفوضا امري
اليه وقد صرح بعض المحققين بمثل ذلك في الانشائية الواقعة خبرا وبالجملة فالحكم بهذا
الامتناع مما لا وجه له انتهى ثم لا يخفى انه لا فرق على التقديرين الاخيرين بين اظهار
المخصوص وحذفه في الورود والبديع بل هما كفرسي رهان وايضا لا دخل في الحسن او الصحة
لتقديم المخصوص ولا وجه ههنا للعدول عما هو الاكثر في الاستعمال قال الشيخ الرضي والاكثر
في الاستعمال كون المخصوص بعد الفاعل لحصول التفسير بعد الابهام كما مر الخ ثم اقول
في قوله ولو قال وهو نعم الوكيل لكان حسنا نظرا لما ان مقابل الحسن هو القبيح فيعود

کلام المعترض الی انہ لو لم یقل وہو نعم الوکیل وقیل ونعم الوکیل لکان جائزا لکن یکون قبیحا لاحسنا وہذا مذہب مستحدث ودع ہذا الا وجہ لتحقق الحسن عند الذکر والقبح عند الحذف بل الحذف ہو الاولی لما فیہ من فائدۃ تعلیمیۃ فی الذکر کما لا یخفی ثم کان المناسب لحالہ ان یقول کان الحسنہ سبیل لا السبیل والوجہ ظاہر ثم ان توصیف قولہ خمس عشرۃ بقولہ کاملۃ لا وجہ لہ الا ان یکون من قبیل تسمیۃ الشئ باسم نقیضہ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ علی رسولہ محمد وآلہ اجمعین فقط

خاتمۃ الطبع

وبعد فہذہ رسالۃ رشیقۃ وعجالۃ انیقۃ حررہا الفاضل العلام البحر الذکی القمقام مولانا المولوی السید سلطان حسن البریلوی لازال راشدا کل غی غوی مجیبا عما اوردہ العالم المتورع المتنزہ المتبرع مولانا المولوی المفتی محمد سعد اللہ المرادآبادی ایدہ اللہ بالایادی علی بعض عبائر الہدیۃ السعیدیۃ فی الحکمۃ الطبعیۃ ولقد اصاب واجاد فیما اجاب واجاد فلتند درہ من مجیب ارشد افہم واسکت المورد وادام فی تحقیقات رائقۃ وتدقیقات فائقۃ جزاہ اللہ خیر الجزاء وانعم علیہ بالاجزاء قد طبعت فی المطبع المنقلب بشعلۂ طور الواقع فی بلدۃ کانفور فوافی طبعہ بالتمام فی شہر المحرم الحرام سنۃ الف وثلثمائۃ وثمان وثمانین من ہجرۃ سید النبیین علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام الی یوم الدین ط

الراجی شفاعۃ سید الکونین العبد المحمد [illegible]

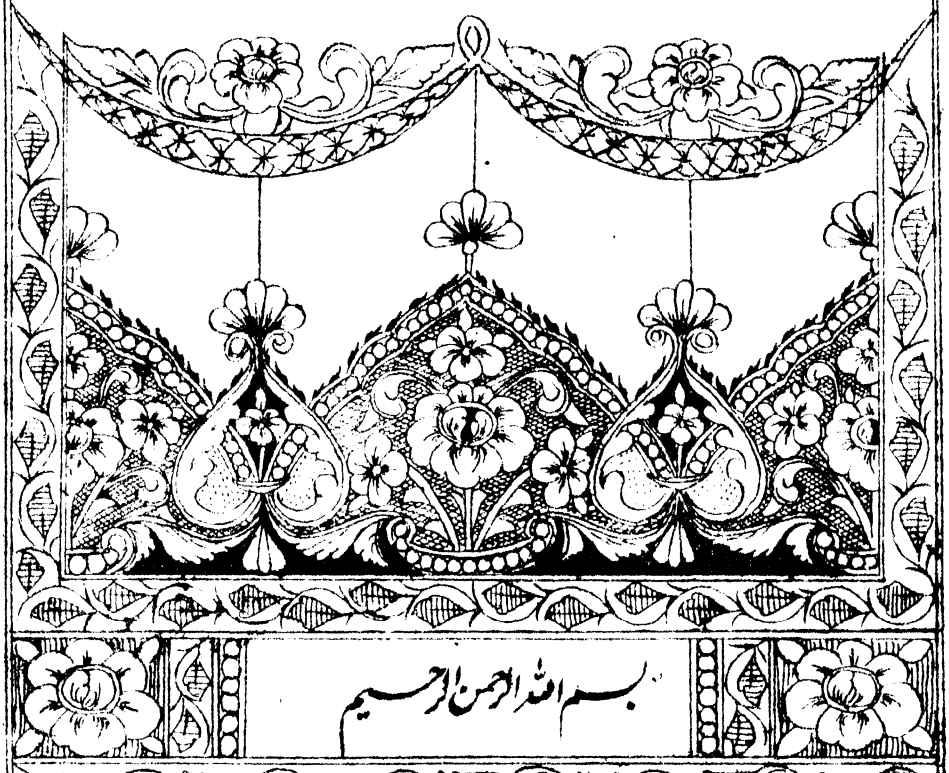
إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم

حمداً على طبع هذه الرسائل الثلث من تصانيف مولانا ابي الحسنات محمد عبد الحي المغفور



بأمر الجناب المولوي محمد خادم حسين العظيم الآبادي سلمه الله ذو الايادي

في مطبع هنر ناظر حسين خان في چشمه فيض آباد لكنهؤ



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا على مواقف الكلام ووفقنا لشرح عقائد الاسلام اشهد انك لا اله الا انت العزيز العلام وان سيدنا محمدا عبدك ورسولك المنجي عن غياهب الشكوك والاوهام فصل عليه وعلى آله وصحبه الهادين الى سبيل السلام اما بعد فيقول الراجي عفو ربه القوي ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري تجاوز الله عن ذنبه بعفوه الساري ابن بحر الفضل والكمال نهر العز والجلال بدر المنقول ومجمع المنقول مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم هذه تعليقات مسماة بالمعارف بما في حواشي شرح المواقف علقتها على الحواشي الزاهدية المتعلقة بالامور العامة من شرح المواقف مما رأيت جمعا عظيما من الناس قد ازدحموا عليها وجما غفيرا من الاكياس طائفين حولها وليس عندهم ما يروي الغليل ويشفي العليل فان بعض من علق عليها قد اخل واجمل وبعضهم قد طول واملل ويقول الناظر في هذه المعارف ان شاء الله تعالى كم ترك الاول للآخر من المواقف والمرجو من المستفيدين من هذه التعليقات ان لا ينسوني بدعائهم في الخلوات والجلوات

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير يا من قصرت عن وصف كماله السنة العلماء الاعلام وضعفت عن التطرق الى ساحة جلاله اجنحة العقول والافهام ثبت اقدامهم آرائنا في مواقف الكلام

قوله نحمدك الخ اختار صيغة الجمع على الافراد اما لان الحمد امر ثقيل لا يمكن ان يتولاه واحد الا مع الجمع واما لان الشركة في الحمد ونحوه ادعى الى القبول واما لان الحمد غير مختص باللسان على ما حققه المحققون فجعل كلا من الاعضاء حامدا كما يجعل السكين قاطعا وآثر الخطاب على الغيبة سلوكا على مسلك المخاطبة والعيان ومشيا على طريق الاحسان ولا اشكال في اختيارها على قول من قال انه للتقريب وكذا على قول من قال انه للبعيد والقريب كليهما واما على قول من قال انه للبعيد فوجه اختياره تنزيل القريب منزلة البعد لعظمة شانه وسموه مكانه ولا تظنن ان الاذن الشرعي لم يرد باطلاق المبهمات عليه تعالى ومنها من فان اطلاقه قد جاء في كثير من الادعية الماثورة كما لا يخفى على من طالع كتبها ومن غرائب لالات قلم العلامة احمد شهاب الدين الخفاجي في حواشي تفسير البيضاوي عند قوله وقرئ بالرفع من انعمت انه قال وفيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المبهمة على الله تعالى كما ورد في الاحاديث المشهورة يا من بيده الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الحفيد عن صاحب المتوسط من منعه انتهى فان من في هذه القراءة ليست واقعة على الله تعالى حتى يستدل بها على جواز اطلاقها عليه تعالى كما لا يخفى والقصور عن الشيء العجز عنه يقال قصر عن الشيء يقصر قصورا يقصر بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع وهو وصف مصدره وصفه بالفتح بصفة بالكسر لغة كالصفة والالسنة بفتح الهمزة جمع اللسان كالالسن بكسر الهمزة وضم السين ولا يبعد ان يكون المعنى قصرت عن وصف كمالة العلماء الاعلام الذين هم كالالسنة فيكون الخ في الهما العجز وتوصيف العلماء بالاعلام اما بناء على الاحتراز عن علماء السوء واما للتاكيد قوله وضعفت الخ يقال ضعف كمكرم ونصر ضعفا بالفتح وضعفا بالضم وضعافة بالفتح فهو ضعيف والتطرق راه گرفتن والساحة بمعنى الميدان والاجنحة بالفتح جمع الجناح بالفتح كالاجنح بضم الهمزة والنون واضافتها الى العقول مشتملة على الاستعارة بالكناية والتخييل واريد بالضعف والتطرق والساحة ترشيح له والافهام بالفتح على ما هو المناسب لقرينة جمع العقول ولا يبعد ان يكون بالكسر مصدرا قوله ثبت الخ الظاهر ان قوله ثبت وكذا وفق صيغتا امر فهو طلب للتثبيت والتوفيق بعد الفراغ من حمده تعالى والاقتداء باسلوب الفاتحة ويحتمل ان يكون كل منهما صيغة ماض ومع فيحتاج عطف قوله وصل عليه الى تحل والاقدام جمع القدم والآراء جمع الرأي

ورفعنا لتشييد قواعد عقائد الاسلام

وقال بعض محشي المطول الارآء بفتح الهمزة وسكون الراء المهملة وهو الالف جمع الرأي وما يتوهمه العامة من انه بمد الالف وفتح الراء فهو غلط غليظ كما لا يخفى انتهى وهذا منه غلط فان الصحاح والقاموس وغيرهما من كتب اللغة متظاهرة على ان الرأي يجمع على كليهما فجمعه على افتعال القياس لا رآء والآراء قلبه وهو من قواعد التصريف الشهيرة والمواقف جمع الموقف بكسر القاف والكلام اما ان يحمل على معناه اللغوي واما ان يحمل على معناه العلمي فلما سمي علم الكلام به لكونه بازاء المنطق فكما ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية ومن ثم سمي خادم العلوم ونفع الكلام في علومنا بطريق الاصالة والمرجعية فلا يسمى الرئيس العلوم اولان ابوابه عنونت في كتب المتقدمين بالكلام في كذا اولان مسألة قدم الكلام وحدوثه اشهر مسائله اولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم اولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم بالكلام اولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين اولانه اكثر العلوم نزاعا وخلافا فيشتد افتقاره الى الكلام اولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام اولانه لابتنائه على الادلة القطعية كان اشد العلوم تاثيرا فسمي بالكلام المشتق من الكلم بمعنى الجرح وقد اختلفوا في شانه فمن قائل انه بدعة او حرام حتى قال ابو يوسف لبشر العلم بالكلام هو الجهل والجهل بالعلم هو العلم وقال الشافعي حكمي باهل الكلام ان يضربوا بالجريد والنعال ومن قائل انه فرض اما على الكفاية او على العين وانه افضل العبادات والمختار هو التفصيل فان فيه منفعة من تحقيق العقائد وتصفيتها ونحو ذلك ومضرة من حيث اثارة الشبهات وتحريك العقائد وازالتها عن الجزم ونحو ذلك فمن امن من مضرته حسن له تحصيله ومن لم يامن عوائله كره له اشتغاله وزيادة تفصيل هذا المبحث في احياء العلوم وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري وغيرهما قوله ونحتاج الخ التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطلوب وقد يخص بالخير والتشييد الاحكام ولا تظنن ان تكرار الاضافات من المستنكرات فان استنكاره ليس مطلقا بل حيث ادى الى التعقيد الاترى الى وروده في قوله تعالى مثل داب قوم نوح كذا حققه ابن الاثير في المثل السائر والقواعد جمع القاعدة بمعنى القانون والكلام في تعريفه مبسوط في محله واضافته الى العقائد بيانية اي القواعد التي هي عقائد الاسلام ويحتمل ان تكون للاحتراز عن العقائد الجزئية

وصلی علی افضل الرسل سیدالانام محمد الهادی باقرب الطرق الی دار السلام وعلی آله البررة الکرام وصحبه الکملة العظام

وبعد فتخصیص القواعد بالذکر لان تشییدها تشییدا للعقائد الدینیة لا محالة وقد اختلف فی حقیقة الاسلام فقیل هو التصدیق بالجنان وهو الاصح وقیل مع الاقرار باللسان وقیل مع العمل بالارکان وقیل الاقرار فقط وقیل التلفظ بکلمة الشهادة وقیل غیر ذلک فاضافة العقائد الی الاسلام علی المشرب الاول بیانیة وعلی غیره من المشارب لادنی ملابسة قوله وصلی آله الظاهر ان الواو للعطف فهو اما معطوف علی قوله شهت کما هو الظاهر واما معطوف علی قوله تحمدک بناء علی الاصح من جواز عطف الانشاء علی الاخبار بتاویل القصة ونحوه هذا ان جعل تحمدک خبرا کما هو الظاهر وان جعل انشاء فلا اشکال ویحتمل ان تکون الواو ابتدائیة وقد اختار اضافة الافضل الی الرسل دون الانبیاء بناء علی ان الافضلیة علی الرسل تستلزم الافضلیة علی الانبیاء دون العکس لکون الرسول خاصا من النبی علی الاشهر وهذا وان کان وجیها باثبات فضیلته علی جمیع المخلوقات لکون الرسول افضل مما سواه والافضل من الافضل من الشیء افضل منه فهو افضل من جمیع المخلوقات لکن لما کان میل البعض الی ان الملائکة افضل من الرسل وان کان هذا المیل ضعیفا علی ما حقق فی موضعه احتاج الی زیادة سید الانام لیتضح المقصود من غیر خلاف والسید من یرجع الیه ویعتمد علیه فیجوز اطلاقه علی الله تعالی وعلی الانبیاء بل وعلی غیرهم کما فی قوله تعالی وافیا سیدها لدی الباب وهو القول الاصح ونقل عن الامام مالک امتناع اطلاقه علی الله تعالی وتطلیق علی غیره وقیل یطلق علی الله لا علی غیره وقیل اذا عرف باللام اختص بالله تعالی کذا فی شرح شفاء القاضی عیاض للشهاب الخفاجی قوله الی دار السلام تعدیة الهدایة بالی للتنبیه علی ان معناه فی حقه صلی الله علیه وعلی آله وسلم ارادة الطریق لا الایصال الی المراد بدار السلام الجنة وانما سمیت به لکونها دار سلام وامن اولان تحیة الملائکة فیها سلام اولان السلام من اسماء الله تعالی فاضیفت الیه تشریفا کبیت الله قوله وعلی آله الخ اختلفوا فی جواز الصلوة علی الآل والاصحاب فمن مانع ومن مجوز والحق الجواز تبعا والمنع استقلالا وعلیه جری عرف المصنفین وعمل المولفین ومن لم یصل علیهم نظر الی ان الصلوة علی الاصل کاف للمقصود فلا حاجة الی غیره

ما تقارنت الصحف والاقلام وتعاقبت الانوار والظلام وبعد فيقول العبد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه الغفور محمد زاهد بن محمد اسلم الحسيني الطرسي هذه حواش مسلقة على فن الامور العامة من شرح المواقف اودعت

قوله ما تقارنت الصحف والاقلام اى الى قيام القيامة فان تقارن الصحف والاقلام دائم مادامت الدنيا قوله وتعاقبت الانوار والظلام فاخير الظلام للسجع لانه موخر افان الظلمة مقدمة على النور شرعا وعرفا قوله محمد زاهد هو من اجل العلماء المتاخرين وزبدة الفضلاء المتقدمين كان ذا منا صب الذهن الثاقب لدنى الهند ونشأ واخذ العلوم عن والده وغيره من علماء زمانه وفوض خدمة تحرير وقائع كابل فى شهر رمضان سنة الف واربع وستين فى عهد السلطان اورنگ زيب وصل من كابل اليه ففوضه خدمة احتساب العسكر السلطانى فى سنة الف وسبع وسبعين ثم عزل عنه وفوض صدارة كابل فاقام به مشتغلا بالتدريس والتاليف الى ان توفى فيه سنة احدى ومائة بعد الالف له تصانيف وتسنيفة منها هذه الحاشية ومنها حواشى شرح التهذيب الجلالى ومنها حواشى شرح الهياكل الجلالى ومنها حواشى شرح التجريد ومنها حواشى الرسالة القطبية وكل من هذه التصانيف مقبولة عند العلماء قوله بن محمد اسلم هو من افضل اهل عصره ولد بهراة واخذ العلوم عن الشيخ بهلول فى لاهور ووصل بعد الفراغ من العلوم فى خدمة السلطان جهانگير باكبرآباد ففوضه قضاء كابل ثم فوضه قضاء العسكر السلطانى ومات فى لاهور سنة الف واحدى وستين قوله بن شرح المواقف المواقف من تصانيف العلامة عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار بن احمد الايجى بكسر الهمزة آخر الحروف جيم قاضى القضاة عضد الدين الشيرازى كان اماما فى المعقول عارفا بالاصول والمعانى والبيان والنحو والمنقول ومن تصانيفه شرح مختصر ابن الحاجب الفوائد الغياثية وغير ذلك ولد بايج بلدة من نواحى شيراز سنة ستمائة وثمانين واشتغل على الشيخ زين الدين بن الشيخ بدر الدين البيضاوى وولى فى ايام ابى سعيد قضاء الممالك وتوفى مسجونا بقلعة دربيمان بكسر الدال وفتح الباء الموحدة وسكون الياء التحتانية المثناة بعدها ميم مكسورة سنة ست وخمسين وسبعمائة كذا فى طبقات السبكى وشرح المواقف للسيد على الشريف الجرجانى فضله اشهر من ان يذكر ووصفه اظهر من ان يسطر

فی درج عبارتها لآلی تحقیقات تزین بها آذان الاذهان وحدقت فی استار اشارتها نفائس عرائس لم یطمثهن انس قبلی ولا جان خدمت به حضرة من نصر الملة والدین ووقفی علی آثار سید المرسلین صلی الله علیه وعلی آله وسلم جاهد فی سبیل الله تعالی حق الجهاد وقلع کما ینبغی دار الکفر والشرک والالحاد التی یختضع دون سراوقات جلاله رجباء السلاطین ویکحل من تراب سلحته کما لاعین الخواقین یقتبس من نیر جماله شمس الضحی ویستنیر من انوار کماله بدر الدجی قد سطعت الآفاق بانوار عدله

قوله فی درج الخ الدرج بفتحتین یقال انفذته فی درج الکتاب ای طیه وذهب به ادراج الریاح ای کذا فی الصحاح والآلی جمع اللؤلؤ وتزین بتشدید الزاء اصله تتزین والآذان بالمد جمع الاذن بالضم والاذهان جمع الذهن وهو بالکسر الفطنة والحفظ کالذهن بالتحریک کذا فی الصحاح والظاهر ان المراد بالذهن ههنا معناه الاصطلاحی واضافة الآذان الیه مشتملة علی الاستعارات قوله وحدقت الخ الحدق بالکسر جمع حدقة یقال امرأة محدرة من التفعیل والاستار بالفتح جمع استر والنفائس جمع نفیسة کالصحائف جمع صحیفة فالیاء فیهما من الزوائد ولذا یهمز فی الجمع بخلاف المعایش فانه لایهمز لانه جمع معیشة والیاء فیه اصلیة کما حققه الشهاب الخفاجی فی حواشی تفسیر البیضاوی والعرائس جمع العروس واضافة النفائس الیه من اضافة الصفة الی الموصوف والغرض من قوله لم یطمثهن آه اظهار التفرد بها ای لم یمسهن احد قبلی قوله ووقفی الخ ای اتبع آثار سید المرسلین واقتدی بها یقال وقفی فلان علی عادة فلان ای اختارها من بعده ومشی علیها قوله دار الکفر الخ الفرق بین هذه الثلثة ان الکفر عبارة عن عدم التصدیق القلبی وهو اعم من ان یکون بانکار الصانع او التشریک معه او غیر ذلک فالشرک اخص منه والالحاد علی ما قرره ابن کمال پاشا فی رسالته عبارة عن المیلان الی جهة من جهات الکفر فهو اعم منهما قوله الذی یختضع ای یذل والسرادق بضم السین وکسر الدال معرب سراپرده والسجباه جمع الجبهة ای لیس لهم مرتبة الوصول الی سرادقات جلاله بل هم یتذللون عندها قوله اعین الخواقین هو جمع الخاقان علم لسلطان الترک علی ما فی منتهی الارب ویستعمل فی مطلق السلطان ایضا قوله من نیر جماله هذه الاضافة وکذا اضافة الانوار الی الکمال من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف ولا یبعد ان تجعل مشتملة

واحسانه واشرقت الانفس بلمعات فضله وامتنانه * أیدت عسکره بالجنود القدسیة الملکیة وفطرت علی بصیرته النفوس العلویة الفلکیة * تدبیره الراسخ سد منع یاجوج الطغیان * وعدله الثاقب نیر یزیل ظلمة العدوان * سیفه مرآة تنطبع فیها صور الفتح والظفر * ورمحه مصفاة یذهب الکلف عن وجه القمر * العلم مصباح یتنور من زیت فیضه العمیم * والعقل مشکوة تقتبس من سراج فضله الجسیم السلطان المعظم * والخاقان المکرم * اسد المعارک والمغازی **محمد اورنک زیب** شاه بهادر غازی لازالت رایات سلطنته مقارنة لآیات الفتح والظفر وآرائه الصائبة مطابقة لمجاری القضاء والقدر * اللهم کما وهبت له فی النشأة الاولی ملکا لا ینبغی لاحد من بعده انک انت الوهاب کذلک ارزقه فی النشأة الاخری السعادة القصوی وحسن المآب انک علی کل شیء قدیر * وبالاجابة جدیر *

علی الاستعارات قوله سد منع یاجوج الطغیان یعنی ان السد کذی القرنین ذو التدبیر صار مانعا من ایذاء یاجوج وماجوج وظلمهم کذلک تدبیره الراسخ سد منع یاجوج الطغیان قوله یذهب الکلف قال فی منتهی الارب کلف محرکة سیاهی زیر آمیزه وسرخی سیاهی آمیخته وخال روی ورنگ روی میان سیاهی وسرخی انتهی وانظاهر ان المراد ههنا المعنی الاول والغرض منه المحو الذی یوجد فی وجه القمر ولا یبعد ان یحمل علی المعنی الثالث فح تکون اضافة الکلف الی القمر مشتملة علی الاستعارات قوله انک علی کل شیء قدیر ای علی کل شیء ممکن فهو عام مخصوص منه البعض کیف لا وقد قالوا ما بین عام الا وقد خص منه البعض ومن ثم قالوا ان الله تعالی لیس بقادر علی خلق شریک له وعلی اتخاذ ولد وعلی الکذب ونحو ذلک من الرذائل المستحیلة فی جنابه تعالی ولا تظنن ان عدم القدرة علی امثال ذلک عجز والعجز نقص فی حقه تعالی فان العجز عبارة عن عدم القدرة علی شیء یمکن ان یکون متعلق القدرة وامثال هذه المستحیلات تابی بنفسها عن ان تتعلق بها القدرة فلا عجز فیه وقد ذکر المتکلمون ان متعلق القدرة انما هو الممکن والمستحیل لا یکون متعلقا للقدرة کما حققه العلامة عبد الغنی النابلسی فی المطالب الوفیة وغیره فافهم فان المقام

ما لا یختص الخ

مما یعرف وینکر قال المصنف ره ای ما لا یختص بقسم من اقسام الموجود الخ اعلم انهم فسروا الامور العامة باعبارات شتی لیس واحد منها سالما عن المناقشات فمنهم من فسره بما لا یختص بقسم من اقسام الموجود التی هی الواجب والجوهر والعرض والیه ذهب اثبات التجرید والمصنف وغیرهما ویرد علیه الانتقاض بدخول کلم المتصل العارض للجوهر والعرض ومنهم من فسره بما یشمل الموجودات او اکثرها ویرد علیه خروج الوجوب لذاتی والوحدة الحقیقیة وامثالها مما یختص بالواجب ومنهم من فسره بما یشمل الموجودات اما علی الاطلاق او علی سبیل التقابل بان یکون هو مع ما یقابله شاملا لها واعترض علیه المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید القدیمة بانه ان اراد بالمقابلة ما یحصر فی التضاد والتضائف والعدم والملکة والایجاب والسلب فالامکان والوجوب لیسا من هذا القبیل اذ مقابل کل منهما بهذا المعنی لا یبحث عنه فی الامور العامة وان اراد بها مطلق المنافاة فالاحوال المختصة بکل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالآخرین تشتمل الکل وقع فی شرح حکمة العین عند قول المصنف **المقالة الاولی فی الامور العامة** ای الشاملة للمجرد والمادی ومقابلاتها واختلف نظار کلامه فی تحقیق مرامه فاختار الفاضل الشیرازی ومن تبعه ان قوله ومقابلاتها معطوف علی الامور العامة للاشارة الی ان العدم والامتناع وامثالها لیست من الامور العامة والبحث عنها تطفلی بناء علی انها من مقابلات الامور العامة والحق ما اختاره الفاضل السیالکوتی ان قوله ومقابلاتها لیس معطوفا علی الامور العامة بل هو داخل فی التعریف والواو بمعنی مع فالمعنی الامور العامة هی الشاملة للمجرد والمادی مع مقابلاتها ومنهم من فسره بما یشمل الموجودات اما علی الاطلاق او مع مقابلة بشرط ان تعلق بالطرفین غرض علمی فانظر الی هذا الاختلاف الواقع فی تفسیر الامر العام وهو موضوع للفن الالهی وما لم یتحقق تفسیر الموضوع لا یتحقق تحقیق المسائل ومثل هذا التحیر والاضطراب وقع لهم فی موضوعات سائر العلوم بل فی تعریف نفس الموضوع ایضا وهذا عجیب منهم والاوجه فی تفسیر الامر العام ما اختاره العلامة الشیرازی فی حواشی هدایة الحکمة وفی الاسفار الاربعة من انه لا یختص بقسم من اقسام الموجود ولا یتوقف عروضه للموجود علی ان یصیر تعلیمیا او طبعیا وفی المقام تفصیل لیس هذا موضعه فلیطلب من موضعه

أنت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لا انها موضوعات لها

قوله انت تعلم الخ انت تعلم ان ظاهر هذا العنوان يدل على انه اعتراض على المصنف وليس كذلك بل غرضه توضيح كلامه بحيث تندفع النقوض الواردة عليه بتقريره ان المصنف اراد بالاختصاص في تعريف الامور العامة حيث قال ما لا يختص تقسم من اقسام الموجود الاختصاص منفيا كان او مثبتا من بارات العارض والمحمول هو المعروض والموضوع اما سمعت انه يقال الكاتب مختص بالانسان ولا يقال الانسان مختص بالكاتب فتبادر منه ان الامور العامة احوال للواجب والعرض والجوهر ومحمولات عليها لا ان الامور العامة موضوعات لها والواقع كذلك فان جميع الامور العامة كالوجود والامكان والقدم وغيرها محمولات على الثلثة لا موضوعات لها واما الامور التي ورد النقض بها فليست كذلك فاندفع النقض بها ويرد بهنا ايرادات احدها انه لما كان موضوع العلم هو المعلوم او الموجود بالاطلاق المنقسم الى الواجب والجوهر والعرض فيجب ان تكون الامور العامة من العوارض الذاتية لها والعرض الذاتي لا يكون الا في جزئيات موضوعه كما علم من تفسيرهم العرض الذاتي بالخارج المحمول فلا حاجة الى الاستعانة بالتبادر لدفع النقوض ويجيب عنه بانه لا يجب نفي العرضية في العرض الذاتي بالقياس الى معروضه فان الساتل كالانسان مثلا من العوارض الذاتية للحيوان مثلا مع كونه مندرجا تحته وتفسيرهم بالخارج المحمول لا ينافي ذلك فان مرادهم بالخارج ان لا يكون عينه ولا جزءه لا ان لا يكون مندرجا تحته بخلاف المحمولات فانها لا تعد من جزئيات الموضوعات فلذا احتيج الى هذا التبادر ولو سلمنا ذلك فنقول دفع النقوض بالمتبادر من نفس العبارة اولى من دفعه بالخارج كما لا يخفى وثانيها ان القضايا التي وقعت الامور العامة محمولات فيها اذا عكست تقع الامور العامة موضوعات فان العكس عبارة عن جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا فكيف يصح قوله لا انها موضوعات لها فاجيب عنه بوجوه الاول بما اختاره بحر العلوم نور الله مرقده في حواشيه من ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع وبالموضوع ايضا الموضوع بالطبع فالامور العامة محمولات بالطبع وان جعلت في العكوس موضوعات والامور الثلثة المذكورة موضوعات بالطبع وان جعلت في العكوس محمولات وتحقيقه على ما ذكره

المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید ان الحکم فی الحملیة الموجبة انما هو باتحاد الموضوع بالمحمول وهذا وان کان
مستلزما للاتحاد المحمول بالموضوع ایضا لکنه مغایر له بحسب المفهوم فالموضوع هو ما حکم باتحاده بامر آخر وذلک الامر
هو المحمول سواء تقدم هذا فی الذکر او ذاک کما یرشدک الی ذلک زید قائم ست وقائم ست زید فان کلا منهما یفهم ان
الموضوع فی کلتا الصورتین هو زید لکونه محکوما علیه بالاتحاد مع القیام ولو اردت ان تجعل القائم موضوعا
قلت قائم زید است فالفرق بین الموضوع والمحمول لیس بمجرد التقدم والتاخر حتی یجعل المتقدم موضوعا
والمتاخر محمولا لانهم لو کان الحکم فی الحملیة بالاتحاد بین الموضوع والمحمول من غیر تعیین المتحد به والمتحد لم یکن
الفرق بینهما الا بالتقدم والتاخر ولو کان کذلک لم یتصور بین القضیة وعکسها فرق بحسب المعنی کما ان
المنفصلة العنادیة لما کان معناها المعاندة بین جزئیها من غیر تعیین المعاند والمعاند لم یعتبر فیها عکس اذ
لا فرق بینها وبین عکسها الا بحسب وضع الطرفین [illegible] فالحکم فی الحملیة وان کان بالاتحاد بین
الشیئین لکن من الاشیاء ما یقتضی طبعه ان یکون متحدا ومحکوما به [illegible] یقتضی طبعه ان یکون متحدا به
ومحکوما علیه مجعول محمولا فهنا الواجب بالعرض [illegible] یقتضی طبعه [illegible] ان جعلت فی الاکثر محمولات والامور العامة
منهومات تقتضی طبعها ان تقع محمولات وان جعلت فی الاکثر موضوعات ویؤید التحقیق الذی ذکرنا ضیح النحاة منهم
حیث یقولون فی فی الدار زید وامثاله ان الخبر فیه متقدم علی المبتدا والاصل فی المتقدم ان یکون مبتدا لا یقال هذا لا یکون فی
زید مثلا مقتضیا لکونه مبتدا وان اخر فی الذکر لانا نقول ما فصله العلامة الشیرازی فی حواشی شرح التجرید
ان حکم النحاة هذا لکون مطمح نظرهم رعایة جانب اللفظ فانه کان ما للفظین اللذین حکم باتحادهما
الآخر معرفة والآخر نکرة ذهبوا الی ان المعرفة منهما هی المبتدا سواء کان متقدما او متاخرا ونظر اهل المیزان الی
المعنی فلا یحبب موافقتهم لهم فی ذلک وذلک لان النحاة لما اعتبروا من اللفظ فقط ما یخص المحکوم علیه
ما فی الباب ان الاعتبار او لا عندهم للفظ وعند اهل المیزان الاعتبار للمعنی فالنحاة اذا حکموا بکون
المعرفة مبتدا وان کان موخرا لکون مقتضی طبعه ذلک وان کان فیه رعایة تعریفه ایضا لانه محکوم معرفة
فتامل فی هذا المقام لیتضح لک المرام ولا تلتفت الی ما ذکره الصدر الشیرازی فی تعیین المرام الثانی وهو حسنها
واصحها ما اختاره القاضی الکوفانوی روح من ان الامور العامة نفس مفهوماتها اخبر عن ذاتیة ما یصدق علیه

شیٔ من الثلثة وفی العکس لا یکون نفس مفہوم المحمول موضوعا حتی یصدق علیہ الموضوع ویکون مفہوم المحمول من افرادہ فیلزم للمحذور فتدبر ارشدک الی ذلک عبارۃ شرح المطالع فی بحث العکس وہہنا سوال مشہور وہو انہ ان اریدبالطرفین طرفا الحملیۃ فی الحقیقۃ لم یدخل فی التعریف عکس الحملیات اصلا لان الطرفین بالحقیقۃ فیہا ذات الموضوع ومفہوم المحمول وعکسہا لیس تبدیل ذات الموضوع محمولا ووصف المحمول موضوعا بل الموضوع فیہ ذات المحمول والمحمول فیہ وصف الموضوع وان اریدطرفاہا فی الذکر یلزم ان یکون للمنفصلات عکس ایضا والجواب ان المراد بالتبدیل التبدیل المعنوی ای تبدیل بغیر المعنی وحیث لا یتغیر معنی المنفصلۃ بالتبدیل لم یعتبر التبدیل فیہا فکانہ لا تبدیل فیہا انتہت الثالث انہ لیس الغرض نفی الموضوعیۃ عنہا بمعنی نفی کونہا محکومۃ علیہا حتی یقال انہا قد تقع فی العکوس موضوعات بل الغرض نفی کونہا ذوات والا یلزم من وقوعہا موضوعات کونہا ذوات ولا یخفی علیک ما فیہ من التکلف الرابع ان المراد بالموضوع الجزئی فی عرضہ ان الامور العامۃ لا تکون جزئیات للثلثۃ ولا امتناع فی ارادۃ الجزئی من الموضوع لان القضیۃ قد یکون معناہا ان فردا موضوعہا ہو فرد المحمول لہا کما یقال الضاحک ہو الکاتب وقد یکون الموضوع فرد المحمول کما فی زید ضاحک فح یکون للموضوع جزئیا للمحمول وانت تعلم ان ارادۃ الجزئی من الموضوع وان لم یکن ممتنعا فی نفسہ لکن مقابلتہ بالمحمول تلنی عن ذلک اشد الاباء انتہی مس ما اختارہ الفاضل الآلہ آبادی حیث قال ان الشائع فی عرفہم استعمال لفظ الاختصاص فی المحمولات بالطبع ای ما یکون عارضا وقائما لشیٔ لا ما یکون موضوعا بالطبع ای محلا لشیٔ آخر وہہنا لما نفی اختصاص الامر العام علم انہ من جنس ما یکون مختصا ای من الامور الخارجۃ والا لم یکن للنفی بہذا العنوان فائدۃ او یقال کما قیل الابتداء من نفی الاختصاص یعنی لم یکن مختصا بالتقسم والمختص یکون حالا فعلم ان الامر العام یجب ان یکون حالا ثم قال بعد کلام طویل اذا تقنت ہذا اندفعت ایرادات الاول انہ یصیر فی العکس الموضوع محمولا وبالعکس وذلک لانہ انما یتبدل فی العکس المحمول والموضوع الذکریان لا انہ یصیر المعروض عارضا وبالعکس انتہی کلامہ اقول لا یخفی ما فیہ اما اولا فلان تلخیص مرامہ علی ما یظہر من کلامہ ان المراد من المحمولیۃ العروض ومن الموضوعیۃ المعروضیۃ وہذا مع قطع النظر عن ما فیہ من التکلف کاف فی الدفع فما الاحتیاج الی تقیید

المحمولات والموضوعات بلفظ بالطبع فان تنقیحه یخرج الجواب المستقل الآخر فکانه خلط بینهما ولم یحصل له التمییز بینهما وامّا ثانیا فلان اثبات کون الامر العام حالا مما لا دخل له فی هذا المقام ولیس له تعلق بعبارة المحشی ولعله حمل قوله الحوال علی هذا المعنی فان کان کذلک فقد غلط غلطا فاحشا فان القاموس والصحاح وغیرهما من کتب اللغة ناطقة بان الحلول اسم الفاعل منه حالّ بتشدید اللام وجمعه حلّ وحلال کرکّع جمع راکع وعمّال جمع عامل واما الاحوال فهو جمع الحال تخفیفه واصله الواو من الحول ومنه التحول وبالجملة غرض المحشی انما هو تبادر کونها احوالا وحمقنا لا اثبات حلولها الساد من ان ضمیر التانیث فی انها راجعة الی الثلثة والمراد بالموضوعات المحال المقومة المحال کما هو المصطلح فمعنی قوله لانها موضوعات لها ان الامور العامة محمولات للثلثة ولیست الثلثة محالا مقومة لها لتکون اعراضا ولا یخفی علیک ان هذا الجواب اضعف الاجوبة و اوهنها بل وهن من بیت العنکبوت ولعمری الاشتغال بامثال هذه المزخرفات لا یلیق بشان الثقات وثانیها ان الامر العام عارض لافراد الاقسام الثلثة لان المسائل کلیات فلا ینافی عروض مفهوم العرض لشئ ان لا یکون من الامور العامة اذ لا باس فی ان یعرض العرض لمفاهیم الصفات السبع والوجود وغیرها و تکون هی صادقة علی افراد الاقسام الثلثة واجیب عنه بوجهین احدهما وهو اصحهما ما اختاره بحر العلوم نور الله مرقده من ان مثل هذه العبارة التی اوردها المصنف فی المقام الخطابی یتبادر منها عدم اندراج الامر العام فی الاقسام الثلثة وعدم موضوعیته لا للتنافی فی العقل بین الموضوعیة والمحمولیة وثانیهما ما اختاره الفاضل الالهآبادی حیث قال الامر العام یجب ان یکون حالا وهذا الحلول اما بالنسبة الی نفس مفاهیم الاقسام الثلثة او بالنسبة الی افرادها والمفاهیم عنوانات لها کما یکون فی المحصورات و لا یجوز الثانی لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة لان ما صدق علیه عنوان الموضوع والمحمول واحد فکما یمکن ان تجعل الاقسام عنوانات للافراد والامور العامة محمولات علیها کذلک یمکن العکس فما وجه جعل احدهما موضوعا بالطبع والآخر محمولا وبسیط الاقسام متحدة مع حقائق الافراد لیکون موضوعة بالطبع مثلها لان الواجب فی العرض عارض لافرادها بالاتفاق والجوهر وان قالوا بالجنسیة لکنها انما تصح علی تقدیر عدم الاستلزام بین الترکیبین لان العقل والنفس والهیولی والصورة من البسائط عندهم فیجیب الاول والواقع کذلک لان مفهومات الاقسام الثلثة یعرض لها

عرض لها الوجود والوحدة والعلية وغيرها ولم يعرض مفهوماتها للامور العامة لانه احتمال لعروض الواجب و الجوهر لها والا للعرض لانها امور اعتبارية يسبح انها ليست باعراض فثبت ان الامور العامة عوارض حالة في مفهومات الاقسام الثلثة فتكون محمولة عليها بالطبع وان مفهومات الاقسام الثلثة لا عروض لها للامور العامة فلا تكون محمولة عليها بالضرورة ثم ان الامور العامة كما انها محمولات بالطبع على مفهومات الثلثة كذلك على افرادها ايضا وبهذا يعرف وجه البحث عنها لان موضوع كل علم هو الامر الذاتي المختص بطبيعة المعروض لا يبحث عنه لان المسائل هي القضايا المتعارفة وكذا يعرف وجه المقابلة بينها وبين الامور الخاصة لانها عارضة للافراد لا المفاهيم لكنهم لم يعتبروا هذا الوصف في التعريف لان الافراد التي هي من افراد العرض قد تعرض للامر العام كالعلية والمعلولية فحاصل الكلام انه يجب ان يكون الامر العام كونه عارضا لا مجعولا على مفهومات الاقسام والامور التي عدوها من الامور العامة كذلك الاشياء التي اوردوا النقض بها ليست كذلك لان شيئا منها ليس عارضا للشيء من مفهومات الثلثة مطلقا بل كل منها من لوازم مفهوم العرض عارض عند هم لمفهومات اقسامه فتكون هذه الاشياء موضوعات بالطبع فمنا وضع الايراد على ان هذه الاشياء ليست عوارض لمفهومات الاقسام على ان مفهوم العرض عارض لاقسامه لا على مجرد ان هذه الاشياء اقسام للعرض انتهى كلامه نخصا وره بحر العلوم نور الله مرقده اما اولا فلان قوله كما يصح جعل الاقسام عنوانات للموضوع الخ ممنوع فان بعض المفهومات بطبائعها يلائم جعلها محمولات واما ثانيا فلان قوله كذلك الخ غير صحيح لان مفهوم العلة غير عارض لمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس علة لشيء وكذا مفهوم القدم ونحوه وبيعها ان المعتبر في الامر العام شموله لبعض افراد الثلثة او الاثنين ولا يلزم شموله لجميع الاقسام ولا لجميع الافراد فالمتبادر المحمولية فقط لا نفي الموضوعية مطلقا واجيب عنه ان الاختصاص سلبا وثبوتا بالنسبة الى شيء يتبادر منه في المقام الخطابي فروجه عنه فهنا لما اضاف الاختصاص المنفي الى الامر العام مطلقا بالنسبة الى الاقسام الثلثة من دون التقييد بشيء يتبادر منه خروجه منها مطلقا وفاقا مسلما وهو المراد بالاعتبار هذا المتبادر يقتضي ان لا يصدق واحد من الاقسام الثلثة الواجب والجوهر والعرض على الامور العامة ولا يكون واحد من الامور العامة مندرجة تحتها والنظر الدقيق يقتضي خلافه فلا ينبغي اعتبار التبادر مع قيام الدليل على خلافه

والوجود والامكان وغيرهما مما يبحث عنه ههنا كذا ذكر على ما سيشير اليه

وذلك لانهم عرفوا العرض بما يكون وجوده فى الموضوع او ماهيته اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى الموضوع وهذا المعنى صادق على كل واحد من الامور العامة فلا وجه لاخراجها عن تحته والقول بان الامور العامة انتزاعية والانتزاعيات لا وجود لها الا بالاعتبار والعرض والجوهر اقسامها قسمان للموجود ضعيف جدا فان الامور الانتزاعية ليست معدومة محضة بل هى موجودة فى الذهن استقلالا او فى الخارج تبعا كما حققه المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة وفصلناه فى نور الهدى لحملة لواء الهدى فالمانع من دخولها تحت العرض واضعف منه القول بان الامور العامة لو دخلت تحت العرض يلزم ان تدخل فى مقولة من المقولات العشر وهو محال لكونها بسائط والا لم تبق امورا عامة وذلك لانه لا يلزم من دخول شئ تحت العرض دخوله فى مقولة فان العرض عرض عام للمقولات فالامور العامة كلها اعراض ليست داخلة تحت مقولة لا يقال الامور العامة كلها عارضة لمفهوم العرض فلو عرض العرض لها يلزم الدور لانا نقول الامعانقة فى ذلك الا ترى الى ان المفهوم عارض للكلى وهو عارض للمفهوم ونظائره كثيرة فاحفظ هذا وستزيدك بسيانا لهذا فى وضعه ولعلى اشرح هذا المقام بهذا النمط والعنوان لم ار احدا من الشراح ذوى الشان قد التزمته مثل هذا من المبدأ الى المختام فمنى العزم والتوفيق من المنزل العلام فقوله الوجود الخ يعنى ان الوجود والامكان وغيرهما من القدم والعلية والوحدة والكثرة وغيرها مما يبحث عنه فى هذا الفن كلها محمولات على الاقسام الثلثة وعوارض لها لانها موضوعات لما هو جزئيات مندرجة تحتها ولما كان يرد عليه ان هذا انما فى قول رئيس الصناعة وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لما اضيف اليه الوجود حتى تكون موجودة واستغنى الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح الا يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه يعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بمعنى ان وجوده فى موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض ووجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه انتهى كلامه فان الشيخ قد اطلق فى هذا الكلام العرض على الوجود فيلزم ان يكون الوجود عرضا ومندرجا تحته

دفعه المحشی فی حاشیته الاخانیة حیث قال وما وقع فی تعلیقات الشیخ من اطلاق العرض علی الوجود فهو بمعنی العارض مطلقا لا بالمعنی المشهور ای الموجود فی الموضوع انتهت ویوجد فی بعض النسخ وما وقع فی تعلیقات الشفا الخ وتقریر الدفع ان اطلاق العرض علی الوجود فی کلام الشیخ المذکور لیس بالمعنی المشهور المقابل للجوهر ای الموجود فی الموضوع حتی یرد علیه انه حینئذ یکون من جزئیات العرض وموضوعه ویخالف المتبادر السابق بل العرض ههنا بمعنی العارض مطلقا مع قطع النظر عن ان یکون عرضا اصطلاحیا او غیر ذلک فالوجود عارض للاقسام الثلثة لکنه لیس بعرض اصطلاحی فلا منافاة وانت لا یذهب علیک بانیه فان سیاق کلام الشیخ یقتضی ان اطلاق العرض علی الوجود بالمعنی المشهور فانه قال اولا وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها فی موضوعها ثم قال مستثنیا سوی ان العرض الذی هو الوجود والظاهر ان الاستثناء متصل فدل ذلک علی ان العرض فی المستثنی بالمعنی الذی فی المستثنی منه والقول بان الاستثناء منقطع قول ساقط عن درجة الاعتبار لعدم اعتباره عند الاخیار ومن العجائب ما قال الفاضل الآله آبادی وقصوره ان العرض الذی هو واحد الاعراض فی قوله وجود الاعراض وکذا العرض الواقع فی قوله سوی ان العرض هو بمعنی العارض لا الاخیر فقط والا لم یصح الاستثناء انتهی کیف فانه لو امکن حمل العرض الواقع تحت الاستثناء علی العارض مطلقا فلا یمکن حمل لفظ الاعراض علی هذا المعنی اصلا اما اولا فلان المستعمل فی جمع العارض والعوارض لا الاعراض وانما هو جمع العرض بالمعنی المشهور واما ثانیا فلانه علی تقدیر حمل الاعراض علی العارض مطلقا یکون هذا الکلام لبیان حال وجود العوارض لا الاعراض الاصطلاحیة وهذا مما یابی عنه لفظ الموضوع وبالجملة الحق ان العرض الواقع فی کلام الشیخ وکذا الاعراض کلاهما محمولان علی المعنی الاصطلاحی والوجه لاخراج الوجود وغیره من تحت العرض بعد صدق تعریفه المشهور علیه کما نبهنا علیه ثم المحشی اشار بقوله بالمعنی المشهور حیث لم یقل بالمعنی المقابل للجوهر الی ان للعرض معنی آخر ایضا وهو ماهیته اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی الموضوع کما هو مصرح فی عیون الحکمة وغیره وبینهما بون بعید وقد فصلناه فی مصباح الدجی فی لوامع الهدی **قوله** کذلک یرد علیه ان العلیة والمعلولیة من مقولة الاضافة کالابوة والبنوة فتکون من الاعراض مع انهما مما یبحث عنه فی هذا الفن بل یبحث

فما اشتهر ان لکثرة تفسر الکم المنفصل علی تقدیر نفی الجزء المصوری عنه فلیس بشیء لانه علی ذلک التقدیر

فیه عن التقدم والتاخر مع کونهما من مقولة الاضافة ویجاب عنه بان للعلیة معنیین اضافی یحصل بالقیاس الی المعلول للعلة من حیث کونهما معافی الوجود بعلاقة ذاتیة بینهما وحقیقی بمعنی کون الشیء بحیث یحصل به الآخر وهذا المعنی من الاعتبارات السابقة علی وجود المعلول وهو المبحوث عنه فی هذا الفن دون الاول ویویده ما حققه بعض المتاخرین ان الفاعلیة التامة للواجب تعالی یطلق علی معان الاول کونه تعالی بذاته بحیث یصدر منه کل خیر وهذا المعنی عین ذاته والثانی کونه بحیث یجب صدور هذا المعلول بخصوصه عنه وهذا المعنی متقدم علی وجود المعلول لازم لذاته تعالی والثالث الفاعلیة المضافة للمعلولیة الحاصلة معها فی مرتبة واحدة المتاخرة عن ذات الفاعل والمجعول کلیهما وقس علیه التقدم والتاخر وغیر ذلک کذا ذکر القاضی الکوفاموی

قوله وما اشتهر الخ اعلم اولا ان الکم ان کان حد مشترک بین اجزائه فهو متصل قار کالخط والسطح والجسم التعلیمی او غیر قار کالزمان وان لم یکن فهو منفصل فالکم جنس تحته نوعان وثانیا ان المنفصل عندهم منحصر فی العدد قال العلامة الجرجانی فی حواشی شرح التجرید القدیم قیل انحصار المنفصل فی العدد غیر بین ولا مبرهن کیف فان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه لیس بینهما حد مشترک وقد استدلوا علی الانحصار بان الکم المنفصل مرکب من متفرقات والمتفرقات مفردات آحاد والواحد اما ان یوخذ من حیث هو واحد فقط او من حیث انه انسان او حجر فان اخذ من حیث انه انسان او حجر فانه لا یمکن باعتبار کون الاثنانیة الحاصلة من اجتماع الانسان للواحد واعتبار کون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد کمیات منفصلة الا عند اعتبار کونها معدودة فهی انما تکون کمیات منفصلة من حیث کونها معدودة وان اخذ من حیث انه واحد فقط لم یکن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد فلیس الکم المنفصل الا العدد وما عداه انما یکون کما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الی ان القول کم منفصل غیر قار الذات کما ان العدد قار الذات والحق ان القول انما یکون کما لاجل الکثرة التی فیه ولولاها لم یکن کما فهو کم منفصل بالعرض انتهی کلامه وقال رئیس الصناعة فی عیون الحکمة الکم بالذاته یحتمل المساواة بالتطبیق والتفاوت اما تطبیقا متصلا

فی الوهم کالخط والسطح والعمق والزمان واما منفصلا کالقول والعدد انتهی قال الامام الرازی فی مشرحه
کذا وجدته فی بعض النسخ الا ان هذا خطأ لان الکم المنفصل عنده الشیخ لیس الا العدد واما القول فانه بین فی
کتبه البسیطة انه لیس کم منفصل انتهی وثالثها انهم اتفقوا علی ان العدد مرکب من الوحدات او الآحاد لا
من الاعداد التی تحته قال رئیس الصناعة فی الهیات الشفا کل واحد من الاعداد نوع بنفسه وهو واحد فی نفسه
من حیث هو ذلک النوع وله من حیث هو خواص والشیء الذی لا حقیقة له محال ان تکون له خاصیة
الاولیة او التربیع والزائدیة او الناقصیة او المثلثیة او المکعبیة او الصم او سائر الاشکال التی لها فاذن
الکل واحد من الاعداد حقیقة تخصه وتلک الحقیقة وحدة التی بها هو ما هو ولیس العدد کثرة لا تجتمع فی وحدة حتی
یقال ان مجموع آحاده فانه من حیث هو مجموع هو واحد کمثیل خواص لیست للعشرة ولیس یجب ان یکون الشیء
واحدا من حیث ان له صورة ما کالعشرة مثلا او الثلثیة وله کثرة ولیس یجب ان یقال ان العشرة لیس
هو الا تسعة وواحدا وخمسة وخمسة او واحد وواحد کذلک الی ان ینتهی فان قولنا العشرة تسعة وواحدة قول
حملت فیه التسعة علی العشرة وعطفت علیه الواحد فیکون کانک قلت ان العشرة اسود وطویل یجب ان
یصدق علیه العنوانان المعطوف احدهما علی الاخری فیکون کانک قلت العشرة تسعة وایضا واحد
فان لم تر د بالعطف ذلک عنیت ما یقال الانسان حیوان وناطق ای حیوان ذلک الحیوان هو
الناطق فیکون کانک قلت العشرة تسعة تلک التسعة التی هی واحد وهذا ایضا مستحیل فان عنیت ان
العشرة تسعة مع واحد وکان مرادک ان العشرة هی التسعة التی تکون مع واحد حتی اذا کانت التسعة
وحدها لم تکن عشرة فاذا کانت مع الواحد کانت تلک التسعة عشرة فقد اخطأت ایضا فان
التسعة اذا کانت وحدها او مع ای شیء کان فانها تکون تسعة ولا تکون عشرة البتة فان لم تجعل
مع صفة للتسعة بل للموصوف بها فیکون کانک قلت ان العشرة تسعة ومع کونها تسعة
ایضا هی واحد فذلک ایضا خطأ بل هذا کله مجاز من اللفظ بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذا
جمیعا اعتبر مجموعهما شیئا غیرهما وحد کل عدد ان اردت التحقیق هو ان یقال انه عدد من اجتماع واحد واحد
وتذکر الاعداد کلها وذلک لا یخلو اما ان یحد العدد من ان یصار الی ترکیبه مما رکب منه بل بخاصیة

من خواصه فذلك قد يكون لاجل العدد وامّا ان يصيّر الى تركيبه فان اشير الى تركيبه من هذا دون الآخر مثلا ان يجعل العشرة
من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة فاذا كان كذلك فحدها ليس بهذا
ولابدّ ان يقال ما قلناه ويكون اذا كان ذلك له لقد كان له التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن
ثلثة وسبعة لازما طاردا تابعا فتكون هذه رسوما على ان تحديدك الخمسة يحوج الى تحديد الخمسة فيحال ذلك كلّه
الى الآحاد وح يكون مفهوم قولك العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم قولك من ثلثة وسبعة ومن ثمانية
واثنين اذا كنت تلحظ الآحاد واما اذا لاحظت صورة الخمسة وغيرها كان كل ذلك عتبارا غير الآخر وليس
للذات الواحدة حقائق مختلفة وكلهذا قال الفيلسوف المتقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هو
ستة مرّة واحدة فكل عتبار العدد من حيث آحاده ما يصعب على التخييل فصيّر الى الرسوم انتهى كلامه
ملخصا وقال ايضا فى التعليقات العدد كثرة مركبة من وحدات والوحدة ما به يصير الواحد واحدا والوحدة
ليست عددا بل علة العدد اذ هى علة الكثرة التى هى العدد فانه لولا تركب الوحدات لما وجد العدد
انتهى وفى المقام تفصيل قد فرغنا عنه فى مصباح الدجى فى لواء الهدى فليطلب منه وراجعان الاحتمالات
فى تركب العدد من الوحدات اربعة الاول ان يكون عبارة عن الواحدات مع الهيأة الوحدانية اى مجموعهما
والثانى ان يكون عبارة عن الوحدات من حيث كونها معروضة لها بان تكون الحيثية داخلة فى العنوان
دون المعنون والثالث ان يكون عبارة عن الوحدات الكثيرة من دون عروض الجزء الصورى ودخوله
والرابع ان يكون عبارة عن كل وحدة وحدة والاخيران باطلان لاستلزامهما ان لا يكون العدد حقيقة
محصلة قابلة لاجراء احكام خاصة تخص مرتبة مرتبة اما على الرابع فظاهر واما على الثالث فلانه لما لم يعتبر الجزء
الصورى لا دخولا وعروضا فات مناط التوحد فلا يحصل التحصل ولما بطل الاخيران تعين الاولان واختلفوا
فى ان ايهما المختار فمنهم من اختار الاول ومنهم من اختار الثانى وكل دلائل مبسوطة فى موضعه قد اوردنا هنا
منها مع ما له وما عليه فى مصباح الدجى فاذا انتقشت هذه الكلمة على صحيفة خاطرك فاستمع ان قوله وما اشتهر آخرا
دفع دخل مقدر تقريره الداخل انه قد اشتهر بين الخواص والعوام والمتشرعين الاعلام ان الكثرة تنقسم الى الكم
المنفصل والعدد على تقدير نفى الجزء الصورى فان الكم المنفصل ح محض الواحدات ولهذا قال

وحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية والكثرة وحدات محضة كما سنحققه ان شاء الله تعالى

المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بعد ما حقق عدم تركب العدد من الاعداد وتركبه من الوحدات هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته واما اذا كان محض الوحدات فلا تصور فلك انتهى وقال ايضا في حواشي شرح التجريد بهذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلان الوضع محض الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد انتهى قال بعض الصناعة في الهيأة الشفاء العجيب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او آحاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس وحقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم كثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسم للمؤلف من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من اشياء اخر غير الوحدات من الناس والدواب فيقال كما ان هذه الاشياء ليست وحدات كذلك هي ايضا ليست بكثرة انتهى فعرف من هذه النصوص ان الكثرة عين العدد والكم المنفصل وهو من اقسام العرض فتكون الكثرة ايضا من اقسامه ومندرجة تحته وجزئيا من جزئياته فيجب ان لا يبحث عنها في هذا الفن مع انها من الامور العامة يبحث عنها فيه نعم لو كان الجزء الصوري داخلا في الكم المنفصل ما يلزم قدح فان الكثرة لا تكون عين الكم المنفصل حتى لا يبحث عنها بل الكم المنفصل هي الكثرة مع زيادة الهيأة فهذا المجموع يكون من جزئيات الكم واقسامه فنفس الكثرة من الامور العامة المبحوثة عنها وتحرير الدفع المشار اليه بقوله ليس بشيء الخ ان الكم المنفصل على تقدير عدم كون الهيأة جزء ليس وحدات محضة كما زعمه المورد بل هو وحدات معروضة للهيأة والكثرة هي الوحدات بدونها فلا تكون نفس الكم ولا يلزم دخولها تحت العرض وبالجملة فممن لم يقل بجزئية الجزء الصوري ونفاه ليس غرضه نفيه مطلقا حتى يكون العدد عنده عبارة عن محض الوحدات كما فهمه الدواني فقال ما قال كيف والعدد حقيقة وصدانية محصلة ولا تتصور ذلك بدون اعتبار الهيأة بل غرضه نفيه على سبيل الجزئية مع اعتباره على سبيل العروض فالفرق بين الوحدات المحضة والكم المنفصل عنده ايضا حاصل غاية الامر انه عنده بالاعتبار وعند القائلين بالجزئية بالحقيقة وأورد عليه بان الكم المطلق جنس لما تحته من الانواع كالمتصل والمنفصل والجنس يصدق على انواعه

فی مرتبۃ نفسہما مع قطع النظر عن الامور الخارجۃ عنہما والکثرۃ وان لم تتحد مع المنفصل من جہۃ العروض لکنہا
متحدۃ معہ فی مرتبۃ ذاتہا فان حقیقۃ العدد عند لفاۃ الجزء المصوری لیست الا الوحدات وان اعتبر کونہا
معروضۃ للہیاۃ وہو امر خارج فالاشکال باق بعد وا جاب عنہ بعض الاعلام بان المقصود للمحشی ہہنا بیان
دفع ما اشتہر من کون الکثرۃ عین الکم علی تقدیر نفی الجزء المصوری بان الفرق بینہما علی ہذا التقدیر ایضا
باق ایبان ان الفرق بینہما لیس الا بہذا الاعتبار واللحاظ فقط لیلزم اتحادہما بجواز ان یکون الفرق بینہما
بحسب الماہیۃ کما قال المحشی ان العدد حقیقۃ محصلۃ ولہا لوازم مختصۃ والوحدات المحضۃ لیست
کذلک اقول لا یخفی علیک ما فیہ فانہ لیس غرضہ مجرد بقاء الفرق بین الکم المنفصل والکثرۃ علی تقدیر نفی
الجزء المصوری لعدم تعلق القصد بہ انما غرضہ دفع الاشکال بلزوم دخول الکثرۃ تحت الکم بابداء ہذا الفرق
ولم یدع الی الآن وکلامہ نص فی ان الفرق بینہما علی ذلک التقدیر لیس الا بالاعتبار وہو مصرح فی کلام
الجمہور ایضا فتجویز ان یکون الفرق بینہما بحسب الماہیۃ علی ذلک التقدیر لیس کما ینبغی والحق ان عدہم
المنفصل نوعا من الکم مع تصریحہم بان المنفصل لیس الا العدد فی غایۃ الصعوبۃ والاشکال کما اوردہ
بحر العلوم وادعی تفردہ بہ حیث قال فی ابطال کمیۃ العدد وبیان شافہ ہو انہ لو کان العدد کما فعلہ
فصل لان ما لا فصل لہ لا جنس لہ فلہ حد مولف من جنس وفصل والوحدات ایضا کافیۃ فی تقویم مجموع
الوحدات حد آخر مرکب من الاجزاء الخارجیۃ الغیر المحمولۃ فہذان الحدان امامتحدان بالذات فذا لا یصح
لان الوحدات ان کانت بحذاء الجنس فاین الجزء المحاذی للفصل وان کانت بازاء الفصل فاین المحاذی
للجنس وامامتغایران بالذات فلحقیقۃ واحدۃ حدان حقیقیان انتہی لان لقائل ان یقول لا نسلم ان الوحدات
بمجردہا کافیۃ فی تقویم بل الوجدات من حیث کونہا معروضۃ للہیاۃ بل لان الوحدۃ امالکیف او امر
سلبی لیس بجوہر ولا عرض علی اختلاف القولین فمجموع الوحدات اما مجموع الکیفیات فلا یکون
کما لا یخفی مرکب مقولۃ من اجزاء متدرجۃ تحت مقولۃ اخری واما مجموع السلبیات فلا یصیر کما انہا
ضرورۃ ان الکم حقیقۃ ثبوتیۃ محصلۃ ومجموع السلبیات سلبی وایضا الوحدات علی ہذا التقدیر تکون
عددا وکما حیث عرض الہیاۃ الوحدانیۃ فتلزم المجعولیۃ الذاتیۃ والاشکال غیر ساقط علی تقدیر جزئیۃ

وبهذا يندفع ان هذا التعريف يصدق على الكم المطلق اى الكم المتصل او المنفصل والكيف فانها تتحقق

الهيأة الوحدانية ايضا فان تلك الهيأة لا تكون الا كيفا او خارجا عن الجوهر والعرض فكيف يكون مجموع الوحدات وتلك الهيأة واختلفوا في الكم وقال القاضي الكوفامو الحق انهم عدوا المنفصل من الكم مسامحة والبحث عن العدد في الاعراض على سبيل المبدأية لقليل من المسائل لا على انه من المقاصد لا يوجب خروج الكم ولا يلزم من عد المنفصل من الكم مسامحة عد الكثرة منه ايضا مسامحة كما لا يلزم من عد الصوت العلمية من الكيف مسامحة والعلوم ايضا منه انتهى اقول وبهذا اندفع ما ذكرتم من الامور العامة لابد لها ان تكون مجهولات للاقسام الثلثة او ما ذكرتم ان الامور العامة لا تكون موضوعات لها وان كان احدهما مستلزما للآخر في هذا المقام اما تقرير الورود فهو ان تعريف الامر العام بما لا يختص بقسم من اقسام الوجود بل يشمل الاقسام الثلثة او الاثنين منها غير مطرد لصدقه على الكم المطلق لوجوده في الجوهر والعرض بل في الواجب ايضا على تقدير كون الواحد عدديا العروض الوحدة له وعلى الكم المتصل لتحققه في الجوهر كالسطح العارض للجسم في العرض كالخط العارض للسطح والنقطة العارضة للسطح وعلى الكم المنفصل للعروض العدد للاعراض والجواهر وعلى الكيف لتحققه في الجوهر كالسواد العارض للجسم والعرض كالسرعة العارضة للحركة وعلى العلم والقدرة وغيرهما من الحيوة والسمع والبصر والارادة والكلام لتحقق هذه الصفات السبعة في الواجب والجواهر المجردة بل في المادية ايضا وان لم تتحقق في العرض فهذه الاشياء داخلة في الامور العامة بمقتضى هذا التعريف مع انه لا يبحث عنها في هذا الفن واما الجواب عنه فمن وجوه بعضها مختص ببعضها وبعضها شامل لها منها وهو المختص بالكم المتصل انه ليس شاملا للجوهر والعرض لان قيام العرض بالعرض ممنوع فان قيام الصفة بالموصوف معنا تبعية تحيز الصفة لتحيز الموصوف وهذا لا يصور الا في المتحيز بالذات والعرض ليس متحيزا بالذات فلا يقوم به غيره وايضا العرض المتقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل والا فجميع تلك الاعراض المتسلسلة لا في محل وان انتهت الى الجوهر فالكل قائم به فهذان الوجهان وغيرهما دليل على امتناع قيام العرض بالعرض فثبت ان الكم المتصل مختص بالجوهر ولا يوجد في العرض فلا يصدق عليه التعريف

الجوهر والعرض على العلم والقدرة وسائر الصفات السبعة فانها توجد فى الواجب والخلق

المذكور وفيه ان قيام العرض بالعرض وان ذهب جمهور المتكلمين الى امتناعه لكن المحققين منهم وجمهور الحكماء على جوازه والدلائل التى اوردوها لامتناعه كلها مخدوشة كما ذكره المحققون التفتازانى فى شرح المقاصد وشرح المقاصد فالوجه الاول مخدوش بانا لانسلم ان القيام هو التحيز تبعا لبعض المتاخرين كما حققه الامام الرازى فى المباحث المشرقية والثانى مخدوش بانه لا بعد فى قيام العرض بالعرض هكذا الى ان ينتهى بالعرض القائم بالجوهر ومنها وهو المختص بالصفات انه ليس ههنا امر مشترك بين الجوهر والواجب لكون صفات الواجب عين ذاته تعالى وصفات الجوهر زائدة عليها فهى متغايرة فى مابينها والاشتراك حين التغاير فلا اشكال نعم العلم عند من قال انه بحصول الصور للواجب تعالى ايضا يكون مشتركا بين الواجب والجوهر المجردة لكنه مذهب مرجوح والحق بالاختيار والمتاخرون من ان علمه تعالى بذاته وبغيره عين ذاته وفيه ان الحكماء وان قالوا بعينية الصفات لكنهم لم يريدوا بها عينية مفهوماتها الانتزاعية بل فى مصاديقها والاشكال انما هو بالمفاهيم فهى مشتركة بين الواجب والجوهر زائدة عليها اتفاقا فيرد الاشكال قطعا قال نظام الافاضل فى حواشيه على الحواشى القديمة العينية ليس سبيلها ان يقال مفهوم الوجود المصدرى مثلا عين حقيقته وكذلك الوجوب الانتزاعى وكيف يستقيم ذو تحصيل لان تكون المفهومات العقلية الانتزاعية نفس ذات من هو ذات الذوات وحقيقة الحقائق بل سبيل تحصيلها ان واجب الوجود موجود بنفس ذاته لا بعلة ومصداق حمل الموجود والواجب عليه بسنخ حقيقة المتقررة الموجودة بذاتها من غير ان يعتبر تحيث ذاته بحيثية ما كما يقال مفهوم الانسان او الانسانية عين ذات الانسان انتهى على ان المتكلمين قائلون بزيادة صفات الواجب تعالى عليه فالعلم مثلا عندهم اضافة او صفة ذات اضافة وهى صفة مشتركة بين الواجب والجوهر وكذا غيره من الصفات الحقيقية فيجب عليهم التفصى عنه قطعا ومنها ما اشار اليه المحشى بقوله وبهذا يندفع الخ تحريره ان المعتبر فى الامر العام ان يكون من محمولات الاقسام الثلثة واحوالها لا ان يكون منه جا تحتها ومن جزئياتها فما كان مندرجا تحتها او تحت واحد منها لا يكون من الامور العامة وموارد النقض

المذکورة من ہذا القبیل فان الکم المطلق مقولة بین المقولات مندرجة تحت العرض وکذا الکیف والکم المتصل والمنفصل نوعان مندرجان تحت مقولة الکم والصفات السبعة مندرجة تحت الکیف فان کلا من العلم والقدرة والارادة ونحوہا کیفیة من الکیفیات النفسانیة الا تری انہم قسموا العرض الی المقولات ومقولة الکیف الی الکیفیة النفسانیة وغیرہا والکیفیة النفسانیة الی الحیوة والعلم والقدرة والارادة وعرفوا کلا واحد منہا واوردوا النقوض فی بعضہا بخروج القدیم وفی بعضہا بخروج الحادث وبینوا احکاما مختلفة ومشترکة کما لا یخفی علی من طالع المباحث المشرقیة وشرح للمواقف وشرح حکمة العین وغیرہا فعلم ان العلم واخواتہ من مقولة الکیف فظاہر ان السمع والبصر والکلام المشترکة کذلک فاورد علی ہذا الجواب بوجوہ احدہا ان ادخال الصفات السبعة تحت العرض خلاف مذہب المتکلمین فانہم عرفوا العرض بالموجود التابع فی تحیزہ الی غیرہ وقالوا لا یصدق ہذا التعریف علی صفات الواجب لبراءة الواجب عن التحیز فہی لیست بجواہر ولا اعراض اجیب عنہ بان العرض عبارة عن الموجود فی الموضوع وہو صادق علی الصفات ایضا واما المعنی الذی ذکروہ فہو اصطلاح حادث مخصوص باعراض الاجسام وثانیہا ان العلم المطلق الشامل للواجب والجوہر الذی ہو مورد النقض لا یثبت کونہ من مقولة الکیف والا صار علم الواجب ایضا من تلک المقولة مع انہ عین ذاتہ تعالی علی التحقیق والذی یثبت عرضیتہ وکونہ من مقولة الکیف ہو العلم الحصولی المختص بالجواہر واجیب عنہ بان المتبادر من قول المحشی لانہا موضوعات لہا السلب الکلی یعنی ان لا یکون فرد منہا داخلا تحت الثلثة او الاثنین ولا شک ان العلم المطلق وان لم یکن داخلا تحت العرض لکن بعض افرادہ کالعلم الحصولی مثلا داخل تحتہ وصدق الایجاب الجزئی یستلزم بطلان السلب الکلی وان اختلج فی قلبک انہ علی ہذا یخرج کثیر من الامور العامة کالعلة والمعلول فان بعض افرادہما داخل تحت الجوہر وبعضہا تحت العرض فقد رجہ بان المراد بالافراد ہی التی تکون الامور العامة ذاتیة لہا فحصل التعریف ان الامر العام ما لا یکون فردہ من افرادہ التی یکون ہو ذاتیا بالنسبة الیہا داخلا تحت الاقسام الثلثة والداخل تحت الجوہر والعرض من افراد العلة والمعلول ما یکون معروضا لہا لا ما یکون کل منہما ذاتیا بالنسبة الیہ کحیوانیة زید ومعلولیة عمرو مثلا فان وسوسک جنبک الوہم

ان الافراد الحصصیة للعلم وکذا سائر الصفات ایضا لاتکون داخلة تحت واحد من الثلثة فالاشکال بحاله
فاندفعه بان الامور العامة انما تتصور ذاتیتها بالقیاس الی الافراد الحصصیة فقط وهی لیست بداخلة تحت
واحد من الثلثة والعلم المطلق تتصور ذاتیتها بالقیاس الی الافراد الحقیقیة کالتصور والتصدیق
ایضا فانهما نوعان ومطلق الادراک جنس لهما والمقصود من التعریف ان لایکون فرد من افرادها حقیقیة
کانت او حصصیة داخلا تحت واحد من الثلثة فیندفع الاشکال بهذا القدر کذا قیل ولا یخفی علیک
مافیه اما اولا فلان الالتزام مثل هذه التقییدات لایلیق بالتعاریف فانه یحتاج الی مزید تامل والمعتبر
فی التعریف المتبادر وامّا ثانیا فبان الکلام فی العلم المطلق الشامل للواجب والجوهر ولم یثبت فی کلامهم
دعوی جنسیته لافراده النوعیة والشخصیة المندرجة تحته بل ذلک فی العلم الحصولی بالقیاس الی التصور
والتصدیق فالحق ان یقال ان کان الاشکال بالعلم المشترک بین الجوهر والواجب علی تقدیر کون علم
الواجب ایضا عبارة عن حصول الصورة کما هو مذهب ابن سینا وشیعته کما هو ظاهر اکثر تصانیفه
وان کان بعض عبارات تحقیقاته یابی عنه فجوابه ماذکره المحشی فان العلم المطلق علی هذا التقدیر یکون
مندرجا تحت مقولة الکیف فلا یکون من الامور العامة وان کان الاشکال بالمطلق علی تقدیر کون
علم الواجب عین ذاته تعالی فلا ورود له الا بالعلم المصدری فان علم الواجب علی تقدیر کونه عین ذاته مباین
فی الحقیقة لعلم الجوهر فلا شئ مشترک بینهما حتی یرد به الاشکال الا العلم المصدری الذی هو عبارة عن مجرد
الانکشاف والتمییز ولا یمکن دفعه بجواب المحشی فانه لایظهر فرق بین الامور العامة کالعلة والمعلول مثلا و
بین العلم المطلق فان کل واحد منهما ذاتی لافراده الحصصیة عرضی لافراده الحقیقیة فما الفارق بینهما بل الظاهر
ان العلم المطلق المشترک بالمعنی المذکور ایضا امر عام وانما لم یحث عنه فی هذا الفن لانه لم یوجد له عوارض
مشترکة قابلة للبحث عنها ههنا بل بعد التفحص وجدت العوارض المختصة بعلم الواجب فیبحث عنها فی
فن الواجب وعوارض مختصة بعلم الجوهر فیبحث عنها فی فن الجوهر وثالثها ان الاشکال بالصفات السبعة
انما یرد علی مذهب المتکلمین فان الحکماء قالوا بعینیتها فلا اشتراک عندهم انما الاشتراک علی رای المتکلمین
وجواب المحشی لایتمشی علی رایهم فان اکثرهم عرفوا الجوهر بالحادث المتحیز بالذات والعرض بالحادث المتحیز بالعرض

وقالوا الجوهر والعرض كلاهما من اقسام الحادث وفرعوا عليه ان الواجب تعالى وصفاته القديمة خارجة عنهما فهى ليست بجواهر ولا باعراض لا لاعتبار التحيز فى تعريفهما فقط بل لكونهما من اقسام الحادث كما هو مصرح فى شرح العقائد وحواشيه وصرح فى شرح المواقف فى بحث الكيفيات النفسانية اى الحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها بان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة فى جنس الكيف والا فى الاعراض فكيف يصح القول بان الصفات السبعة مندرجة تحت الكيف وليست من الامور العامة واما مفاهيم الصفات الاضافية فالاعراض وان كان ورودها على مذهب الحكماء ايضا كما مرت الاشارة اليه لكنها ليست مندرجة تحت الكيف اتفاقا ولا يظهر الفرق بينها وبين الامور العامة فى ان كل واحد منها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات ومندرجة تحت العرض والقول بانها اضافية والاضافيات ليست بجواهر ولا اعراض مردود بما مر تحقيقه وذكر ابعاضها ان الكم المنفصل عده من انواع الكم قسامح كما اشير اليه سابقا وهو ليس مندرج تحت مقولة واجيب عنه بان الكلام ههنا لازم لهم بما جعلهم صرحوا بتقسيم الكم الى المنفصل والمتصل والتسامح انما هو سائغ عزيز ومنها ما ذكره المحشى فى حاشيته الحاشية المتعلقة على قوله وههنا يندفع الخ بقوله قلت يجاب بان الامر الاعم يجب ان يتحقق فى كل فرد من الثلثة او الاثنين وهذه الامور ليست كذلك وستعرف ان هذا الجواب ليس بصواب انتهت واشار بقوله وستعرف الخ الى ما سيذكر من قوله فان الامور العامة لا يجب ان تحقق فى جميع افراد الثلثة والاثنين والا خرج الامكان الخ وستعرف ان ما ذكره هناك كله ليس بصواب واصل هذا الجواب للصدر الشيرازى اورده فى حواشى شرح التجريد وحاصله انه لا بد فى الامر العام ان تحقق فى كل فرد من افراد الثلثة اى الواجب والجوهر والعرض او الاثنين منها وهذه الامور اى الكم المطلق والمتصل والمنفصل والكيف والصفات السبعة ليست كذلك فانها وان كانت متحققة فى اثنين منها الا انها لا تتحقق فى كل فرد من افرادهما فان من الاعراض ما ليس بكم ومنها ما ليس بكيف ومن الجواهر ما لا تتحقق فيه الصفات السبعة فلا يتوجه الاشكال بها وتعقبه المحقق الدوانى فى حواشيه بانه على هذا يلزم خروج الكثرة فانها لا توجد فى الجوهر المجرد الواحد وخروج

العلة الصوریة والمادیة وغیرهما فانها لا توجد فی کل فرد مع انهم جعلوها من الامور العامة وبحثوا عنها بحثا مطولا
عریضا ثم دفعه الصدر المذکور بانا لا نسلم ان الکثرة لا یوجد فی الجوهر الواحد المجرد فان الکثرة المبحوث
عنها فی الامور العامة هی الکثرة المنقسمة الی الکثرة بالموضوع والی الکثرة بالمحمول وغیرهما وبعض تلک
الاقسام وهو الکثرة بالمحمول یوجد فی الجوهر الواحد المذکور ایضا فیکون المقسم موجودا فیه لا محالة
واما العلة المادیة والصوریة فلیستا من الامور العامة وان کانت العلة منهما ومن البین انه لا یلزم
کون انواع الامور العامة ایضا امورا عامة ولا یرتاب کونهما موضوعین لبعض مسائل هذا الفن فانکار
یجوز ان یجعل نوع موضوع العلم موضوع بعض المسائل کذلک یجوز ان یجعل نوع قسم منه موضوعا لبعض
مسائل الفن ولذلک یبحث فی هذا الفن عن انواعها کالوجوب الذاتی ونحوه ثم توجه المحقق الرفعه
بانه لا یخفی ان الکثرة بالمحمول او بالموضوع راجع الی کثرة المحمول او الموضوع بالعدد ولیست هذه الکثرة فی
الجوهر المجرد بالحقیقة بل الکثرة بالحقیقة انما هو فی المحمول وینسب الیه بالعرض فان الجوهر المجرد لا یستکثر
فی نفسه بسبب کثرة المحمول بل انما یتکثر محموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المحققین فی
رسالة له فی العلم والمعتبر فی الامور العامة الاشتراک بالحقیقة لا الاشتراک بالعرض ثم عاد الصدر فی جدیدته
قائلا ان ههنا امران کثرة بالعدد وکثرة محمول الشیء بالعدد والاولی صفة للمحمول والثانیة للموضوع فی
قولک الجوهر المجرد کثیر محموله کما ان الحسن صفة لغلام زید فی قولک حسن غلام زید والحاصل
والکثرة المبحوث عنها فی فن الامور العامة اعم من القسمین بدلیل تقسیمها الیهما فان اراد بالکثرة التی
حصرها فی المحمول بالحقیقة الکثرة بالعدد فهو مسلم لکن لا یلزم منه ان تکون الکثرة المبحوث عنها مسلوبة عن
الموضوع وان اراد اعم منه فهو ممنوع ثم توجه المحقق لدفعه فی جدیدته قائلا کما ان کثرة المحمول صفة للشیء
بالحقیقة کذلک تکثر المحمول صفة للشیء فیکون الکم من الامور العامة بل نقول لو التفت الی مثل ذلک
الجوهری مثله فی الامور الخاصة فان التحیز مثلا وان کان صفة للجسم لکن تحیز الجسم صفة
للعرض بالعرض فی قولک السواد متحیز فی الجسم الذی هو موضوع والوجوب الذاتی وان کان مبدأ
بالمبدأ تعالی لکن وجوب المبدأ صفة لجمیع الموجودات ولجمیع الموصوفات اذا قیدت بکونها بالعرض

فهی وصف للموصوف بالذات فالحرکة بالعرض مثلا صفة للجالس فی السفینة بالحقیقة فاذکروه
فی تقسیم الکثرة من قبیل التقسیم الی ما بالذات وما بالعرض والمقسم هو الکثرة لا الکثرة التی هی اعم
مما بالذات ومما بالعرض انتهی اقول الانصاف فی هذا المقام ان یقال الحق فی الایراد بالعلة
الصوریة والمادیة الی الصدر ولذا لما تنبه علیه المحقق سکت عن الرد علیه والحق فی الایراد
بالکثرة الی المحقق کما لا یخفی علی من تامل وعلله نظام الافاضل فی حواشی القدیمة بان کثرة محمول
الشئ بالعدد وان کان صفة للموضوع حقیقة لکن ذلک المعنی لیس نحوا من الکثرة بل صفة اخری
للموضوع غیر الکثرة کما ان الابیض موجود بوجود الانسان بالعرض ومتصف بانه شئ یوصف
موضوعه وهو الانسان بالوجود بالذات وذلک لیس نحوا من الوجود حتی یکون هناک وجودان فالحرکة
بالعرض مثلا وان کانت صفة للجالس لکنها لیست نحوا من الحرکة حقیقة بل هی صفة اخری
غیر الحرکة وهی کون الشئ بحیث یتحرک ما یقارنه وهذه دقیقة تحقیقیة قد حققها محقق الصناعة
فی بعض تصانیفه وقل من تنبه علیها غیره فتذکر انه لیس فی الجوهر المجرد الا الکثرة بالعرض وهی
لیست بکثرة فی الحقیقة بل صفة اخری وهی کون الجوهر المجرد بحیث یتکثر محموله والمبحوث
عنه فی هذا الفن هو الکثرة لا صفة اخری وفیه کلام ستطلع علیه وامّا تقسیمهم الکثرة الی الکثرة
بالمحمول ونحوها فبالتسامح لاشتباه وقوع مثله غیر بعید عنهم فانهم تسامحوا فی امثاله کثیرا کما
لا یخفی علی من تامل فی عباراتهم ومنها ما یذکره المحشی بقوله وربما یجاب عنه الخ ومنها ما یذکره
بقوله واعلم انه وستعرف ما لها وما علیها ومنها ما اورده الفاضل اللاری من ان المراد بما فی
التعریف انما هو الامر الاعتباری حتی لا یدخل فی الکم والصفات الاربع ونحوها فانها امور حقیقیة
موجودة فی الخارج وفیه ما فیه فان مقولات الصفات الاضافیة والکیف وامثالها اعتباریة
فلا یدفع النقض بها علی ان التعریف علی فرض کونه مما لا بد ان یکون لمن هو مبتدی لا یحتاج
الی برهان ولیس کذلک فافهم انتهوا اعتباریة الامور العامة بالبرهان وجعله من مباحث
الفن فاعلم ان مراد المعرف لیس ذلک قوله وسائر الصفات الاربع السابقة مستعمل ههنا

وربما یجاب عنہ بان کونہا من الالفاظ العامۃ لا یقتضی ان یبحث عنہا بجواز ان لا یتعلق الغرض

بمعنی الباقی وقد یستعمل بمعنی الجمیع ایضا قال النووی فی تہذیب الاسماء واللغات قولہ فی اول الوسیط الطہورۃ مخصوصۃ بالماء من سائر المائعات قد انکرہ الشیخ تقی الدین فقال فی کلامہ ہذا استعمال سائر بمعنی الجمیع وذلک مردود عند اہل اللغۃ معدود فی غلط العامۃ واشباہہم من الخاصۃ قال ابو المنصور الازہری فی تہذیب اللغۃ اہل اللغۃ اجمعوا علی ان معنی سائر الباقی ولا التفات الی قول الجوہری سائر الناس جمیعہم فانہ ممن لا یقبل ما یتفرد بہ وقد حکم علیہ بالغلط فی ہذا من وجہین احدہما فی تفسیرہ بالجمیع وثانیہما ما ذکرہ فی فصل یسیر وحقہ ان یذکر فی فصل سارلانہ من السور بالہمزۃ وہو بقیۃ الشراب وغیرہ وقد استعمل صاحب الوسیط الامام الغزالی سائر بمعنی الجمیع کثیرۃ فی الوسیط وہی لغۃ صحیحۃ ذکرہا غیر الجوہری ولم ینفرد ہو بہا بل وافقہ علیہ الامام ابو منصور الجوالیقی فی اول کتابہ شرح ادب الکاتب ان سائر بمعنی الجمیع واستشہد علی ذلک واذا اتفق ہذان الامامان علی شیء فہو لغۃ وقال ابن درید سائر الشیء یقع علی معظمہ وجلہ ولا یستغرقہ وانکر ابو علی ان یکون سائر بمعنی الباقی من السور بمعنی البقیۃ لانہا تقتضی الاقل والسائر الاکثر وقال ابن ولاد سائر یوافق بقیۃ فی بعض ما اخذت من المال بعضہ وترکت سائرہ لان المتروک بمنزلۃ البقیۃ ویفارقہا من حیث ان السائر لما اکثر والبقیۃ لما قل ولہذا تقول اخذت من الکتاب بقیتہ وترکت سائرہ ولا تقول ترکت بقیتہ وحوالہ الصحیح ان السائر بمعنی الباقی قل او کثر لاشاہد لہ انتہی کلام النووی وفی شرح المواہب للزرقانی الاکثر استعمالہ بمعنی الباقی مطلقا او الباقی القلیل وقال الازہری ان سائر بمعنی الباقی قل او کثر واستعمالہ بمعنی الجمیع ذہب الیہ الجوہری والجوالیقی وجماعۃ وخطأہم فیہ ابن قتیبۃ والحریری فی الدرۃ لکن انتصر للجوہری جماعۃ بانہ سمع من الفصحاء استعمالہ بمعنی الجمیع کقولہ

الزم العالمون جبک طرا ۔ فہو فرض فی سائر الادیان ۔ واستقاقہ عندہم من السیر لا من السور بمعنی البقیۃ انتہی کلامہ قولہ وربما یجاب عنہ الخ قال فی الحاشیۃ المحبیب المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمۃ علی شرح التجرید موافقا لما ذکرہ المحقق التفتازانی فی شرح المقاصد انتہت وعبارۃ الدوانی ہکذا

یمکن الجواب بان کون ہذہ الاشیاء من الامور العامۃ لا یوجب ان یبحث عنہا فی ہذا القسم اذ ربما یتعلق غرض معتد بہ بالبحث عنہ علی وجہ العموم بل بالبحث عن انواعہا فقط نعم انما یلزم لہ لو بحث عنہا علی ہذا الوجہ لبحث فی ہذا القسم ویؤیدہ ان المعلوم والمخبر عنہ والمعبر عنہ ونظائرہا داخلۃ فی اقتباسیر الامور العامۃ مع انہ لا یبحث عنہا اصلا لکن فی عدم تعلق الغرض العلمی المعتد بہ بالبحث عن الصفات السبعۃ علی وجہ العموم نظر فان قیل قد بحث عن الکم المطلق فی قسم الاعراض اجیب بالمنع والتزام ان ذکرہا یتفق من احوالہ ہناک علی سبیل المبدئیۃ لا من حیث انہا مسائل غایۃ ما فی الباب ان یکون المصنف ترک ہذہ المسائل فی قسم الامور العامۃ کسائر المسائل المترکۃ ثم ذکرہا علی وجہ المبدئیۃ فی قسم آخر کسائر المبادی لا حجر فیہا ولا مخالفۃ للاستحسان واعلم انما یذکرہا فی الامور العامۃ لیحیل فی قسم الاعراض علیہا بناء علی انہا مبادٍ مخصوصۃ لقلیل من المسائل فالحوالۃ علیہا فی ہذا البعض مع طول الفصل یوجب الانتشار فان قیل ہو لا یختص بقسم من الموجودات فلیس احوالہ مبادٍ مخصوصۃ بالبعض قلنا لہ وان کان کذلک لکن معظم الحاجۃ الی احوالہ یقع بحث الکثرۃ فلا یبقی کثیر الاعتداد بہا من ہذہ الحیثیۃ بل انما یبقی الاحتیاج المولد الیہا فی مباحث نوعیہ فلذلک لم یلتفت الی ذکرہا فی مسائل الامور العامۃ بل اوردہا علی سبیل المبدئیۃ فی قسم الاعراض وفیہ تکلف انتہت عبارتہ بکلماتہ والحاصل علینا ان نشرحہا قولا قولا مع ذکر المبادی والمآخذ علیہا لیتضح المرام ویرتفع الستر عن وجہ المقام فقولہ یمکن الجواب یعنی عن اصل الاعتراض بعدم صحۃ تعریف الامور العامۃ بالامور المذکورۃ وکان مبناہ علی امرین احدہما ان الامور المذکورۃ یصدق التعریف علیہا وثانیہما انہا لیست من مراد المعرف اما الاول فلانہا توجد فی الواجب والجوہر والعرض واما الثانی فلانہا لو کانت من الامور العامۃ یبحث عنہا فی باب الامور العامۃ وہو لیس فلیس وقد ذہب ہذا الجواب علی منع الامر الثانی المبین بالمقدمۃ المزبورۃ وحاصلہ ان ہذہ الامور المذکورۃ داخلۃ فی الامور العامۃ یصدق التعریف علیہا وقولکم لو کانت منہا لوجب ان یبحث عنہا فی ہذا القسم ممنوع فانا لا نسلم استلزام کون ہذہ الاشیاء من الامور العامۃ وجوب البحث عنہا فی عن الامور العامۃ اذ ربما تعلق غرض علمی معتد بہ بالبحث عن ہذہ الاشیاء علی وجہ العموم ولذلک تفطنت من ہہنا ان ہذا الجواب بالمنع وقولہ اذ ربما آہ سند لہ ذکرہ متبرعا ویرد علیہ من وجہین

احدهما ما اشار الیه الصدر المعاصر له فی جدیدته بان غرض مصنف التجرید من وضع المقصد الاول فی الکتاب معرفة احوال الامور العامة فالامر العام حقیق بان یذکر فی المقصد المذکور ولا یتوقف ذکره فیه علی غرض آخر یتعلق بذکره هناک واثبات ان ذکر کل مسألة فی بابها محتاج الی ان یتعلق بغرض علمی آخر سوی غرض معرفتها خرط للقتاد وتوجیها المحقق الدوانی فی جدیدته قائلا انه انما یرد علی ما فهمه هو لا علی ما هو الجواب اذ لیس فیه الا انه قد یترک بعض المسائل فی بابه لاجل عدم الاهتمام به بناء علی انه لا یفوت بترکه غرض علمی فی زعم التارک لا شک انه لا یجب ان یذکر فی کل باب جمیع مسائله الا لم تختلف الکتب بحسب کمیة المسائل المذکورة فیها وکیف یتوهم ذلک والمسائل تتزاید بتلاحق الافکار ثم من البین ان کل واحد من المصنفین انما یختار ذکر بعض المسائل وترک بعضها بحسب مزید اهتمامه وعنایته بالمذکور دون المترک بناء علی ما یراه من قلة النفع وکثرته اذ لا ریب ان احد ان بعض المسائل اهم واشرف من بعض فیذکر کل واحد منهم ما هو اهم عنده فالعمدة فی الجواب هو عدم وجوب ذکر جمیع المسائل فی کل باب ما ذکر من عدم تعلق الغرض العلمی المعتد به بالمترکات تتبع عیبان النکتة فی ترکها وانما ذکرنا ذلک لئلا یطلب ترک تلک المباحث فی جمیع کتب القوم ومثل ذلک یهجم الاذهان الثاقبة بالفحص عن وجهه والنکتة فیه فیبعد عند اللبیب السلیم احالته الی غرض المنتهی والارادة مع اختلاف الطبائع والدواعی انتهی کلامه واقول بهذا لا یجب ایراد جمیع مسائل الفن فیه لکن اتفاق السلف والخلف علی امر لا یستحسن توجیهه بان المصنفین فی هذا الفن لم یذکر احد منهم قدیما وحدیثا الامور المذکورة فی فن الامور العامة ولو فتشت کتابا کتابا من کتب هذا الفن لوجدت کلها خالیة عن ایراد ها وهذا مما لا یستبعد عنهم مع کونها داخلة فی الامور العامة نعم لا یستنکر ذکر بعض مسائل الفن فی فن آخر لبعض المناسبات کما ان رئیس الصناعة اورد کثیرا من مسائل الالهی فی الطبیعی کمسألة اثبات الدهر والسرمد ومسألة اثبات الهیولی والصورة وغیرهما لکن الاجماع الفعلی علیه لشیء لعدم دخولها فی فنها کما لا یخفی وثانیهما ما اورده حسن العلماء فی حواشیه المتعلقة بالقدیمة بقوله فی منع الملازمة اللزومیة تامل فان الامر العام لا یستعمل ههنا فی معناه اللغوی فانه لو کان کذلک لم یکن منقولا فی الاصطلاح الی ما هو اخص منه لصدق علی الاحوال المختصة بقسم قسم ولیس کذلک واذا کان منقولا فانما یکون منقولا

ما یتعلق به غرض علمی فی نظر هذا الفن اذ الظاهر انه نقل لفظ فی عرف فانما ینقل الی معنی یحتاج فی ذلک العرف الی علامة وتعلق غرض غرضهم لا الی ما هو اعم او اخص فظهر ان الامر العام منقول الی ما یختص بقسم واحد من الاقسام الثلثة وتعلق به غرض فی نظر هذا الفن ولما علم بالاستقراء انه لا یبحث عن تلک الامور فی کتاب من کتب هذا الفن علم انه لا تعلق لغرضهم بالبحث عنها علی وجه العموم فلا یکون شیء منها من افراد المعرف انتهی کلامه اقول هذا عجیب جدا فانهم قد صرحوا فی مواضع انه لابد قبل الشروع فی العلم ای علم کان من التصدیق بموضوعیته موضوعه من یقین الموضوعة وتحقیقه کیف لا ولو لم یتعین موضوعه عند طالبه لم تحصل له زیادة تمییز ولم یظفر بزیادة الحظ فی تحصیل ذلک العلم ومن المعلوم ان موضوع هذا الفن هو الامور العامة فلابد من ان یتعین الامر العام قبل الشروع فی الفن ویتحقق بماهیته لیحصل التصدیق بموضوعیته فان التصدیق بامر موقوف علی تحقیق طرفیه فلو کان تعریف الامر العام بما یختص آه مع زیادة وتعلق الغرض العلمی کما ذکره هذا القائل والحال انه لم یتحقق الی الآن ان المراد تعلق الغرض العلمی فاوبل هو مفوض الی استقرار کتب هذا الفن لزم ان یتوقف تحقیق موضوع هذا الفن علی الشروع فیه واستقرار فیه وهذا مما یخالف العقل والنقل فالتفت الیه ثم قول المحقق بل بالبحث عن انواعها له محملان احدهما ان یقال معناه انه لا تعلق الغرض العلمی بالبحث عنها علی وجه العموم بل تعلق عن انواعها فقط ای بالبحث عنها علی وجه الخصوص وفیه ما فیه فان من انواع الکم الکثرة والغرض العلمی متعلق به علی وجه العموم وثانیهما ان یکون معناه بل تعلق الغرض العلمی بالبحث عن انواعها علی وجه العموم وفیه ایضا ما فیه فان من انواع الکم الکم المتصل ولا تعلق به غرض عام والحق ان یقال معناه انه لا یتعلق الغرض العلمی بالبحث عنها علی وجه العموم بل تعلق الغرض العلمی بالبحث عن انواعها ای اعم من ان یکون علی وجه العموم او علی وجه الخصوص وذلک نعم آه تصدیق لما مر ای نعم لا یوجب هذا ذاک بل هذا انما یستلزم انه لو بحث عنها علی هذا الوجه ای وجه العموم لبحث عنه فی هذا القسم وانت تعلم ان هذا مجرد ادعاء ویقبل المنع قطعا ولیس له دخل فی اصل المقصود نعم لو قیل المراد انه لو بحث عنها علی هذا الوجه لبحث عنه فی هذا القسم لو لم یکن باعث آخر علی الترک لم یقبل المنع البتة وقوله لکن آه لیرد علی السند المذکور وهذا تبرع محض لا یضر باصل الجواب فان حاصل الجواب علی ما عرفت هو عدم وجوب ایراد

کل مسألة من مسائل الفن فهو حديث تعلق الغرض العلمي على وجه العموم انما هو بيان لنكتة عدم ايراد هذه المباحث فلا يضر القدح فيه صلا وانما لم يذكر الكم المطلق في ذيل الايراد لان البحث عن الكثرة لما اقتضى الوطر عنه فليس عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث عنه على وجه العموم محلا بل بخلاف الصفات السبعة فلذا افردها بالذكر فاندفع ما اورده احسن العلماء من ان منشأ افراد الكم عن الصفات غير ظاهر نعم يرد عليه انه لما علم بالاستقراء انه لا يبحث عن الصفات على وجه العموم في هذا الفن علم انه لا يتعلق غرضهم بالبحث عنها سيما اذا قيد الغرض المعتد به بما يكون في نظر المؤلف معتدا به على ان المقصود في الفن هو اثبات ذات الواجب وصفاته من حيث انها صفاته لا من حيث الاطلاق فالبحث عنها على وجه العموم لو كان فانما هو على سبيل المبدئية لا على سبيل المهيئة وقوله فان قيل يرد على الادعاء المذكور وحاصله انا لا نسلم ان كون هذه الاشياء من الامور العامة يستوجب انه لو بحث عنها على وجه العموم لبحث في هذا الفن فانه قد بحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض فلو كان ما ذكره صحيحا لكان الواجب ان يبحث عنه في قسم الامور العامة وقوله اجيب بالمنع اي بمنع هذا الملزوم حاصله انا لا نسلم وقوع البحث عن الكم هناك بل انما ذكر ما ذكر من المباحث هناك على سبيل مبدئية لابحاث انواعه لا من حيث انها مسائل وقوله ولعله دفع دخل تقرير الدخل انه كان الاحسن ان تذكر تلك المسائل في الامور العامة ويحال عليها في قسم الاعراض وتحرير الدفع انه انما لم يقع كذلك لمانع وهو ان تلك المسائل مبادٍ مخصوصة لقليل من المسائل اي مسائل الاعراض فالحوالة عليها في بعض من مسائل الاعراض مع طول الفصل بين بحث الامور العامة وبحث الاعراض يوجب الاستنكار وارد عليه ان البحث المصدر بقوله فان قيل مع الجواب يجري في الصفات السبعة ايضا بان يقال في تقرير الاعتراض انه قد بحث عنها في قسم الاعراض ويقال في الجواب عنه بانا لا نسلم ان ذكرها هناك على وجه البحث بل على وجه المبدئية فلم اختص الكم بالذكر واجيب عنه بانه انما لم يذكرها لعدم امكان العذر المصدر بقوله ولعله عنها فان مبدئية الصفات بالقياس الى كثير من المسائل فلو كان ذكرها في قسم الامور العامة والحوالة عليها في قسم الاعراض لم يلزم الاستنكار وقوله فان قيل يرد على ما ذكر من ان مسائل الكم مبادٍ لمسائل مخصوصة وحاصله انا لا نسلم وجود هذا المانع فان الكم لا يختص بقسم

اي عن الاعراض

العلم بالبحث عنها علی وجه العموم وتحقیقه ان فی الامور العامة یبحث عن احوال اقسام الموجود علی وجه العموم ای من حیث شمولها الاقسام الموجود وتحققها فیها لا من حیث انفسها من غیر تخصیصها بقسم دون قسم

من الموجودات لشمولہ العرض والجوہر فلیست احوالہ مبادی مختصة بالبعض من مسائل الاعراض بل تکون احوالہ مبادی مشترکة بین مسائل الجوہر والعرض وقولہ قلنا ہو وان کان کذلک فجواب علی سبیل التنزیل وتقریرہ علی ما افادہ سیدنا المحققین ابی واستاذی نور اللہ مرقدہ فی حواشیہ علی الحواشی القدیمة ان عدم اختصاص مسائل العلم لا یقتضی ان لا تکون مبدأ الامور خاصة فانہ یحتمل ان یکون بعض المباحث المتعلقة بامور خاصة مطلوبا دون بعضها او تکون مباحث الامر العام ذرائع لذلک المطلوب فیتحقق رجحان البحث عنها فی قسم الاعراض علی سبیل المبدئیة علی البحث عنها فی فن الامور العامة ولو تنزلنا عنہ وقلنا انہ لا یتحقق الرجحان فنقول من الجائز ان لنا وجہا آخر لعدم ذکر مسائل العلم فی قسم الامور العامة وہو ان الکثرة من الامور العامة وقد بحث عنها فی قسم الامور العامة فمعظم الحاجة الی العلم المطلق قد اندفع بہ فان اکثر مسائلہ قد ذکرت فیہ وما بقی الا قلیل منها فلا تبقی کثرة عتاد باحوال العلم من حیثیة العموم بل لا یبقی الاحتیاج المعتد بہ الیها ای الی احوال العلم المطلق الا فی مباحث نوعیة فقط ای المتصل والمنفصل من حیث المبدئیة فلذلک لم تذکر فی قسم الامور العامة بل ذکرت فی قسم الاعراض ولعلک تفطنت من ہہنا اندفاع ما اورد وہو ان العلماء من انہ ان اریدبقاء الاحتیاج الی کل من النوعین بخصوصها فہذا مع ابا العبارة عنہ فی بقاء الاحتیاج الی العلم المتصل مسلم وما فی العلم المنفصل وہو العدد فغیر مسلم فان العدد من الکثرة فمباحث الکثرة قد اغنت عنہ وان اریدبہ انہ یبقی الاحتیاج الی احوال العلم المطلق کما ہو الظاہر من العبارة فہو منافٍ لما ذکرہ آنفا بقولہ لکن معظم الحاجة الی احوالہ یندفع بحجت الکثرة وجہ الاندفاع انا نختار الشق الثانی ولا منافاة فان بقاء الاحتیاج من حیث المبدئیة لا من حیث انہا مسائل فافہم قولہ وتحقیقہ آ والغرض منہ دفع الایراد الذی اوردہ الدوانی بقولہ لکن آ والاشارة الی انہ لا حاجة الی التزام ان مباحث العرض المذکورة فی بحث العلم ذکرت ہناک

علی سبیل المبدئیۃ وتحقیقہ ان العموم صنفان احدہما ان یعتبر الشئ شاملا لاقسامہ ومتضمنا لانواعہ کما ہو موضوع القضیۃ الطبیعیۃ فان الحیوان شئ الحیوان جنس انما اعتبر من حیث شمولہ لافرادہ النوعیۃ والشخصیۃ لا من حیث ہو ہو وکذا الانسان نوع انما اعتبر من حیث شمولہ لافرادہ الشخصیۃ ویقابل ہذا المعنی الخصوص بمعنی ان لا یعتبر فیہ الشمول سواء اعتبر من حیث ہو ہو او باعتبار الخصوصیۃ وثانیہما ان یعتبر الشئ من حیث ہو ہو من غیر تخصیصہ بقسم دون قسم ومن غیر اعتبار الشمول فیہ کما ہو فی موضوع المہملۃ الطبائیۃ ویقابلہ الخصوص بمعنی اختصاصہ بقسم دون قسم وبالجملۃ فالعام بالمعنی الاول الشئ المطلق وبالمعنی الثانی مطلق الشئ والفرق بینہما من وجوہ قد ذکرتہا فی مصباح الدجی وسیاتی ذکر بعضہا فی موضعہ انشاء اللہ تعالی اذا عرفت ہذا فنقول ان فی الامور العامۃ انما یبحث عن احوال اقسام الموجود علی وجہ العموم بالمعنی الاول لا بالمعنی الثانی فما یتعلق الغرض بالبحث عنہ علی وجہ العموم بالمعنی الاول یبحث عنہ فی ہذا الفن ومالیس کذلک سواء تعلق الغرض بالبحث عنہ علی وجہ العموم بالمعنی الثانی او تعلق الغرض بالبحث عنہ علی وجہ الخصوص لا یبحث عنہ فی ہذا الفن بل یبحث عن کلیہما فی فن اللوازم الخاصۃ وہذہ الامور التی مر ذکرہا لا یتعلق الغرض العلمی بالبحث عنہا علی وجہ العموم بالمعنی الاول بل بالمعنی الثانی فیبحث عنہا فی الامور الخاصۃ لا فی الامور العامۃ وان کان تعریف الامر العام صادقا علیہا فاندفع النظر فی عدم تعلق الغرض العلمی بہا ولم یحتج الی ان یقال فی ذکر مسائل الاعراض فی مبحث الکم من حیث المبدئیۃ ہذا ولا یخفی علیک ما فیہ اما اولا فلان التفرقۃ بان الموجود سائر الامور العامۃ التی یبحث عنہا فی ہذا الفن انما ہو من جہۃ الشمول لافراد الموجود کلہا بخلاف الامور التی یبحث عنہا فی سائر الفنون بہا امر شنیع جدا کیف وانہم قد ذکروا فی مباحث الاعراض ان العلم لابد لہ من وجود المعلوم والقدرۃ الواحدۃ لا تتعلق بالمتضادین وکل علمین تعلقا بمعلومین فہما مختلفان وان العلم زائد فی الممکن وعین فی الواجب الی غیر ذلک ولا شک ان المسائل المذکورۃ فیہا یبحث عن موضوعاتہا علی وجہ العموم بالمعنی الاول بلا مریۃ واما القول بان جہۃ الشمول لیست منظورۃ فی نظر الباحث وان کانت فی الواقع معتبرۃ مشترک فالقول مثل ذلک فی سائر الامور العامۃ المبحوث عنہا فی ہذا الفن واما ثانیا فبان کل ما یجعل محمولا للوجود فی مسائل ہذا الفن یجعل مثلہ محمولا للصفات ایضا فی مسائلہا کالبداہۃ والاشتراک والزیادۃ فی الممکن والعینیۃ فی الواجب والزیادۃ فیہما او العینیۃ فیہما ونحو ذلک فما وجہ ایراد مسائل الوجود فی

هذا الفن وتعلق الغرض بها على وجه العموم دون الصفات ونحوها ولا يظهر الا التحكم وانما قلنا فلانه لا يجوز ان يكون المراد باعتبار حيثية العموم بالمعنى الاول في الامور العامة كونها تقييدا او تعليلا بالنظر الى الاحكام في نفس الامر بظهور انه لا دخل لهذه الحيثية في بداهة الوجود ونظريته وبساطته وامثال ذلك فيجب ان تكون تقييدية او تعليلية في نظر الباحث كما هو شان اكثر حيثيات الموضوعات وح لا بد من الفرق بين الامور العامة وبين الامور المذكورة فانهم اعتبروها في الاول دون الثاني فانهما سواسيان في انه لا تقييد ولا تعليل في الواقع في الجميع وفي انه يصح التقييد بها والتعليل بها في الجميع فما وجه القول بان الغرض العلمي بالبحث على وجه العموم بالمعنى الاول متعلق بالاول دون الثاني لا يقال وضعهم الوجود وامثاله في الامور العامة للعلم والكلام وامثالها في بحث الاعراض دليل على انه لم يتعلق غرضهم الا على الوجه المذكور الثاني لانا نقول الكلام عليه ولو لم يبن اوجه الفرق لكان عليهم بالتحكم وبالجملة فالنظر الفارق بين الامور العامة والامور المذكورة لا مكان ملاحظة حيثية الشمول في الوجهين فان قلت لعل الغاية انما تترتب على البحث عن الامور العامة على وجه العموم بالوجه الاول وعن الامور المذكورة على الوجه الثاني قلت كلا فان الغاية انما هي معرفة الله تعالى بصفاته وحصول السعادة القصوى وهي تترتب على الامور المذكورة عند البحث عنها على الوجه الاول بل تترتب عليه اظهر من ترتبها على البحث عن انفسها وآثارها بانه كما لا بد في الامور العامة من ملاحظة العموم والشمول كذلك لا بد في الاحوال الخاصة من ملاحظة الاختصاص تقسيما دون تقسيم لان القوم صرحوا بانه لا بد في الامور الخاصة من الاختصاص تقسيما دون تقسيم فاندراج مباحث الامور المذكورة على وجه العموم بالمعنى الثاني في الامور العامة مستبعد جدا وتقرير هذا الايراد بهذا الوجه اولى مما قرره بعضهم من انه اذا اعتبر الشمول في الامور العامة يجب ملاحظة الاختصاص تقسيما دون تقسيم في الامور الخاصة فيجب ان لا تورد هذه الابحاث على الوجه الثاني في الامور العامة وفي الامور الخاصة فانه لا يخفى عليك ما فيه فان لهم ان يمنعوا الملازمة فان ملاحظة الشمول بالمعنى الاول في الامور العامة انما يقتضي عدم اعتباره على هذا الوجه في الامور الخاصة لا اعتبار اختصاصه تقسيما وتاخيرا مسافة فقيل ان ظاهر الحال المحشي يقتضي ان البحث عن الصفات وامثالها في الامور الخاصة على وجه العموم بالوجه الثاني في الاعراض ان البحث عن الصفات على وجه العموم بالمعنيين لم يوجد اصلا فانه انما بحث في الاعراض

فلا بد ههنا من تعلق الغرض العلمی بالبحث عنها علی وجه العموم بالمعنی الاول فالامور التی تعلق الغرض العلمی بالبحث عنها علی وجه العموم بالمعنی الثانی کالعلم والکذب ونحوهما لا یبحث عنها بل فی الامور الخاصة کان الامور التی لم یتعلق الغرض العلمی

عنها من جهة کونها عارضة للجوهر بل عن خصوص القسم العارض له لانه انما یبحث عن الصفات النفسانیة ولیست صفة نفسانیة الا القسم الخاص العارض لذوات الانفس وفی الالهیات انما یبحث عن القسم الواقع صفة للواجب ونفیه مانیه فان مسائل الصفات المذکورة فی مباحث الاعراض انما اثبت فیها الاحوال العامة بل بعض الاحوال الموردة هناک لا یصح ثبوته للخاص کما لا یخفی علی من طالع تلک المباحث وانما سادسا فلان العلم المطلق الذی کلامنا فیه من جملة الامور التی ورد النقض بها لم یبحث عنه اصلا لا علی الوجه الاول ولا علی الوجه الثانی کما لا یخفی علی من تتبع بحثه واحسن الاجوبة عنه هو ما ذکرنا سابقا من انه لم توجد له عوارض عامة ومحصله اعتراف کونه من الامور العامة والقول بان عدم البحث عنه لعدم تعلق الغرض العلمی به لا علی سبیل الشمول ولا من حیث نفسه وهذا الجواب فی سائر الصفات کما اختاره حسن المحققین ولا یمکن توجیه کلام المحشی بحیث ینطبق علیه لا بارتکاب عبارته عنه اشد الابا لکن لا یخفی ان فیه ایضا ما فیه فتدبر فی هذا المقام کی یتضح لک المرام **قوله** فلا بد من تعلق الغرض قال فی المنهیة ای بان یکون ذلک بحیث یوقف علیها العقائد الدینیة توقفا قریبا او بعیدا اما بمرتبة او بمراتب سواء کان موضوع المسألة او محمولها **قوله** بالمعنی الاول قال فی المنهیة ای من حیث شمولها لاقسام الموجود وتحققها فیها **قوله** کما ان الامور العامة اشار به الی دفع النقض بالمفهومیة والمعلومیة والشیئیة وکونه مخبرا عنه ونحو ذلک من المفهومات الغیر المختصة بموجود دون موجود فان هذه الامور یصدق علیها تعریف الامر العام ولا یبحث عنها فی هذا الفن فحاصل الدفع ان هذه الامور لا یتعلق الغرض العلمی بالبحث عنها علی وجه العموم بمعنی من المعنیین فلا یبحث عنها فی الامور العامة بل ولا فی الامور الخاصة قال جدی واستاذ استاذی نور الله مرقده **قوله** لم یتعلق الغرض العلمی آه بان لا یکون

بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية والمفهومية ونظائرهما لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة واعلم انه لو جعل هذا التعريف تعريفا لفظيا يسهل الامر فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم قوله فان كل موجود الخ

لها عوارض اصلا كالمفهومية او تكون لكنها بديهية الثبوت لموضوعاتها كالمعلومية انتهى قوله هذا ما لست افهمه فان الفرق في المفهومية والمعلومية بانه ليست للاول عوارض والمشاني عوارض اولية الثبوت لا وجه له فافهم ولعلك تفطنت من ههنا ما في قول المدواني وبويده المنقول سابقا فان الكم وامثاله والمعلوم منه وامثاله سواسيان في ورود الايراد بهما وجريان الجواب المذكور فيهما فلا وجه لتاييد احدهما بالآخر كما افاد بعض اجلادي في حواشيه المتعلقة بالقديمة قوله واعلم انه ان التعريف اللفظي عبارة عما يقصد به التصور ثانيا وبعبارة اخرى عما يقصد به تجديد الالتفات وبعبارة اخرى توضيح الشيء بلفظ اظهر وستعرف تحقيق كلها مع غيرها من العبارات الواقعة في تفسير عن قريب ان شاء الله تعالى وقد عرفت ان التعريف اللفظي يجوز بالاعم لان الغرض منه ليس حصول امتياز المعرف في الجملة وتجديد الالتفات اليه وهو حاصل من الاعم فاراد المحشي دفع النقض بالامور المذكورة بما حاصله ان تعريف الامر العام بالاخص آلة تعريف لفظي فليس الغرض منه الا حصول الامتياز في الجملة وهو حاصل بالاعم فلا يضر صدقه على ما ليس من افراد المعرف وقال في المنهية جوز والتعريف بالاعم واما بالاخص فلعل وجهه ان الاخص فرد للاعم وهو شامل له دون العكس ويمكن ان يلتفت بالاعم الى الاخص دون العكس انتهت وغرضه منها ذكر فائدة تقييد الجواز بالاعم في الحاشية وحاصله انا انما قيدناه بالاعم حيث قلنا فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم ولم نذكر الاخص لانهم صرحوا انه يجوز بالاعم دون الاخص ووجه الفرق بينهما ان الاخص فرد للاعم والاعم شامل له فيمكن ان يجعل العام مرآة للاخص وينتقل الذهن منه اليه فالاعم فيه فرد للاخص ولا هو شامل له فلا يمكن ان يجعل الاخص مرآة للاخص وينتقل الذهن منه اليه وقد ذهب ههنا من وجوه منها ما اورده المحشي المحقق بقوله من ان الامور العامة

نفسها موضوعات وقبل الشروع في المقاصد لابد من تعيين الموضوعات لئلا تختلط الشارع وتتخلط العلوم
بعضها ببعض والتعيين انما يحصل بالمعرف الجامع المانع فحمل التعريف ههنا على اللفظي مخل بالمقصود
ووقعه بحر العلوم سح بان الامر العام جعل اسما في الاصطلاح للامور المبحوثة في هذا الفن لكن بما كان
اطلق على السماع الطبيعي من فنون العلم العربي الباحث عن الاحوال المشتركة بين الافلاك والعناصر صار المراد خفيا
فعرف بتعريف لفظي لتمييز المراد ويزول الخفاء فليس الغرض من هذا التعريف تعيين الموضوع حتى تضر الاعمية بل التمييز
عن الامر العام بمعنى ما يعم الاجسام اقول لا يخفى عليك ما فيه فان تمييز الموضوع عن جميع ما عداه قبل الشروع في المقاصد
من الصبا عند هم وبه يوجهون تقسيم مباحث الموضوع على المقاصد كيف لا ومالم تميز الموضوع عن جميع ما عداه لم يحصل للشارع
زيادة بصيرة وتمييز العلوم بعضها عن بعض فتختلط عند الشروع في المقاصد بلا ريب ومن المعلوم انهم لا يذكرون تعريف الامر
العام الجامع والمانع في موضع آخر بل يكتفون على تعريفه قبل الشروع في الفن بما لا يختص الخ فوجب ان يكون
الغرض منه تحصيل امر لم يحصل بعد وتمييز امر عن جميع ما عداه فحمله على اللفظي مخل بالمقصود قطعا وكون الغرض منه مجرد
تمييز الامر العام عن بالعم الاجسام مستبعد جدا والقول بان مفهوم الامر العام حاصل في ذهن كل احد وبه
يمتاز عن سائر الامور الحاجة فلا حاجة الى تعريفه بالحقيقي تضعيف فان الحاصل في ذهن كل احد انما هو الامر
العام بالمعنى اللغوي واما الامر العام بالمعنى المبحوث عنه في الفن فلم يتميز بعد للخواص فضلا عن العوام على ان
مثل هذا الاحتمال جائز في كل تعريف فيبطل النقض بالطرد والعكس لا سيما انه مشحون في كتبهم وكذا القول
بان حقيقة الامر العام تعرف بمطالعة مباحث هذا الفن فان كل ما بحث فيه يكون من الامور العامة والم يبحث
عنه لا يكون منها فلا حاجة الى ان يعرف بالتعريف المميز عن جميع ما عداه بل انما الاحتياج الى تمييزه عن
الامر العام بالمعنى الآخر وذلك لا يقتضي ان يكون تعيين حقيقة الموضوع موقوفا على الشروع في الفن
وهو خلاف المعقول والمنقول كما حققنا من قبل مع ان تمييز الامر العام المبحوث عنه عن الامر العام
بمعنى بالعم الاجسام ايضا يحصل بمطالعة كتب هذا الفن وفن بالعم الاجسام فلا حاجة الى تمييزه عنه ايضا
منها ان تقييد التعريف باللفظي مما لا حاجة اليه فان المحققين من المتقدمين يجوزون الحقيقي ايضا بالاسم
قال في شرح المواقف اعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون واما المتقدمون

فقد قالوا الرسم منه تام مبين المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص مبينه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم وايد ذلك بان المعرف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان بالافيد التمييز عن غيره اصلا لم يكن سببا للتصور واما التمييز عن جميع الاغيار فليس بشرط فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما انتهى كلامه واجاب عنه الفاضل الله آبادي بان التقييد باللفظي جرى على مذهب المتاخرين فان القدماء وان جوزوا التعريف الحقيقي بالاعم لكن المتاخرين يشترطون المساواة فيه ولا يجوزون بالاعم الا التعريف اللفظي ويمكن ان يقال في الجواب ايضا ان التقييد باللفظي ليس باحترازي بل اتفاقي ومنها ان التعريف اللفظي كما يجوز عند المتاخرين والحقيقي عند القدماء بالاعم كذلك يجوز بالاخص ايضا وتجويزه بالاعم دون الاخص غير مقبول عند المحققين وان صرح به بعض من لا يلتفت اليه كما لا يخفى على ماهر الفن فقوله في المنهية جوزوا التعريف اللفظي بالاعم ولم يجوزوا بالاخص ليس كما ينبغي ومنها ان الفرق الذي ذكره بين العام والخاص غير مجد فان مدار التعريف على ان يكون بين المعرف والمعرف علاقة ما بحيث ينتقل الذهن من احدهما الى الآخر ولذا عرف بعضهم المعرف بما يفيد تصور الشيء وهذا حاصل في العام والخاص كليهما فكما ان العام ينتقل منه الذهن الى الخاص لانفراده كذلك ينتقل الذهن من الخاص الى العام ايضا لكونه خاصة غير شاملة له على ان الخاص اذا كان متصورا بالكنه ويكون العام ذاتيا له يكون الانتقال من الخاص الى العام لا محالة فاطلاق عدم جواز التعريف بالاخص مما لا وجه له وقد يوجه ايضا بان الاخص اخفى لان شرائطه وموانعه اكثر من شرائط العام وموانعه فلا ينتقل الذهن من الخاص الى العام وهو ايضا سخيف فان حصول تمييز الشيء من الاخفى بوجه ما مما لا يستنكر على انه قد يكون اللفظ الموضوع بازاء الاخفى اظهر من اللفظ الموضوع بازاء العام فيصح تعريفه به لا سيما اللفظي كما لا يخفى **قال** فان كل موجود آه غرضه منه دفع دخل تقريره الدخل ان الوحدة لا توجد الا في الواحد الحقيقي وان هو الا الواجب

هذا على سبيل التبرع فان الامور العامة لا يجب ان تتحقق في جميع افراد الثلثة والاثنين

فلا تكون من الامور العامة وتحرير الدفع ان الوحدة المبحوث عنها اعم من الحقيقية والاعتبارية والمختص بالواجب انما هو الاول منها او ما مطلق الوحدة او الوحدة الاعتبارية فيشمل كل موجود وبهذا يظهر ان البحث عن الوحدة الحقيقية انما هو لكونها نوعا من مطلق الوحدة التي هي من الامور العامة لا لانها من الامور العامة او لكونها ضدا للوحدة الاعتبارية وهي من الامور العامة والاشياء تتبين باضدادها **قوله** هذا على سبيل التبرع الخ يعني لا تظن من قوله فان كل موجود الخ الواقع في معرض بيان كون الوحدة من الامور العامة انه لا بد في الامر العام من تحققه في كل فرد من افراد الاثنين اي الواجب والجوهر والعرض والعرض والجوهر او الثلثة والا يلزم خروج كثير من الامور التي عدوها في الامور العامة منها كالكثرة والعلية ونحوهما بل قوله هذا على سبيل التبرع وبيان للواقع من دون احتياج اليه فان كون الوحدة من الامور العامة تتم بدون هذا القول بان يقال لا يجب تحقق الامر العام في جميع افراد الثلثة او الاثنين بل يكفي تحققه في واحد منها فالوحدة وان لم يوجد في مائة كثرة من الموجودات لكن لا ريب في وجودها في مائة الا كثرة فيه وهذا القدر كاف لدخوله في الامور العامة لا يقال لم يدع الشارح ان الوحدة عارضة لكل فرد من افراد الثلثة بل ادعى شمول الوحدة لكل موجود وكلام المحشي انما يدل على عدم وجوب شمول الامر العام للافراد المعدومة لا على عدم وجوب شموله لجميع الافراد الموجودة ايضا فاين التبرع لانا نقول مقصود المحشي هو ان الامر العام لا يجب شموله لكل فرد من افراد الثلثة او الاثنين بل يكفي الشمول للبعض كيف لا ولو وجب الشمول للكل لزم خروج الكثرة والكلية والجزئية وغيرها مما لا يشمل جميع الافراد الموجودة ايضا فاثبات الشمول لجميع الافراد الموجودة ايضا تبرع فان المراد من لفظ الافراد الواقع في كلام المحشي الافراد الموجودة وغرضه ان الافراد كلها سواسية في الفردية فلو وجب الشمول لكل فرد من الافراد الموجودة وجب لكل فرد من الموجودة والمعدوم مع انه ليس بواجب والا لزم خروج الامكان ونظائره كذا قال بعض الاعلام وفي فيه تامل فانه يابى عن هذا المقصود قول المحشي في ما سياتي وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف مما لا يخفى على من له ادنى لب **قوله** والا اي وان لم يكن قوله هذا على سبيل التبرع وكان تحقق الامر العام في

اي الاشتراك

مخرج الامکان ونظائره اذ ما من کلی الا وبعض افراده ممتنع

کل فرد من افراد الثلثة سوی الاثنین واجبا لخرج الامکان ونظائره من الامور العامة واللازم باطل لبحثهم عن الامکان ونظائره فی هذا الفن وهو آیة دخولها فی الامور العامة فالملزوم مثله اما لزوم خروج الامکان ونظائره فلما بینه بقوله اذ ما من کلی الخ او ضحه فی المنهیة بقوله وبیانه ان الامکان کلا من الواجب والجوهر والعرض واجب افراده ممتنع کشریک الباری والجوهر الذی وجوده فی الموضوع والعرض الذی وجوده لا فی الموضوع وهکذا فی کل کلی فرض خلوه عما یلزم ماهیته واستدل المحقق الدوانی علی ذلک بانهم جعلوا العلیة مما یشترک فیه الثلثة وعدم شمولها لجمیع افراد الجوهر والعرض بین لانها لو وجدت فی جمیع افرادهما لکان کل واحد من الافراد علة لمعلوله وتلک المعلولات الحاصلة من کل واحد من الافراد لا یخلو من ان یکون جوهرا وعرضا وینتقل الکلام الیه ویلزم منه عدم تناهی الافراد وهو باطل عند المتکلمین وانت تعلم ان المتکلمین قائلون بعدم التناهی بمعنی لا تقف عند حد بحیث لا یمکن فرض ما فوقه فعدم شمول العلیة لجمیع افراد الجوهر والعرض کما لا یخفی انتهت قوله فیما بینه وبیان ذلک ای انه ما من کلی الا وبعض افراده ممتنع وحاصله انه ما من کلی من الکلیات الا وبعض افراده ممتنع مثلا الواجب من افراده شریک الباری وهو ممتنع والجوهر الذی یکون وجوده فی الموضوع من افراد الجوهر وهو ممتنع لاعتبار عدم الوجود فی الموضوع فی الجوهر والعرض الذی وجوده لا فی الموضوع من افراد العرض وهو ممتنع لاعتبار الوجود فی الموضوع فی العرض وهکذا کل فرد فرض خلوه عن ما یلزم الکلی یکون فردا ممتنعا من افراده فالممکن الذی یجب وجوده بالذات من افراد الممکن الممتنعة والقدیم بالذات الذی یکون مستندا الی المبدء من افراد القدیم بالذات الممتنعة والعلة التی لا یحتاج الیها المعلول من افراد العلة الممتنعة وتنس علیه جمیع الامور العامة فلو اعتبر وجوب تحقق الامر العام فی جمیع افراد الثلثة سوی الاثنین لزم خروج الامکان ونظائره منها فانها وان کانت متحققة فی جمیع افراد الواجب والجوهر والعرض الموجودة فی نفس الامر لکنها لا تتحقق فی افرادها الممتنعة بلنا فاة

الاستناع بالامکان فی نظائره هذا ولا یخفی علی من له ادنی لب فی المعقول ان کل ما اورده من البیان و المبین غیر معقول و مثله عجیب عن مثله ولیس بنشاه الا التقلید البحت بالمحقق الدوانی فانه ذکر فی مواضع من تصانیفه ان کل کلی بعض افراده متنع وان کل کلی یمکن فرض صدقه علی کل ما عداه وبنی علیه کلیة الکلیات الفرضیة بتجویز صدقها علی جمیع الاشیاء الموجودة وکم یعلم ان الکلی لابد من صدقه علی افراده بداهة فالجوهر الموضوع فی الموضوع مثلا لو کان فردا للمفهوم الجوهر فلابد ان یصدق علیه التالی باطل فالمقدم مثله ووجه بطلان التالی ان الجوهر لو کان صادقا علی الفرد الممتنع فلا یخلو اما ان یکون حقیقة او فرضا والاول ظاهر البطلان لان الموجبة لابد لها من وجود الموضوع فی نفس الامر وهو منتف ههنا والثانی ایضا فاسد لانه ان اراد به التجویز العقلی فهو باطل بالضرورة وان اراد به الاختراع البحت فهو لیس بصدق حقیقة وایضا قد حقق شارح المواقف وشارح المطالع وغیرهما من المحققین ان فرد الکلی ما یصدق هو علیه فی نفس الامر بالفعل او بالامکان ومن البین ان شریک الباری لا یصدق علیه الواجب فی نفس الامر ولا الجوهر علی الجوهر الموجود فی الموضوع ولا العرض علی العرض الموجود لا فی موضوع کیف لا ووجوب الوجود معتبر فی مفهوم الواجب فکیف یصدق علی شریک الباری ومفهوم الوجود فی الموضوع معتبر فی مفهوم العرض فکیف یصدق علی ما لیس فی الموضوع ومفهوم الوجود لا فی موضوع معتبر فی مفهوم الجوهر فکیف یصدق علی ما هو فی الموضوع وایضا عرفوا الکلی بما لا یابی نفس تصوره عن الصدق علی کثیرین وعرفوا الافراد بما یصدق علیه الکلی ومن البین ان نفس تصور مفهوم الواجب والجوهر والعرض وان لم یمنع الشرکة بین کثیرین لکنه یمنع الصدق علی هذه الافراد الممتنعة التی لا یوجد فیها ما اعتبر فی مفهومها المثبة فکیف تکون افرادا لها وایضا المعتبر فی صدق الکلی حمل المواطاة وکلیة الکلی انما هی بالنسبة الی ما یحمل علیه بالمواطاة کما صرح به رئیس الصناعة فی منطق الشفاء وفصله العلامة الرازی فی شرح المطالع احسن تفصیل والحمل معرف باتحاد شیء بشیء بنحو من الوجود ومن المعلوم انه لا اتحاد بین هذه الافراد الممتنعة وبین المفاهیم الکلیة فلا حمل فلا صدق وایضا ان کان المراد بصدق الکلی علی کل اعداه وصدق الکلی علی فرده الممتنع التجویز المعتبر فی الکلی وجودا فی الخارج فی عدا فلا نسلم ان کل کلی یصدق علی الممتنع وعلی جمیع ما عداه وکیف یجوز العقل صدق

علی نقیضه وهو من جملة ما عداه وان اراد به الفرض الغیر التجویزی فهو موجود فی الجزئیات ایضا فلیس هو مناط الکلیة والجزئیة وبالجملة فصدق الکلی علی فرده الممتنع وعلی جمیع ما عداه من الاباطیل لیس لها حقیقة سبیل وبناء کلیة الکلیات الفرضیة علیه بناء علی فاسد فان الجهو علی ان بناء کلیتها علی ان نفس تصور مفاهیمها لا یابی عن صدقها علی کثیرین ولا باو انما هو فی الخارج لا علی انها تصدق علی الاشیاء الموجودة فانه لا یخفی ان صدقها علی هذه الاشیاء ممتنع بالنظر الی نفس تصورها ایضا فان العقل اذا جرد نفسه عن ان یکون للامکن مثلا افرادا فی نفس الامر لکن لا یجوز ان یکون زید مثلا من افراده مطلقا بل نقول لیس مناط کلیة الکلیات الفرضیة علی ما ذکر کیف فان بعضها کالاموجود واللاممتنع یابی فی نفس تصورهما ایضا عن الشرکة مطلقا بل مناطها علی عدم الوجود کما اختاره ارباب التحقیق فلا حاجة فی اعتبار کلیة یابی مثل هذا البناء الفاسد الذی اختاره الدوانی وخلاصة الکلام فی هذا المقام ان کون کل کلی من الواجب والجوهر وغیرهما صادقا علی افراده الممتنعة لیس بین ولا مبرهن بل الثابت بالدلیل خلافه فلا یلزم من خروج الامکان ونظائره من الامور العامة علی تقدیر وجوب تحقق الامر العام فی جمیع افراد الثلثة الاثنین ایضا کما ظنه المحشی وقال بعض المحشین مراد المحشی من قوله افراد من کل آحاد ما من کل الا بعض افراده التی هو ذاتی لها وتمام حقیقتها ممتنع بان یکون الامتناع من عوارضه المتاخرة عن مرتبة ذاته فبعض افراد الممکن الذی مفهوم الممکن ذاتی له ممتنع ایضا لکن حمل الممتنع علیه بالعرض وانت تعلم ان هذا المراد بعید عن السداد کیف فانه ینافی خروج الامکان ونظائره وهو خلاف مرام المحشی ههنا فافهم قوله فیها واستدل المحقق الدوانی ای فی منهیات القدیمة فانه قال اولا فی اصل الحاشیة لا یقال المراد وجوده فی جمیع افراد الثلثة او الاثنین والصفات السبعة لانا نجد فی الاعراض اصلا ولا فی الجواهر والکم لا یوجد فی الجوهر المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة اللفظ علی ذلک انهم جعلوا العلیة مما یشترک فیه الثلثة وشمولها لجمیع افراد الجوهر والعرض غیر بین انتهی خروج الکثرة بعین ما ذکرناه الکم انتهی فلما کان قوله غیر بین معرضا ان یرد علیه ان ههنا فی قوة المنع مع ان مخلیة النقض لا تفید الاثبات اعرض عنه واثبت عدم اشتراک العلیة بین جمیع افراد الثلثة بقوله فی المنهیة لا یخفی ان عدم شمولها لافراد الجوهر والعرض بین لانها لو وجدت فی جمیع افرادها لکان کل واحد من الافراد علة لمعلوله وتلک المعلولات الحاصلة من کل واحد من الافراد لا تخلو من ان تکون جواهر

او عرضا ونقل الکلام الیہ ویلزم منہ عدم تناہی الافراد وہو ممنوع عند المتکلمین البتہ فحاصلہ انہم جعلوا العلیۃ من الامور العامۃ مع انہا لیست شاملۃ لجمیع افراد الجوہر والعرض فانہا لو وجدت فی الجمیع لکان کل من افراد الجوہر والعرض علۃ لمعلولۃ وتلک المعلولات الحاصلۃ من کل واحد من الافراد التی ہی علل لہذہ المعلولات لا یخلو من ان تکون جواہر واعراض علی کلا التقدیرین لابد ان تکون عللا لمعلولات اخر وہکذا ننقل الکلام فیلزم التسلسل وہو باطل عند المتکلمین بل عند الحکماء ایضا قولہ فیہا وانت تعلم الخ مناقشۃ علی الاستدلال المذکور واصلہا من الفاضل الخوانساری فانہ قال فی حواشیہ المتعلقۃ بالقدیمۃ انت خبیر بان عدم التناہی علی سبیل التعاقب فی جانب المعلول لیس بمحال عند المتکلمین اذ حاصلہ یرجع الی عدم الوقوف الی حد وعدم التناہی اللا تقفی جائز عندہم لقولہم بخلود الجنۃ ولا تناہی المقدورات او معناہ ان المتکلمین انما احالوا وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل سواء کانت مجتمعۃ او لا وسواء کان بینہا ترتب او لا لکن اذا لم یوجد بالفعل فی وقت من الاوقات ویکون کل ما یوجد متناہیا کما فی ما نحن فیہ فلم یقولوا باستحالتہ کما ہو منقول عنہم انتہی وحاصلہ ان المحال عند المتکلمین انما ہو عدم التناہی بمعنی وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل واما بمعنی اللا تقفی فلیس بمحال عندہم واللازم فی ما نحن فیہ انما ہو ہذا المعنی فجاز ان یکون کل واحد من العلل علۃ معدۃ غیر مجامعۃ للمعلول فیلزم التسلسل فی المعدات الغیر المجتمعۃ فلا یلزم الفساد فی تسلسل العلیۃ بجمیع افراد الجوہر والعرض ہذا والعجب من الفاضل الشیرازی حیث ذکر ہذہ المناقشۃ ثم قال انشاء الی جوابہا بقولہ وہو محال عند المتکلمین ولم یعلم ان قولہ وہو محال عند المتکلمین لیس بصحیح باطلاقہ فی نفسہ فضلا عن ان یکون دافعا للمناقشۃ کما عرفت وہہنا وجوہ اخر من المناقشۃ منہا انہ یجوز ان یکون ہہنا امران کل واحد منہما علۃ للآخر ومعلول لہ من جہتین کما قالوا فی الہیولی والصورۃ واجیب عنہا ان وجود الہیولی یتوقف علی طبیعۃ الصورۃ والصورۃ المشخصۃ تحتاج الی الہیولی فلیس ہہنا فی الحقیقۃ شیئان یکون کل منہما علۃ ومعلولا بالقیاس الی الآخر بل العلۃ ہی طبیعۃ الصورۃ والمعلول ہو الصورۃ المشخصۃ فینتقل الکلام الیہا ومنہا انہ یجوز ان یکون ہہنا امران کل منہما علۃ للآخر باعتبار احد الوجودین ومعلول لہ باعتبار الوجود الآخر فلا یلزم التسلسل کالعلۃ [illegible] باعتبار الوجود الخارجی [illegible] باعتبار

لہ ای التنع نان لجواز الخ لا یفی للمدعی

لہ ای الفاضل الخوانساری کما مر

لہ ای ما ہو لا بحال الذین یجوز فی الامر

لہ ای الشیرازی

وتخصیص الافراد بالموجودة تکلف

الموجود الذہنی علۃ لمعلولہا فاجیب عنہا ان الموجود الذہنی مغائر للموجود الخارجی تشخصا ووجودا فالعلۃ شئی والمعلول شئی آخر فینتقل الکلام الیہ ومنہا انہ لم لایجوز ان لاتکون تلک المعلولات جواہر ولا اعراضا اما تری الی ان الامور العامۃ لیست من افراد الجوہر والعرض ومنہا ان کل واحد من الممکنات یصدق علیہ انہ علۃ للمجموع المرکب من جمیع الممکنات وہذا التراکیب وان کان اعتباریا لکن وجود المجموع لیس باعتبار العقل وکون التراکیب اعتباریا لاینافی ان یکون توقف المجموع علی کل واحد بحسب الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار وہذا کما یقولون فی اثبات الواجب ان مجموع الممکنات بحیث لایشذ عنہا موجود ممکن لابد لہ من علۃ ومنہا ان العلیۃ المبحوث عنہا ہی العلیۃ بالمعنی الحقیقی لا بالمعنی الاضافی والذی یوجب وجود المعلول انما ہو بالمعنی الاضافی واما الاول فلا یستلزم وجود المعلول بالفعل فلا یلزم عدم تناہی الافراد وفی المقام تفصیل لیس ہذا موضعہ من شاء الاطلاع علیہ فلیرجع الی حواشی القدیمۃ وشرح العقائد الجلالی قولہ وتخصیص الافراد الخ دفع دخل مقدر تقریرہ ان شمول الامر العام بجمیع افراد الثلثۃ والاثنین مخصص بالافراد الموجودۃ فالامر العام ما یشتمل کل فرد فرد من افراد الثلثۃ الموجودۃ لا الاعم منہا سواء کانت موجودۃ او ممتنعۃ فلا یضر عدم شمول الامکان ونظائرہ الافراد الممتنعۃ للاقسام الثلثۃ وتحریر الدفع ان ہذا التخصیص تکلف اذ المعتبر فی کلیۃ الکلی عمومہ بجمیع الافراد موجودۃ کانت او معدومۃ ممکنۃ او ممتنعۃ وظاہر الکلام یدل علی العموم ولا یدل علیک ما فیہ انفا او لا فلان فرد الکلی انما ہو ما یصدق علیہ الکلی فی نفس الامر فالافراد الممتنعۃ لیست بافراد لانہ زعم المحشی ومن قلدہ بہ ومن یدعی شمول الامر العام فانما یدعی شمولہ لما ہو فرد حقیقۃ فلیس ہہنا فی الحقیقۃ تخصیص حتی یکون تکلفا واما ثانیا فلما اوردہ احسن المحققین من ان کلام الشارح فان کل موجود آہ یدل صریحا علی انہ لم یعتبر الافراد الممتنعۃ المقدرۃ فی التخصیص موجود فی کلامہ من غیر احتیاج قید زائد فلا تکلف لا یقال مفہوم الموجود ایضا کلی وما من کلی الا وبعض افرادہ ممتنع فالقضیۃ الکلیۃ المذکورۃ فی الشرح تقتضی الاستیعاب للافراد المقدرۃ ایضا فالتخصیص تکلف لانا نقول

الافراد الکلیۃ انما تعتبر لکلیۃ الکلی واما المتبادر فی الاطلاقات والعبارات فانما ہی الموجودۃ فقط واما
ثانیا فلان الفن الالٰہی باحث عن الموجود بما ہو موجود فالافراد الممتنعۃ خارجۃ عن البحث فالتخصیص ضروری
بقرینۃ الحال فلو سلمنا ان تخصیص الکلی بالافراد الموجودۃ تکلف لکن تخصیص الموضوع بالموجودۃ کما فی نحن
فیہ لیس کذلک ودفعہ القاضی الکوفاسوی بان الحیثیۃ المعتبرۃ فی عنوان الموضوع علۃ للبحث او قیدا لنظر
الباحث ولیست علۃ للحوق الاعراض ولا قیدا لہا فی نفس الامر فلا یجب اعتبارہا فی المعنون و
المصداق حتی یجب تقیید الافراد بہا علی ان المختار عند المصنف ان موضوع العلم من حیث انہ
یتعلق بہ اثبات العقائد الدینیۃ وہو اعم من الموجود فان قیل ان الحیثیۃ وان کانت قیدا فی نظر
الباحث لکنہا یجب حصولہا فی نفس الامر حتی یصدق علیہ العنوان والبحث عن العدم والحال استطرادی
قلنا یکفی حصولہا للواجب وماہیۃ الجوہر والعرض فلا تخصیص لافرادہا فلیس مما لا بد منہ ولا نسلم ان البحث
عن العدم والحال استطرادی علی مختار المصنف انتہی ملخصا اقول فیہ ما فیہ فانا لا نجد لہا معنی الا ان یکون
البحث عن الافراد الممتنعۃ والعدم من توابعہا استطرادیۃ او اصلیۃ علی الاول لا بد من التخصیص فی
الموضوع وعلی الثانی لا یکفی وجود الحیثیۃ فی الواجب والجوہر والعرض بماہیاتہما فان الافراد الموجودۃ و
المعدومۃ والممتنعۃ سواسیۃ فی ان البحث عنہا اصلی فلا بد من وجود حیثیۃ الموضوع فی کل منہا وہو لیس
فلیس وکون مختار المصنف ان موضوع العلم مما لا یفید فان تعریف الامر العام بما لا یختص بشیء لیس
من خصوصیات المصنف بل ہو مجمع علیہ بین القائلین بان موضوع العلم وبین القائلین بان موضوعہ
الموجود علی ان موضوعہ عند المصنف لیس ہو المعلوم مطلقا بل من حیث انہ یتعلق بہ اثبات العقائد الدینیۃ
ولا ریب فی ان ہذہ الحیثیۃ لا وجود لہا فی الافراد الممتنعۃ فلو بحث عنہا فی الفن لم یکن الا استطرادا عند
المصنف ایضا وامر رابعا فلما اورد علیہ بعض العلوم رح من ان التخصیص ضروری فان المصنف لم یعرف
الامور العامۃ بما لا یختص بواحد من الواجب والجوہر والعرض بل قال ما لا یختص تقسیم من اقسام الموجود التی
ہی الواجب والجوہر والعرض ولا شک ان الجوہر المعدوم والعرض المعدوم والواجب المعدوم لیست من
اقسام الموجود فعبارۃ المصنف نص علی اعتبار الافراد الموجودۃ وح لو وجب الشمول لجمیع الافراد لوجب

الشمول للموجودة لاغير وانا خامسا فلما اورده ايضا في هواشيه الصغيرة من انه لولم تخصيص وتعتبر كلية كل كلي بالنسبة الى افراده الممتنعة لزم ان يكون كل امر خاص داخلا في الامر العام فان الانسان مثلا من افراده الانسان الذي هو عرض فيشمل الانسان الجوهر والعرض فيكون من الامور العامة وحاصل المرام في هذا المقام انه لاريب في ان شمول الامر العام لكل من افراد الثلثة والاثنين ليس بلازم لكن لما ذكره المحشي فان كل ما ذكره ههنا في الحاشية وحاشيتها سخيف جدا ولما ذكره الدواني في منهيات القدمية لما عرفت من ورود المناقشات العديدة بل لما اشرنا سابقا من لزوم خروج الكثرة و الكلية والجزئية وامثالها مما لايشمل جميع الافراد الموجودة وكذا ورد المحشي لعدم وجوب الشمول في منهية اخرى دليلا آخر لقوله وايضا لك ان تقول ان التعريف ان كان على راي المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لايكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام الثلثة كان الكم المطلق والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة وان كان على راي الحكماء يلزم على ذلك التقدير ان لايكون الوجود الخارجي منها لان الكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست بموجودة في الخارج كما صرحوا به وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودين مما لايلتفت اليه وبالجملة القول بان المعتبر في الامر العام تحققه في كل فرد من الثلثة او الاثنين قول خال عن التحصيل انتهت وحاصله ان تعريف الامر العام بما لايخفى آنه ان كان على راي المتكلمين يلزم ان لايكون الوجود من الامور العامة على تقدير وجوب شمول الامر العام لجميع افراد الثلثة والاثنين واللازم باطل لبحثهم الوجود في هذا الفن بل بحث الوجود اوسع ابحاثه فالملزوم مثله وجه الملازمة ان الوجود لايشمل بعض افراد العرض كالكم المطلق والاعراض النسبية كالابوة والبنوة وغيرها كلها ليست بموجودة عندهم بل هي عندهم امور وهمية لاوجود لها الا بالمنشأ بل الوجود الكم المتصل متخيل عندهم لانهم قائلون بالجواهر الفردة والتركيب منها بالتي الاتصال قال المصنف في المقصد الخامس من المرصد الاول من الموقف الثالث ان المتكلمين انكروا العدد خلافا للحكماء المسلكين احدها ان المركب من الوحدات و

تعليقات على شرح المواقف

الوحدة ليست وجودية وعدم الجزء ليستلزم عدم الكل بيان ان الوحدة لا توجد امران الاول لو وجدت فلها وحدة ولزم التسلسل والثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها وانه ضروري البطلان وثانيهما ان يدل ابتداء على ان الكثرة عدمية والا فان قامت بالكثير فاما بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد بالكثير او من حيث عرض له امر صار به واحدا فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل انتهى ملخصا وقال ايضا في المقصد السادس منه انهم انكروا المقدار بناء على تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى فانه لا اتصال بين الاجزاء عندهم فكيف يسلم ان ثمة اتصالا وان الاجزاء بينها حد مشترك انتهى وقال ايضا في المرصد الرابع من الموقف الثالث اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين والا لزم التسلسل لما او لافلان محلها متصف بها فله اليها نسبة موجودة ويعود الكلام اليها واما ثانيا فلان لوجودها الزائد اليها نسبة واما ثالثا فلان الاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة انتهى ملخصا وشرح هذه العبارات مع مالها وما عليها مبسوط في محله والمقصود ههنا مجرد نقل المذهب فلما لم تكن هذه الامور موجودة لم يصدق الوجود عليها فيلزم ان لا يكون من الامور العامة وان كان التعريف المذكور على راي الحكماء يلزم ان لا يكون الوجود الخارجي من الامور العامة وان لم يلزم خروج الوجود المطلق بناء على ان الكم والاعراض النسبية كلها موجودة عندهم واللازم باطل لبحثهم عنه في هذا الفن فالملزوم مثله وجه الملازمة ان بحث افراد العرض الكم المنفصل المنحصر في العدد والاعراض النسبية وهي عندهم ليست بموجودة في الخارج بل هي انتزاعية قال رئيس الصناعة في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من الفن الثالث عشر من الجملة الرابعة من الشفا نقول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به ما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان بل الذي في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا ينجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد وامثاله في الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه انتهى وقال في الفصل العاشر الاشد ابتداء ما معرفتنا بل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او اعم انما تتصور في العقل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث بعد في النفس اذا عقلت الاشياء

قوم قالوا بل الاضافة شئ موجود فی الاعیان قالوا نحن نعلم ان ہذا فی الوجود ابو ذلک وان ذلک فی الوجود
ابن ہذا عقل وکل عقل ونحن نعلم ان الحیوانات یطلب الغذاء وان الطلب اضافة ولیس للحیوانات عقل
بوجه من الوجوه ولا ادراک ولیست الاضافة الا امتثال ہذه الاشیاء التی اومانا الیہا وہی تکون للاشیاء
وان لم تدرک وقالت الفرقة الثانیة انه لو کانت الاضافة موجودة فی الاشیاء لوجب من ذلک ان
لا تنتہی الاضافات فانه کما ان یکون بین الاب والابن اضافة وکانت تلک الاضافة موجودة لہما او لاحدہما
او لکل واحد منہما من حیث الابوة والبنوة وہی عارضة له والاب معروض فہی مضافة وکذلک البنوة فیجب
ان تکون الاضافة اضافة اخری وان تذہب الی غیر النہایة فالذی تحمل به الشبہة من الطرفین جمیعا
ان نرجع الی حد المضاف المطلق انتہی ملخصا ثم قال بعد تحقیق حد المضاف بالعبارات المطنبة کما
عہدناه مقتدر عرفت ان المضاف فی الوجود موجود بمعنی ان له ہذا الحد وہذا الحد لا یوجب ان یکون المضاف
فی الوجود عرضا واما القول بالقیاس فانما یحدث فی العقل فیکون ذلک ہو الاضافة العقلیة والاضافة
الوجودیة باعتباره وہو کونه بحیث اذا عقل کان معقول الماہیة بالقیاس واما کونه فی العقل فان یکون
عقل بالقیاس الی غیره فلا فی الوجود حکم وله فی العقل حکم من حیث ہو فی العقل انتہی فظہر من ہذه
النصوص ان الوجود الخارجی لا یشمل الاعراض النسبیة والعدد فیلزم ان لا یکون من الامور العامة علی تقدیر
وجوب الشمول لجمیع الافراد ولما کان یرد علیه ان الشمول المعتبر فی الامر العام انما ہو بالنسبة الی الافراد
الموجودة دون الاعم منہا ومن المعدومة فلا یضر عدم صدق الوجود علی الکم والاعراض النسبیة عند المتکلمین
لانہا امور معدومة عندہم ولا عدم صدق الوجود الخارجی علی العدد والاعراض الاضافیة عند الحکماء
لمختار الی دفعه بقوله وتخصیص آه یعنی ان تخصیص الجوہر والعرض بالموجودین تکلف فلا یلتفت الیه بالجملة
فالقول باعتبار الشمول بالنسبة الی جمیع الافراد خال عن التحصیل ہذا اولا یخفی علی من له ادنی لب ان ہذا
الوجه الذی اورده بعد عدم وجوب الشمول ایضا سخیف جدا کالوجه السابق اما اولا فلان عدم شمول
الوجود الکم المتصل علی رای المتکلمین غیر ضار لانه عندہم من المستحیلات فلیس ہو من فرد العرض فالاولی
ان یبدل الکم المطلق بالکم المنفصل وان بنی ذلک علی انه ما من کلی الا ولبعض افراده ممتنع کما مر کان

قوله عند القائل الخ

بناء الفاسد علی الفاسد کما مر واما ثانیا فلانه انما یضر المتکلمین لو کان العدد والاعراض النسبیة عندهم اعراضا والظاهر انهم لا یعدون الامور الانتزاعیة من الاعراض کما لا یخفی علی اما کیف لا وهم عرفوا العرض بموجود قائم بمتحیز والوجود عندهم منحصر فی الخارجی فلما لم یکن العدد والاعراض النسبیة موجودة فی الخارج لم یکن موجودا فلم یکن من افراد العرض والجوهر لانهما من اقسام الموجود یشهد لذلک قول الشارح فی المرصد الاول من الموقف الثالث قال بعض الاشاعرة العرض ما کان صفة لغیره وهو منقوض بالصفات السلبیة فانها صفات لغیرها و لیست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود انتهی ولعل هذا هو الذی بعث المحشی علی ذلک کون الوجود عرضا وتاویل العرض الواقع فی التعلیقات بالعارض لکنه لیس بذاک فان تاویل کلام الشیخ الذی هو رئیس فاسفة الاسلام ورأسهم بما ذهب الیه المتکلمون مع مخالفته المتکلمین والحکماء فی وجود الوجود بعید عن المحصلین واما ثالثا فلانه یجوز ان یکون الامر العام هو الوجود والعام الشامل للوجود بنفسه والوجود بمنشائیة الصدق الوجود بنفسه فلا یضر المتکلمین عدم صدق الوجود بنفسه علی الاعراض النسبیة ونحوها واما رابعا فلان الظاهر ان الامر العام هو مطلق الوجود لا الوجود الخارجی بخصوصه والبحث عنه انما هو لکونه من انحائه فلا یضر الحکماء عدم صدق الوجود الخارجی علی العدد ونحوه واما خامسا فلان انکار تخصیص الجوهر والعرض بالافراد الموجودة غیر ملتفت الیه کما مر فظهر ان کل ما ذکره فی المهیة غیر معقول الا ما ختمها به من قوله وبالجملة الخ فانه امر معقول کما لا یخفی علی ذوی العقول فان قلت لعل القائل لوجوب الشمول لجمیع الافراد ظن ان الامور العامة من العوارض المحمولة علی اقسام الموجود فی مسائل الفن ومسائل العلم تکون قضایا کلیة فیجب تحققها فی جمیع الافراد لتتحقق الکلیات فلا یکون قوله هذا خالیا عن التحصیل قلت الاعراض الذاتیة لا یجب ان تکون محمولات فی المسائل فقد یجعل موضوعات تحمل علیها اعراضها وتحمل لها الجمیع افراد موضوع العلم غیر واجب بل قد یکون الخصم کما تحققه المحشی فی حواشی تهذیب المنطقی وغیره قال عند القائل به یعنی ان الماهیة والتشخص المجعولان فی الامور العامة لیسا الا ما یراد الوجود کما یشهد به قولهم الماهیة لیست

وذلك لانه تطلق الماهية على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص على

بموجودة ولا معدومة وان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج فهما لا يكونان من الامور العامة الا عند القائل بالتغاير واما عند الحكماء القائلين بالاتحاد فكلا قوله وذلك الخ هذا دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان وجود الماهية والتشخص في الثلثة ليس مختصا بكونه عند القائل بان الواجب لماهيته مغائرة لوجوده وتشخص مغائر لماهيته كما يقتضيه كلام الشارح فان الماهية عبارة عن ما به الشئ هو هو والتشخص عبارة عن ما به الامتياز وهذان الامران يوجدان في الواجب سواء كان له ماهية مغائرة لوجوده وتشخص مغائر لماهيته او لا غاية ما في الباب انه على تقدير عدم مغائرة الماهية لوجوده وعدم مغائرة التشخص لماهيته يكون الماهية والتشخص بالمعنيين المذكورين عين ذاته لا زائدا عليها وبالجملة فلا حاجة الى قول الشارح عند القائل بان الواجب له ماهية مغائرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته وتحريره الدفع انه ليس مراد الشارح بالماهية التي هي شموله للثلثة ما به الشئ هو هو ولا بالتشخص ما به الامتياز حتى يقال انهما لوجدان في الواجب على كل تقدير بل مراده بهما معناهما الآخر الذي يستعملان فيه غالبا وهو الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتعين بعد الابهام وهذان المعنيان لا يوجدان في الواجب لا على احد التقديرين وهو الذي ذكره في الشرح فعلم ان قوله عند القائل الخ محتاج اليه هذا وقال بعض الاعلام مقصود المحشي توجيه كلام الشارح بانه ما اراد بالماهية مصطلح اهل الكلام وهي ما به الشئ هو هو بل اراد المعنى الشائع وهو الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود واما مصطلح اهل المنطق وهو ما يقع في جواب ما هو فهو الغير لا يوجد في الواجب اذ المقول في جواب ما هو لا يكون الا الجنس او النوع او الحد التام والله تعالى منزه عن هذه الامور لبساطة تشخصه انتهى اقول هذا الكلام ينادي بان للماهية ثلث معاني احدها مصطلح اهل الكلام اي ما به الشئ هو هو وثانيها الغالب استعماله اي الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود وثالثها مصطلح اهل المنطق اي المقول في جواب ما هو وفيه تامل فان جملة ثقات الفن مصرحون بان للماهية معنيين ولم يجعل احد مصطلح اهل المنطق معنى على حدة كما لا يخفى على من طالع كتب القدماء وير شدك الى ذلك ايضا ما ذكر في مختصرات الفن انه لما ورد على قولهم السوال بما هو هو ان كان

التعین بعد الابهام غالبا ولا یخفی ان اعتبار الابهام وعدم اعتبار الوجود لا یمکن

عن تمام ماهیة الشئ فالمقول فی جوابه اما النوع او الحد التام ان حصر المقول فی جواب ما هو علی التقدیر المذکور فی النوع والحد التام باطل فانه لو سئل عن الواجب بما هو هو یقع نفس ذاته فی جوابه وهو لیس بنوع ولا حد تام فاجابوا عنه بان المراد بالماهیة فی قولهم عن تمام ماهیة الشئ الخ الماهیة المعراة عن الوجود والواجب لو سئل عن ماهیته بهذا المعنی لا یکون له جواب نعم لو سئل عن ماهیة بمعنی ما به الشئ هو هو لکان نفسه جوابا له البتة فافهم **قوله** غالبا اما غلبة استعمال الماهیة فی هذا المعنی فصرح بها فی شرح التجرید الجدید فان صاحب التجرید قال قد تطلق علی الامر المعقول والذات والحقیقة علیها مع اعتبار الوجود انتهی قال شارحه تحت قوله تطلق غالبا الخ تحت قوله الوجود الخارجی واما غلبة استعمال التشخص فی هذا المعنی فغیر خفی علی من طالع کتب الفن ویرشدک الیه قول المصنف فی المقصد الحادی عشر من مقاصد المرصد الثانی من مراصد الامور العامة اعلم ان نسبة الماهیة الی المخصصات کنسبة الجنس الی الفصل الخ وبه ظهر ان قول الفاضل الالهآبادی لعل المحشی اطلع علی غلبة استعمال التشخص بالمعنی الذی ذکره انتهی لیس بمنبغی **قوله** ولا یخفی آه لا یخفی ان هذا العنوان بهذا المقام غیر سدید کما لا یخفی علی صاحب الرای السدید **قوله** لا یکون آه الی هذا اشار المحقق الدوانی فی القدیمة بقوله هذا مبنی علی اعتبار الکلیة فیها واما من قال الماهیة ما یقال فی جواب ما هو هو سواء کان کلیا او جزئیا فقد عدها من الاحوال المشترکة بین الثلثة انتهی وحاصله ان شمول الماهیة للثلثة مبنی علی اعتبار الکلیة فیها فانه لما اعتبرت الکلیة فیها لا وجه فی الواجب علی تقدیر عدم اعتبار الکلیة یکون هو من الاحوال المشترکة بین الثلثة واعترض علیه بان المتبادر من قوله اعتبار الکلیة ان الکلیة داخلة فی مفهوم لفظ الماهیة کما یقال المناطقیة معتبرة فی الانسان وهو لا یقال الکتابة معتبرة فی الانسان مع انه لیس کذلک فان الماهیة موضوع لمعنیین احدهما المقول فی جواب ما هو ویعبر عنه احیانا بالامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود وتانیهما ما به الشئ هو هو ولیس الکلیة عین احدهما ولا جزءه وبان المتبادر من قوله واما من قال الماهیة آه ان فی الماهیة اصطلاحان ولیس کذلک بل کل الناس متفقون علی معنییه المذکورین کما

على تقدير عينية التفخص والوجود ويمكن على تقدير غيريتهما تحمله على هذا آه ان اراد

ذكره احسن العلماء في حواشيه وبأن المحققين صرحوا بان كل ذي ماهية معلول فلو كانت للواجب ماهية بأي معنى من المعنيين لزم كونه معلولا واولا فليس فليس هذا هو الذي بحث الصدر المعاصر للمحقق على انه فر عن اطلاق الماهية عليه تعالى فرارا كثيرا وظن في ذلك اثما كبيرا واجيب عن الاول بانه تسامح في العبارة ووجه صحته ان يجاب به عن السؤال بما هو هو لا يكون الا كليا ولا يجوز ان يكون جزئيا كما هو الدائر على السنتهم فلما كانت الكلية لازمة للمعنى الاول اعتبر اعتبارها وعن الثاني بان مراده اما من فسرها في كتابه بذلك المعنى كالسيد الشريف حيث فسر الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وجعله من الامور المشتركة بين الثلثة وعن الثالث بان معنى قولهم كل ذي ماهية معلول كل ذي ماهية معراة عن التشخص معلول لان كل ذي ماهية معلول فيجيء منه من تحقيق هذا المرام في مقامات ان شاء العزيز العلام فائدة اختلفوا في تحقيق لفظ الماهية فاختار جماعة ومنهم صاحب التجريد وغيره انه حصل بسبب نسبة ما هو اضافة الى الما بالنسبة ومنهم من قال انه حصل بسبب نسبة الما الذي صدقاه بدليل جمعه على مياه واضافة الى الما بالنسبة واسما اطلق الما على الحقيقة لكونها كالما في كونها سيالة وعدم قرارها ولعل الحق فيه ما حققه الرضي ومن تبعه من حصل بنسبة ما الاستفهامية ولما كان ما حرفا مفردا والنسبة من خواص الاسم كالتصغير ادخل عليه الاسم ثم زاد عليه همزة ليصير في حكم الاسم فصار ماء ثم ابدلت الهمزة بالهاء فقيل ماهية كما يزاد الميم في كم عند النسبة فيقال كمي بتشديد الياء والميم قال فعلى هذا آه يحتمل ان يكون غرض الشارح منه تحقيق الحال ويحتمل ان يكون غرضه الاعتراض على المصنف عضد الكمال قوله ان اراد آه اعلم ان هذا الكلام من اوله الى آخره ماخوذ من التقديمة الجلالية بل جل ما اورده المحشي في هذه الحاشية من اوله الى آخره ماخوذ من الطبقات الجلالية والصدرية وحواشيها ولما كان الاخذ على سبيل الاختصار صار غامضا اطلقنا عنانه وهذا هو الباعث لاشتهار ان هذه الحاشية من نفائس تحقيقات المحشي ومعلقاته في جميع الامصار وقد اتضح ان اكثر شرح الماخوذ منه واوضح الاصل المسروق منه

او الیسهل علی الطلبة تحصیل ما فی هذه الحاشیة ثانیا فاسمع ان الدوانی قال عند قول شارح التجرید فالبحث عن العدم لکونه فی مقابلة الوجود اقول الحاجة الی التزام ذلک بناء علی تفسیر فان العدم بمعنی رفع الموجود من احوال الموجود ومشترک بین الجوهر والعرض وکذا الاقتضاء ان اریدبه الاقتضاء المطلق المتشابه لیس کذلک لانا نقول فیخرج الامکان فی ظاهره وان اریدبه ما یکون من احوال الموجود حال کونه موجودا بمعنی انه لا ینافی الوجود واجبة علیه ان العبارة لا دلالة لها علی ذلک اصلا ثم الباعث علی هذه الارادة حتی یلزم لاجلها کون بعض المباحث تطفلا فان قیل لیس رفع الوجود المطلق ولا الذهنی من احوال الجوهر والعرض بل لا یتصف بشیء منها بحسب نفس الامر کما تحقق فی بحث المجهول المطلق قلنا قال السید فی حاشیة التجرید ان کان ارتسام المفهومات فی القوی العالیة وجودا ذهنیا لها لم یکن الحکم بکونها معدومة مطلقا او فی الذهن مطابقا للواقع الا ان یراد التقیید بالقوی البشریة وان لم یکن ارتسامها فیها وجودا ذهنیا بل ارتسامها فی قوانا فان لم یکن تصور الشیء بوجه ما وجودا ذهنیا بل تصوره بکنهه امکن صدق ذلک الحکم بالبدیهة وان کان جمیع تصورات الشیء وجودا فی الاذهان علی انحاء مختلفة احتیج فی تصحیح ذلک الحکم الی تقیید بما یلیق او لاحق او بعض الاذهان هذا کلامه وقد جوز الشارح بعض تلک الاحتمالات فی ذلک الموضع ومع تجویز تلک الاحتمالات کلا او بعضا لا حاجة الی التزام کون البحث عنه تطفلا علی انه یمکن ان یقال مع قطع النظر عما ذکر ان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق او الذهنی وان کان دائما لکن لیس واجبا لذات تلک المفهومات بل ممکنا وقد صرح به السید قدس سره فی بحث المجهول المطلق وح فسلب ذلک الوجود عنها ممکن فالعدم المطلق من الاحوال الممکنة الثبوت لها ولا باعث علی حمل الاحوال علی الاحوال الثابتة لها بالفعل حتی یلزم لاجله کون البحث عنه مطلقا تطفلا مع انه عنوان الفصل وبعد التنبیه علی ان البحث عن العدم النحلی اصلا من غیر ریبة فالتزام کون بحث العدم مطلقا تطفلا غیر سدید مع انه لا حاجة الی ذلک فی العدم المطلق والعدم الذهنی انتهی کلامه رفع مقامه فقول اقول اعتراض علی شارح التجرید القائل بان البحث عن العدم تطفلی لکونه فی مقابلة الوجود فحاصله انه لا حاجة الی التزام کون البحث تطفلا لصدق تعریف التطفل

العام عليه وقوله بناء على تفسير وتعليل للنفى او للمنفى والعائد اما عائد الى الشارح او الى الامر العام فاضافته التفسيرية على الاول اضافة المصدر الى الفاعل وعلى الثانى الى المفعول وقوله فان العدم آه دليل لعدم الاستيناج الى البحث التطفلى حاصله ان العدم عبارة عن رفع الوجود وهو يصدق على الموجود فهو من احواله لان حال الشئ عبارة عما يكتنف به سواء كان على سبيل الانضمام او على سبيل الانتزاع ورفع الوجود وان لم يكن من احوال الموجود الانضمامية الا انه من احواله الانتزاعية قطعا لا يقال رفع الوجود مناف للوجود فكيف يصدق على الموجود لانا نقول لا يلزم من كون الشئ حالا لما يصدق عليه مفهوم ان يجتمع ذلك الشئ مع ذلك المفهوم فالعدم حال لما يصدق عليه الموجود وان لم يجتمع مع الوجود وهذا كما يقال النائم مستيقظ فليس معناه ان النائم فى حالة نومه مستيقظ والا لاجتمع النقيضان بل معناه ان ما صدق عليه النائم تعرض له اليقظة ولو فى وقت آخر ثم علق العلق على قوله بمعنى رفع الوجود حاشية بهذه العبارة اى بمعنى السلب فان كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود ظاهر لا حاجة الى التعرض له انتهت وحاصلها ان المراد برفع الوجود فى الحاشية السلب الذى يكون محمولا للموجبة السالبة المحمول فان كون العدم العدولى من احوال الموجود ظاهر بالنسبة الى كون العدم بمعنى السلب من احواله فان صدق الموجبة المعدولة يتوقف على وجود الموضوع بخلاف الموجبة السالبة المحمول فانها تصدق عند عدم الموضوع ايضا كما ذهب اليه جمع من المتاخرين وقوله ومشترك بين الجوهر والعرض بيان لوجه كون رفع الوجود من الامور العامة وهو من قبيل الاكتفاء بالاقل عن الاكثر والا فهو موجود فى الواجب تعالى ايضا فانه لا يوجد كنهه فى الذهن فيصدق عليه رفع الوجود مطلقا واورد ههنا ان كون العدم من الامور العامة لا يقتضى ان يكون البحث عنه اصالة بجواز ان يتعلق الغرض العلمى بالبحث عنه واجيب بان المبحوث عنه هو الاحوال التى لها دخل فى العلم باحوال المبدء والمعاد ولو بواسطة والبحث عن العدم ايضا دخل فى الجملة فى ما يقتضى مقصد علم الكلام ورد بان هذا كله انما يصح لو كان حكم الشارح بتطفلية بحث العدم بسبب عدم صدق تعريف الامر العام عليه واما لو قيل ان ذلك الحكم باعتبار ان مدخلية بحث العدم فى المقصد الاقصى ليس بالذات بل بالواسطة والبحث اصالة انما هو ما له مدخلية تامة استقلالا فى المقصد الاقصى فلا ينفع صدق الامر

الامام علیہ اقول الامر مردود بان عبارۃ شارح التجرید بنصہا قاضیۃ بان حکمہ بتطفلیۃ بحث العدم انما ہو
العدم صدق تعریف الامر العام علیہ فانہ قال لما اورد کلا منہما نخص بواحد منہما فی بابہ یحتاج الی معرفۃ الاحوال
المشترکۃ ای المعدوم اما بین الثلثۃ کالوجود والعلیۃ واما بین الاثنین کالماہیۃ والمعلولیۃ فالبحث عن العدم لکونہ فی مقابلۃ
الوجود انتہت وبہذا الآن فی نسخ شرح التجرید المتداولۃ بدل قولہ فالبحث عن العدم آہ فالبحث عن
الامتناع لکونہ من احوال العدم وعلیہ حاشیۃ معلقۃ بقولہ العدم من الاحوال المشترکۃ بین الاثنین اعنی الجوہر
والعرض اذ المراد بالجوہر ماہیۃ لو وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع وکذا المراد من العرض ماہیۃ لو وجدت
فیہ کانت فی موضوع ولم یجعل البحث عن العدم بالعرض کما جعل السید قدس سرہ لان المصنف
جعل الفصل معنونا بہ حیث قال الفصل الاول فی الوجود والعدم انتہت وقال بعض المحشین ان الشارح
کتب اولا فالبحث عن العدم لکونہ فی مقابلۃ الوجود تبعا للسید السند وعلیہ نسخت نسخ منہ وعلق المحقق
والصدر ایضا علی حسبہ ثم ضرب القلم علیہ وکتب مقامہ فالبحث عن الامتناع الخ وعلق علیہ الحاشیۃ
المذکورۃ ردا علی السید وقولہ وکذا الامتناع آہ یعنی ان الامتناع مثل العدم فان امتناع الوجود لا یخلو
اما ان یکون بالذات او بالغیر او اعم فعلی الاول ہو لیس من الامور العامۃ لعدم تناولہ الجوہر والعرض وعلی
الثانی ہو من الامور العامۃ وکذا علی الثالث ولذا قیدہ بقولہ ان اریدالخ وقولہ لا یقال اعتراض من
قبل الشارح ودلیل من جانبہ علی ان البحث عن العدم تطفلی وحاصلہ ان المتبادر من تعریف الامر العام
ما یکون مختصا بالموجود ولا یوجد فی غیرہ لان الامور العامۃ محمولات وہی احوال للموضوع وموضوعہا ہذا
الوجود فتکون الامور العامۃ احوال الموجود او ما یکون من احوال الموجود من حیث ہو موجود ای یکون الوجود
جہۃ الاتصاف بہ لان تعلیق الحکم بالوصف یشعر بعلیۃ الماخذ لہ کما تقرر فی موضعہ ولا ریب فی ان العدم
والامتناع لیسا کذلک فان کلا واحد منہما لا یختص بالموجود تحققہ فی المعدوم والممتنع ولیس منشأ الاتصاف
بہ الوجود والا لما اتصف بہ المعدوم والممتنع فلا یکونان من الامور العامۃ ویکون البحث عنہما تطفلیا ولعلک
تفطنت من ہہنا ان الحیثیۃ المذکورۃ فی قولہ من احوال الموجود من حیث ہو موجود تعلیلیۃ لا اطلاقیۃ
وقولہ لانا نقول جواب بالنقض بالامکان ونظائرہ یعنی لو کان المتبادر ما ذکرہ المعترض لکان علیہ

تعریف امر العام للزم خروج الامکان و اشباهه الغیر المتاخرة عن الوجود کالوجوب بالغیر و المعلولیة و نفس الوجود فان کلا منها لا یختص بالموجود و لیس منشأ الا تصاف به الوجود لا تصاف الماهیات بها حالة العدم ایضا فیلزم ان لا تکون هی من الامور العامة و اللازم باطل عقلا و نقلا فالملزوم مثله و قوله و ان اردت آه دفع لاحتمال آخر مرید للمصنف و هو ان یراد بما فی تعریف الامر العام ما یکون من احوال الموجود حال کونه موجودا ای ما هو مفاد العرفیة العامة التی یحکم فیها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ما دام ذات الموضوع متصفة بالوصف العنوانی فلا بد ان یکون فی تلک الحال منافیا للوجود بل مجتمعا معه فی حال واحد و العدم لیس کذلک فیکون البحث عنه تطفلیا بخلاف الامکان و نظائره فانها لیست بمنافیة للوجود و لو جودیا فی حالة الوجود ان کانت موجودة فی حالة العدم ایضا و حاصل الدفع ان العبارة قصر صت فی التعریفات تحمل علی المتبادر و هذا الاحتمال غیر متبادر من عبارة تعریف الامور العامة لا بنفسه و هو ظاهر و لا بقرینة حالیة او مقالیة تفقد انها ههنا و لا یخفی علیک ما فیه فان الحکم المتعلق بالمفهوم الاشتقاقی و ما فی حکمه یدل علی ثبوت المبدإ عنده کما هو مصرح فی مواضع فالمتبادر من قولهم حال الموجود لا بد ان یکون حاله حال کونه متصفا بالوجود بمعنی انه لا ینافی الوجود فالقول بعدم تبادره غیر مرضی الا ان مبنی ذلک علی ما ذکره شارح المطالع و غیره فی وجه تسمیة العرفیة العامة ان هذا المعنی انما یفهم عرفا من السالبة و انما سمیت الموجبة بها حملا علیها عند الجمهور و عبارتهم فی تعریف الامور العامة من قبیل الموجبة فلا یتبادر منها هذا المعنی لکن ضعف هذا البناء غیر خفی لکون الفرق بین الموجبة العرفیة العامة و السالبة العرفیة العامة غیر صحیح بالنظر الدقیق و ان صدر عن جمع منهم کیف لا و نحن نعلم ان معنی قولنا رایت نائما و مزلی مریض انه رایته فی وقت کونه نائما و مزلی شخص فی وقت کونه مریضا فانفهام مثل هذا المعنی لیس مختصا بالسالبة العرفیة العامة علی ان اهل العرف انما خصصوا افهامهم بمعنی العرفیة و هو دوام النسبة بدوام الوصف العنوانی بالسالبة العرفیة بالنسبة الی موجبتها و الموجبة التی ههنا موجبة مطلقة و تمتیة ای الموجود حاله کذا فی وقت من اوقات وجود الموضوع و هم لم یخصصوا افهم فعلیة النسبة فی وقت من اوقات وجود الموضوع بالسالبة حتی یلزم انتفاء فهمه من الموجبة و یکون خلاف المتبادر و کیف یصح تخصیصهم فی هذا المقام و السالبة العرفیة العامة نقیض الموجبة المطلقة العامة فلما قالوا ان

المتبادر من السالبة العرفية سلب دوام النسبة عند دوام الوصف وجب عليهم القول بان المتبادر من نقيضها
نقيضه وهو فعلية النسبة في وقت من اوقات الموضوع كذا افاده احسن العلماء في حواشيه قوله ثم ها الباعث
آه حاصله انا سلمنا دلالة العبارة بحسب التبادر على المعنى المذكور لكن الحمل على المتبادر انما يتجه اذا
لم نفض الى شناعة وههنا نلزم شناعة على تقديره وهو كون بعض المباحث اي مبحث العدم والامتناع
تطفليا فاي ضرورة داعية الى ذلك قوله فان قيل بحث آخر لاثبات تعلقاليته بحث العدم من جانب
المصنف وحاصله ان العدم بمعنى رفع الوجود المطلق وكذا رفع الوجود الذهني ليس من احوال الجوهر والعرض
الثابتة لها لكون جميع المفهومات من الاول الى الابد موجودة في نفس الامر ولا اقل من وجودها في المبادي
العالية اي العقول العشرة فلا تتصف شيء منها بالعدم المطلق ولا برفع الوجود ولما لم يكن كل واحد من
احوال واحد من الجوهر والعرض لم يكن من الامور العامة فتكون البحث عنه تطفليا بالمرة قوله بل التحقيق
بشيء اصلا مخدوش بوجهين احدهما ان الشيء اما جوهر او عرض فماوجه الترقي بكلمة بل وثانيهما ان كلا منهما
متصف برفع الوجود الذهني بان تعقلا من الممتنعات عندهم فنفي اتصاف شيء من الاشياء بغير صحيح وجواب
عن الاول بان المراد بالشيء المفهوم وهو ما يمكن ان يحصل في الذهن فالممتنع قبل تعقله مفهوم
وليس بداخل في الجوهر والعرض فانهما من اقسام الممكن وعن الثاني بان كلا من الواجب والممتنع وان كان
برفع الوجود الذهني قوله كما حقق في بحث المجهول المطلق اي ان كل ممكن فلا امكان العلم شيء
فالشيئية وجه لجميع المفهومات ولما كانت معلومة لنا كان جميع المفهومات لنا بالوجه فلا يتصف
شيء منها برفع الوجود المطلق او رفع الوجود الذهني كذا قيل وفيه تامل فان الظاهر ان حصول وجه الشيء
في الذهن انما يكون علما به عند قصد تحصيله به والتفات النفس اليه لا مطلقا فالفرق بين علم الشيء بالوجه
وعلم وجه الشيء كما هو مبسوط في كتب الفن قوله قلنا جواب عن ما قيل من جانب المصنف قوله
في القوى العالية اي العقول العشرة والنفوس الفلكية قوله لم يكن الحكم الخ اي لم يكن الحكم برفع الوجود مطلقا
او رفع الوجود الذهني على واحد من المفهومات صحيحا فان كلها مرتسمة في المبادي العالية لما مر حواله المبادي
العالية عالمة بجميع المفهومات وليس لها كمال منتظر الوجود كالواجب كذا قال احسن العلماء رحمه الله

علیہ بانہ لایصح علی مذہب اہل الشرع ومنہم السید الشریف من ان العقول حادثۃ فیکون شیئ
قبل وجودہا متصفا برفع الوجود المطلق **واقول** الظاہر ان المراد بالمبادی العالیۃ فی کلام السید
ما یعم الواجب تعالی ایضا فلا یلزم من حدوث العقول اتصاف شیئ برفع الوجود المطلق
لکونہ معلوما للواجب البتۃ **واقول** لا ان یزاد ای لا ان یزاد تقیید الرفع الوارد علی الوجود
المطلق والوارد علی الوجود الذہنی بالقوی البشریۃ فح یکون الحکم بہذین الرفعین المتقیدین علی
شیئ لا یحصل فی الاذہان البشریۃ وان حصل فی المبادی العالیۃ حادثا وبعدم حصول شیئ
فی الاذہان البشریۃ ممکن بخلاف المبادی العالیۃ فانہ ما من شیئ الا وہو حاصل فیہا **وقولہ**
وان لم یکن الخ ای ان لم یکن ارتسام المفہومات فی القوی العالیۃ وجودا ذہنیا بل یکون
الوجود الذہنی عبارۃ عن الارتسام فی قوانا فقط فلا یخلو عن حالین اما ان لا یکون تصور الشیئ
بوجہ ما وجودا ذہنیا لذلک الشیئ لحصول صورۃ الوجود دون صورۃ کما ہو مذہب القدماء واما
ان یکون جمیع تصورات الشیئ علی انحاء مختلفۃ من التصور بالکنہ وبکنہہ وبالوجہ وبوجہ وجودا
ذہنیا کما ہو رای المتاخرین فعلی الاول یمکن صدق الحکم برفع الوجود المطلق او بوجود الذہنی علی شیئ
بالوجہ لا بالکنہ وعلی الثانی یحتاج فی تصحیح ذلک الحکم الی ان یقید بزمان سابق علی جمیع التعقلات
البشریۃ او بزمان لاحق او ببعض الاذہان التی لم تتصور اصلا جوہرا او عرضا **وقولہ** وقد جوز
الشارح الخ حیث قال فی آخر بحث الوجود والعدم اعلم ان ارتسام المفہومات فی المبادی
العالیۃ ان کان وجودا ذہنیا لہا لم یکن الحکم بسلب الوجود المطلق او الذہنی عن ماہیۃ من الماہیات
مطابقا للواقع انتہی فذکر ہذا الشق فی حیز کلمۃ الشرط فدل ذلک علی تجویز الشق الآخر وہو
ان یکون الوجود الذہنی منحصرا فی ارتسام المفہومات فی القوی البشریۃ فعلی ہذا الشق یحتمل
عروض العدم الذہنی للجواہر والاعراض **وقولہ** کلا ای کما ہو رای السید الشریف **وقولہ** ایضا
کما ہو رای الشارح **وقولہ** علی انہ الخ جواب آخر لقولہ فان قیل یعنی انا لا نسلم ان العدم اذا لم یکن
من الاحوال العارضۃ للجوہر والعرض لم یکن من الامور العامۃ اذ یکفی فی کونہ منہا امکان العروض

وهو موجود فان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق اعم الذهني وان كان دائما لكنه ليس واجبا لذات تلك المفهومات والا لكانت واجبة الوجود فسلب ذلك الوجود عنها ممكن فيكون عروض العدم لها ممكنا فصحت عنه اصالة كيف لا وقد حقق رئيس الصناعة في الشفا ان الحكمة تبحث عن الاحوال الممكنة وبالغ في الرد على من توهم خلافه **قوله** لانه باعث الخ دفع لما يقال المتبادر من احوال الجوهر والعرض الاحوال الثابتة لها بالفعل والحمل يجب حملها على المتبادر بانه لا باعث على هذا الحمل حتى يكون البحث عن العدم تطفلا كيف واخراج بعض المباحث عن الاصالة بلا ضرورة داعية اليه قبيح **قوله** وبعد التنبيه الخ اي بعد الحكاية الصغرى وهي الجواب الاول والحكاية الكبرى وهي الجواب الثاني في تسليم ان العدم بمعنى رفع الوجود المطلق ورفع الوجود الذهني ليس من الامور العامة نقول ان العدم الخارجي لا يجب كونه من الامور العامة المشمولة للوجوب العرضي فالتزام كون البحث عن العدم مطلقا اي خارجيا كان وذهنيا او مطلقا ليس كما ينبغي **قوله** مع انه لا حاجة الخ مخدوش بانه مخالف لمذاهب المناظرة لانه كالمنع بعد التسليم فان المفهوم من قوله بعد التنبيه الخ تسليم ان العدم المطلق والعدم الذهني ليسا من الامور العامة فالبحث عنهما تطفلي واما البحث عن العدم الخارجي فاصيل وهذا القول منع لهذا التسليم ويمكن ان يدفع بان التنزل عن الشيء قد يكون بسبب ان فيه ضعفا وقد يكون بسبب ان غيره اصعف شيء احسن منه والتنزل في هذا المقام من قبيل الثاني فلا يلزم من التنزل عن الجوابين السابقين ان يتركا بل ينزل عنهما ويرجع الى ما هو احسن منهما ثم يلتفت اليهما كذا افاده الاستاذ دام تقدمه والوالد العلام ادخله الله في دار السلام في حواشيه المتعلقة بالقديمة وذكر احسن العلماء نا قلا عن استاذه ان المراد من قوله مع انه لا حاجة الى ذلك في العدم المطلق الخ انه لا حاجة الى ذلك في مطلق العدم باعتبار العدم المطلق والعدم الذهني فالمقصود منه اصالة مطلق العدم بوسيلة العدم المطلق والعدم الذهني اللذين هما

بالعدم العدم المطلق اي سلب الوجود المطلق وبالامتناع ضرورية عدمه مطلقا او ناشئة عن الغير فقط

قسمان لمطلق العدم والمقصود من الكلام السابق على بعد التيا آه اعمية العدم المطلق والذهني بنفسهما اذ المقصود بالذات في الجواب الاول عدم الاحتياج الى التزام كون البحث عن العدم المطلق والعدم الذهني تطفلا مع قطع النظر عن مشاركتهما للعدم العيني وعن حال مطلق العدم بسببها والمقصود في هذا الجواب مشاركة احد العدم المطلق والعدم الذهني مع العدم العيني في الاعمية ليظهر ان البحث عن مطلق العدم بالذات فلا انكار ولا التفات الى ما قطع النظر عنه **اقول** هذا التوجيه لدفع التكرار انما يتم لو لم يكن لفظ العدم الذهني معادا في هذا القول فان اعادته صريحة في التكرار فافهم قوله العدم المطلق الخ قال جدي واستاذي نور الله مرقده في حواشيه مقصود المحشي منه الكلام على الشارح القائل بكون البحث عن العدم والامتناع بالتبعية وعلى المحقق الدواني القائل بان البحث عنهما حقيقة واصالة وحاصله ان حكم كل واحد منهما على الاطلاق خطأ انتهى اقول فيه بحث احصله فان الشارح ليس في كلامه ههنا ما يدل على الحكم بكون البحث عنهما بالتبعية كليا حتى يكون ما ذكره المحشي رد عليه كل الذي يخطر بالبال هو ان مقصوده المحاكمة بين الدواني والصمد المعاصر له والايراد على كل منهما بوجه وذلك لان شارح التجريد لما مال الى تبعية بحث العدم وقال فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود اعترض عليه الدواني بانه لا حاجة الى جعله تطفليا سواء اخذ العدم بمعنى رفع مطلق الوجود او سلب الوجود المطلق كما هو تفصيله ومختاره معا وان المراد بالعدم الذي ادعى شارح التجريد وغيره من ارباب الفن تطفلية بحثه هو سلب الوجود المطلق لا غير ولا شك في كون البحث عنه بالتبع فان الامر العام المشترك فيه الاثنان او الاثنانية ورفع الوجود المطلق ليس حالا لشيء منهما اذ معروضه اما هو المعدوم المطلق وهو لا شيء محض لا تميز له اصلا فلا يكون واجبا ولا جوهرا ولا عرضا فافتقار المحشي ههنا الى ان كلام المحقق ومعاصره تسامحا في شيء اما المحقق ففي دعواه عدم تطفلية بحث العدم باي معنى اخذوا واما الصمد ففي اقتصاره على ذكر احد المعنيين والاولى ان يتعرض لكل من معنيي العدم ويبين حكمه توضيحه بحيث ينكشف المرام ويتضح كنه المقام ان العدم يستعمل

معنيين كالوجود ونظائره احدهما العدم المطلق وثانيهما مطلق العدم والاول مفسر برفع الوجود المطلق
بان يتعلق الرفع بموضوع القضية الطبيعية اى رفع جميع افراد الوجود ذهنيا كان او خارجيا محققا كان
او مقدرا فالمعدوم المطلق يكون عبارة عما ليست فيه شائبة عروض الوجود ولم يعرض له فرد من الوجود
لا الذهنى ولا الخارجى ولا المحقق ولا المقدر وبعبارة اخرى هو ما لا يكون موجودا بوجه من الوجوه وبعبارة
هو ما يكون معدوما من كل وجه والثانى مفسر بسلب مطلق الوجود بان يتعلق السلب بموضوع المهملة اى
اى رفع فرد من افراد الوجود ذهنيا كان او غيره محققا كان او غيره فمطلق المعدوم يكون عبارة عما
عرض له نحو من العدم وان عرض له نحو آخر من الوجود ايضا اذا عرفت هذا فنقول اما اذا اراد الشارح من
العدم الواقع فى قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم من الامور العامة
ويكون البحث عنها على سبيل التبعية ان اراد به المعنى الاول اى العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق
فكلامه حق انه ليس من الامور العامة لان الامر العام ما يكون حالا لاثنين او الثلثة من الواجب والجوهر
والعرض والعدم بهذا المعنى ليس حالا لواحد منها وليس له عروض لشئ منها فان كل واحد منهما من اقسام
الموجود فيعرض لها الوجود فلا يصح عنه سلب الوجود راسا وبهذا هو الذى ذهب اليه الصدر وجعل
الدوانى هذا المعنى ايضا من الامور العامة لا يخلو عن كدورة وان اراد به المعنى الثانى اى مطلق العدم
بمعنى سلب مطلق الوجود فكلامه ليس بحق انه ليس منها فان العدم بهذا المعنى يتصف به كل من الواجب
والجوهر والعرض اما الواجب فلانه لا يوجد بهويته فى الذهن فيصدق عليه انه معدوم فى الذهن اى مرفوع
الوجود الذهنى واما الآخران فلان كلا منهما ان كان ذهنيا يصدق عليه انه معدوم فى الخارج لان الموجود
الذهنى من حيث هو موجود ذهنى لا يمكن وجوده فى الخارج وان كان خارجيا يصدق عليه انه معدوم فى
الذهن ولعنى ذهن من لم تتصوره وقس عليه حال الامتناع فانه عبارة عن ضرورة العدم ضرورة ناشئة
عن الذات وهو الامتناع الذاتى او عن الغير وهو الامتناع بالغير كامتناع عدم المعلول عنه وجود علته التامة
او مطلقا وهو الامتناع المطلق فينقسم بحسب انقسام العدم فان اراد الشارح بالامتناع الذى ادعى
عدم كونه امرا عاما كون البحث عنه تبعا ضرورة العدم المطلق بالمعنى المار سواء كانت ناشئة عن الذات

او عن الغير او مطلقة فكلامه حق انه ليس من الامور العامة لان الامتناع بهذا المعنى لا يتصف به شئ من الاشياء فان كل ما هو شئ فهو موجود بنحو من انحائه ولا يسلب عنه جميع انحائه فضلا عن ان تثبت له ضرورة وان اراد به ضرورة مطلق العدم بالمعنى المار مطلقة كانت او ذاتية او وصفية فهو من الامور العامة لعروضه كل واحد من الثلثة فان الواجب مثلا من احواله ضرورة سلب الوجود الذهني وكذا الجواهر والاعراض الكذائية والممكنات حتى من حيث هي هي من احواله ضرورة سلب الوجود الخارجي والذهني هذا ملخص ما توضيح ان قوله اي سلب الوجود المطلق تفسير للعدم المطلق وان قوله بالامتناع عطف على قوله بالعدم وان قوله ضرورة بالنصب معطوف على العدم المطلق وضميره راجع اليه وان قوله مطلقة او ذاتية او وصفية قاصر عن ذكر القسم الثالث للامتناع فان المطلقة ان اريد بها ما يكون اعم من ان يكون ناشيا عن نفس الشئ او عن غيره يكون الامتناع الذاتي بخصوصه غير مذكور وان اريد بالامتناع الذاتي بناء على ان يكون المطلقة بمعنى الكاملة يكون الامتناع الاعم غير مذكور وان قوله فهما اي فالعدم والامتناع بالمعنيين المذكورين ينعكس على هذا الجملة الشرطية الثانية واعترض عليه كثير من المحشين ان ذكره في الشق الاول من ان العدم المطلق وامتناعه ليسا من الامور العامة غير ظاهر على راي المحشي لان عنده من افراد الكلي ما لا يصدق عليه الكلي في نفس الامر بل يكفي صدقه في فرض العقل حتى جوز كون شريك الباري من افراد الواجب ولا شك ان شريك الباري الذي هو فرد للواجب والجوهر الذي في موضوع الذي هو فرد للجوهر والعرض الذي لا في موضوع الذي هو فرد للعرض معدومة مطلقا فشمل العدم المطلق ايضا للثلثة بالفعل فكيف يصح فهما ليسا من الامور العامة ولو سلم عدم كونه من الامور العامة لا يجعل المبحث عنه استطراديا لان مطلق العدم من الامور العامة وهما نوعان منه والبحث في الفن كما يقع عن نفس الموضوع كذا عن انواعه ايضا فالعدم المطلق والامتناع المطلق انما يبحثان في الفن لانهما نوعان من موضوع العلم الذي هو مطلق العدم وان لم يكن من جهة انهما من الامور العامة واقول هذا كله ان كان حقا لكن المحشي بري عن ورود كل منهما اما الاول فلان كون بعض افراد كل كلي ممتنعا وان كان ممتنعا للمحشي لكن الشارح وكثيرا من المحققين نصوا على خلافه والمحشي ههنا انما هو بصدد كلام الشارح

الا ان یجعل الاحوال الممکنة الثبوت للموجود من الامور العامة

لا بصدد بیان انه فقوله فهما لیسا من الامور العامة انما هو علی سائر دون انه علی ان لو جعل هذا رجوعا عن التحقیق السابق لم یکن فیه باس واما الثانی فلان المحشی لیس بغافل عنه بل قد اشار الیه بقوله فهما لیسا من الامور العامة حیث اکتفی بنفی کونهما من الامور العامة مع العلم بان الشارح ادعی امرین هذا وکون البحث عنهما تطفیلیا وفیه تعریض علی الصدر علی قوله فی المقدمة ما ذکر ان المقصد الاول لمعرفة الاحوال المشترکة بین الثلثة اوبین الاثنین والعدم المطلق المذکور فیه اعنی ما هو رفع الوجود المطلق ومقابل للیس حالا لشئ منهما اذ معروضه انما هو المعدوم المطلق وهو لا شئ محض احتاج الی معذرة فی ذکره هناک وکذا عکم الامتناع فسقط ما قیل من انه لیس فی تعریف الامور العامة ما یوجب کون البحث عن العدم تطفلا وکذا الامتناع انتهی کلامه فان المتبادر من هذا الکلام ان عدم کون العدم المطلق امرا عاما موجب لکون البحث تطفلا وکذا الامتناع ولیس کذلک کما یاتی فی الباب ان لا یکونان من الامور العامة وهو لا یوجب کون البحث عنهما تطفلا کما لا یخفی وقد تامل بحر العلوم سره فی ایراد الثانی بانه ان اراد انه نوع من العدم الثابت فهو لیس کذلک وان اراد انه نوع من العدم الذی هو سلب بسیط للوجود ونفس له فمسلم لکن کون المطلق بهذا المعنی من الامور العامة محل تامل ودفعه بعض الاعلام قائلا ان مراد الاستاذ المحقق انه نوع من العدم الذی هو اعم من ان یکون معا لجمیع انحاء الوجود او بعضها ولا شک فی نوعیته لکونه من الامور العامة لان شمول بعض الافراد منه یکفی لشمول المطلق وهذا العدم من الثوابت اذ ثبوت فرد یکفی لثبوت المطلق فقوله ان اراد انه نوع من العدم الثالث فلیس کذلک محل تامل اذ لا یلزم من کون الشئ نوعا للاعم الذی هو ثابت بحسب بعض الانواع ان یکون ثابتا قوله الا ان یجعل الخ استثناء من قوله فهما لیسا من الامور العامة یعنی ان العدم المطلق وامتناعه لیسا من الامور العامة فی جمیع الاحوال الا فی حال جعل الاحوال الممکنة الثبوت للموجود من الامور العامة کما ان الاحوال الثابتة للموجود بالفعل ههنا ای من الامور العامة وتوضیحه ان الاحوال الثابتة للموجود علی

كما ان الاحوال الثابتة له بالفعل ههنا

نحوين نحو منها ما يكون ثابتا للموجود بالفعل اى فى نفس الامر فى احد الازمنة الثلثة كالاحوال المبحوثة عنه فى هذا الفن ونحو منها ما يكون ممكن الثبوت للموجود سواء ثبت له بالفعل او لم يثبت والعدم المطلق وامتناعه بالمعنى المذكور وان لم يكن من الاحوال الثابتة للموجود بالفعل بناء على انه بينا فى الوجود وبضاده فلو ثبت له لزم اجتماع النقيضين لكنه من الاحوال الممكنة الثبوت له البتة فان الجوهر والعرض وان لم يتصفا بالعدم المطلق حالة موجودهما لكنهما يتصفان به بالامكان قطعا فعلى تقدير ان يجعل الاحوال شاملة لما يثبت بالفعل ولما يثبت بالامكان يدخل العدم المطلق وامتناعه ايضا فى الامور العامة فلا يصح ح قول الشارح لعدم كونهما منها ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلما اورده نظام الافاضل فى حواشيه على التجريد انه ان اريد ان سلب الوجود المطلق ممكن بالنظر الى مرتبة الذات التى هى نحو من انحاء نفس الامر فنحن نسلم ذلك لكن لا يلزم منه ان يكون العدم المطلق او الذهنى من احوال هذه المفهومات بحسب نفس الامر بل ما يلزم من هذا ان يكون من احوالها بحسب مرتبة من مراتبها ومن البين ان نفس الامر اوسع من تلك المرتبة وايضا فيصدق ح ان العدم المطلق من الاحوال الثابتة لها بالفعل و لا حاجة الى ان يكتفى بان العدم من احوالها الممكنة وايضا فالموجود من حيث هو موجود بالقياس الى العلة صدق عليه ان العدم بمعنى السلب البسيط بالنظر الى الذات من احواله وان اريد انه ممكن بحسب الوقوع فى نفس الامر فهو ممنوع فان هذه المفهومات امتناهى واجبة بحسب نفس الامر فكيف يصدق عليها انها ممكنة بحسبها وقد صرح بذلك امام المتالهين ابقاه الله الى يوم الدين فى كتابه الشريف الموسوم بالافق المبين حيث قال وما يقال ان دوام الايجاب لا ينافى امكان السلب فينبغى ان يعنى فيه امكان السلب بالنظر الى الذات لا بحسب الوقوع فى نفس الامر انتهى كلامه واما ثانيا فلان العدم المطلق وامتناعه لا يصلح ان يلحقا الموجود فى زمان فى وجوده من حيث هو كذلك لكونهما مقتضيين لرفع جميع انحاء الوجود وكذا لا يصلح ان يلحقا المعدوم ايضا اذ الثبوت يقتضى الوجود واما ثالثا فلان العدم لما كان حالا

نظام الافاضل في حواشيه على شرح التجريد

وان اراد بالعدم مطلق العدم ای سلب مطلق الوجود بالامتناع فهو ایضا ضروریة مطلقة او ناشیة عن الغیر

للموجود ممکن الثبوت له کان الشیئ الموجود مصداقا له وفردا من افراده فلا یصح قولهم المعدوم المطلق یمتنع علیه الحکم فان الشیئ الموجود الذی هو معدوم مطلق یصح علیه الحکم قطعا ولعل المحشی اشار الی هذه الوجوه بکلمة الا ان یقال الدالة علی ضعفه وقد یقال لتوجیه کلامه ان المراد بالممکن الثبوت ممکن الشمول ولاشک ان العدم المطلق وامتناعه مفهومان یشملان للموجود حال الوجود وان کان علی طریق السلب البسیط فحال قولنا زید معدوم وزید لیس بموجود بحسب الحقیقة والمحکی عنه واحد وان کان بحسب الحکایة متغایرا ان قلت لا یخفی ما فیه فان المحشی قد صرح فی ما سبق مطابقا لما علیه الجمهور ان الامور العامة ما یکون احوالا للواجب والجوهر والعرض ومن المعلوم ان السلب البسیط لا یمکن ان یکون حالا للشیئ فلا یفید کون العدم شاملا للواجب وبهذا المعنی فی هذا المقام علی انه لو اراد بهذا المعنی لم یحتج الی ادراج حدیث الامکان **قوله** وان اراد الخ فی بعض النسخ وان کان المراد وکذا فی ما قبله **قوله** ای سلب مطلق الوجود یعنی اعم من ان یکون وجودا خارجیا او ذهنیا او عالیا او سافلا کذا قال بعض الاعلام وانت تعلم انه اذا اعتبر العموم فی المسلوب یرجع الی الاول لان سلب العام من حیث هو عام لا یکون الا سلب جمیع افراده وقال المحشی فی الحاشیة ای سلب وجود ما ولا یخفی ان کل موجود مسلوب عنه وجود غیره بالضرورة انتهت فقوله ای سلب وجود ما تفسیر لسلب مطلق الوجود یعنی لیس المراد بسلب الوجود العام بان یجعل اضافة المطلق اضافة الصفة الی الموصوف والا لم یبق بینه وبین الاول فرق بل المراد سلب موجود منتشر من الوجود سواء کان فی ذهنیا او خارجیا عالیا او سافلا **وقوله** لا یخفی الخ اثبات للکون العدم بهذا المعنی وامتناعه من الامور العامة وتقریره ان کل موجود من الموجودات النفس الامریة من حیث هو موجود یصدق علیه سلب وجود غیره عنه بالضرورة فان وجود کل موجود بغایر وجود الآخر بناء علی تعدد المعنی للمصدری بحسب تعدد المضاف الیه فوجود کل

فهما من الامور العامة الا ان يقال المتبادر مما لا يختص يقسم ان يختص بالقسم

مسلوب عن الآخر والا لزم اشتراك الشيئين في الوجود الواحد ولما صدق سلب وجود الغير عن كل من الموجودات صح كونه من الامور العامة قوله فهما من الامور العامة اورد عليه بحر العلوم وتبعه من تبعه بما توضيحه ان اريد بمطلق العدم سلب وجود ما سلبا بسيطا فهو وان كان شاملا لكل موجود لكنه غير نافع في جعله من الامور العامة لان الامر العام ما يكون حالا للثلثة والاثنين وهذا السلب ليس حالا الا ان الحال ما يكون ثابتا للشئ وهذا السلب معرى عنه وان اريد سلب العدد فهو وان كان من الاحوال فيندرج في الامور العامة لكنه ينافيه ما يقتضيه قوله الآتي الا ان يقال الخ فان مقتضاه ان هذا العدم على ما هو المتبادر من الاختصاص لا يكون من الامور العامة لوجوده في غير المقسم مع انه ليس كذلك فان السلب العددي انما يوجد في الموجود فان فيه ثبوت السلب والثبوت مطلقا يستدعي الوجود فيختص بالمقسم ولا يصح الاستثناء قوله الا ان يقال آه استثناء من قوله فهما من الامور العامة في جميع الاحوال اي في حال ان يقال ان المتبادر من ما لا يختص تقسيم ان يختص بالمقسم وهو الموجود والعدم بالامتناع بمعنى سلب مطلق الوجود وان كان من احوال الموجود الا انه مما لا يختص به بل يوجد في المعدوم ايضا فلا يكونان من الامور العامة وتوضيحه ان حال الشئ على نحوين احدهما ان يختص بموصوفه ولا يوجد في غيره كالوجوب الذاتي بالنسبة الى الواجب وثانيهما ان لا يختص به بل يوجد في غيره ايضا كما هو ايضا على نحوين احدهما ان لا يختص بالمقسم بل يوجد في غيره ايضا كالعدم الذي نحن بصدده فانه حال لكل واحد من الواجب والجوهر والعرض من دون اختصاص باحدها ولا بقسمها ايضا وهو الموجود فانه يتجاوز عنه ويصدق على المعدوم ايضا وثانيهما ان يختص بالمقسم وان لم يختص بواحد من الاقسام كالقدم المطلق مثلا فانه وان لم يختص بواحد من الاقسام الثلثة لكنه لا يتجاوز عن الموجود المتبادر مرجع الضمير في تعريف الامر العام ما لا يختص لشئ من الاقسام الثلثة هو النحو الثالث والا لم يكن لتخصيص نفي الاختصاص بواحد من الاقسام فائدة معتدة بها فيكون الملغى الامر العام ما لا يختص بواحد منها ويختص بمقسمها اي الموجود وظاهر ان العدم الذي نحن بصدده ليس كذلك فلا يكون من الامور العامة ولا يخفى عليك ما فيه فانه ان اراد من كون العدم متجاوزا عن المقسم انه يوجد في المعدوم

لكن يخرج ح الامكان

ايضا ويصدق عليه ولو على طريق السلب المحض فلا يجدي فان السلب المحض ليس من احوال الثلثة فليس من الامور العامة بمعنى الابتداء ولان الحد انما يثبت للمعدوم على طريق الحمل والايجاب فغير مسلم فان المعدوم من حيث هو معدوم لا يثبت له شئ ولا يصدق حمل شئ عليه لاقتضاء ثبوت الشئ للشئ ثبوت المثبت له لا يقال هذا انما يستقيم في المعدوم المطلق الذي لا يكون له نحو من الوجود فلا يثبت له شئ واما في المعدوم مطلقا فلا وهذا القدر كاف في المقصود لانا نقول كل معدوم مطلقا موجود بنحو من الانحاء لا محالة فثبوت العدم لا يضر لعدم لزوم التجاوز عن المقسم والتجاوز عنه انما يلزم لو ثبت العدم للمعدوم المطلق الذي هو مباين للمقسم وهو في حيز الاستحالة الا ان يقال المقسوم و ان كان بديهة ان ثبوت شئ للشئ يستلزم ثبوت المثبت له وجعلوه مناط الصدق لكن التحقيق على ما ذكره العلامة السند في شرح المسلم هو ان مناط الثبوت والاتصاف علاقة خاصة بين الموصوف والصفة مصححة لان ينتزع الوصف من الموصوف ومدار صدق القضية نفس الاتحاد بين الموضوع والمحمول اتحادا بالذات او بالعرض واقتضاء وجود الموصوف في بعض المواد ناش من خصوص المادتين وخصوصية المحمول فعلى هذا لا يتوقف صدق ثبوت العدم ونحوه للمعدومات المطلقة على وجود ها بل يكفي الاتحاد الناشي من فرضها فيلزم تجاوز العدم عن المقسم بلا ريب قوله لكن يخرج الخ استدراك لدفع ما يتوهم ان حمل الكلام على ما هو المتبادر صارف عن الكلية فانه ليس كذلك فانه على تقدير حمل الكلام على المتبادر من عدم الاختصاص بواحد من الاقسام مع الاختصاص بالمقسم وان خرج العدم من الامور العامة على ما هو مراد الشارح لكنه يستلزم محذورا آخر وهو خروج الامكان من الامور العامة مع انهم اتفقوا على دخوله فيها اذ الامكان بالمعنى الاعم عبارة عن سلب ضرورة الطرفين وهو يشمل الوجود وغيره فصدقه على الامتناع ايضا وكذا الامكان الخاص عبارة عن سلب ضرورة الطرفين وهو موجود في حالة العدم ايضا فان لم يكن ممكن قبل وجوده لم يجز ان يوجد ويستدام بالتأثير الواجب تعالى فالامكان مطلقا عاما كان او خاصا غير مختص بالموجود بل هو متجاوز عنه الى المعدوم فيلزم على تقدير اعتبار الاختصاص بالمقسم ان لا يكون من الامور العامة فورد عليه بوجوه حتها ما ذكره القاضي الكوفاموي بقوله قال الحكماء ان الامكان وان كان قابلا بالكتة

اعلم ان الامور العامة الخ

قال القاضي الكوفاموي الخ

يستدعى ثبوت الموصوف فى ظرف الاتصاف ولا يوصف به المعدوم فى الحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف مادته به فهو وصف للمادة الموجودة فان كانت للماهية بنفسها محل الحقيقى امتنع عدمه قوله اقول هذا الكلام مبنى على ان الحادث الزمانى ما يتعلق وجوده بالمادة واما غير المادى فلا يتعلق وجوده وعدمه بمادة بل وجوده فى نفسه ذاته وعدمه كذلك هو قديم انتهى وفيه ما اورده الفاضل السند من ان فيه خلطا بين الامكان الذاتى وبين الامكان الاستعدادى وتوضيحه ان الامكان يطلق بالاشتراك الصناعى على معنيين احدهما سلب ضرورة الوجود والعدم وهو بهذا المعنى من اوصاف الممكنات الخاصة حادثة كانت او قديمة ويعبر عنه بالامكان الذاتى وثانيهما استعداد حصول شئ لشئ ويعبر عنه بالامكان الاستعدادى وبالقوة ايضا فامكان الحادث الذى جعلوه قائما بالمادة انما هو المعنى الثانى والكلام ههنا فى المعنى الاول وهو ليس قائما بغير الممكن كيف ولو قام هذا المعنى بالمادة لزم كون المفارقات ايضا مادية لان الاتصاف لو اتصف الممكن حالة عدمه بالامكان لزم وجود الاتصاف بدون وجود الموصوف وهو مما تحيله البداهة لانا نقول مناط الاتصاف على التحقيق انما هو التعلق الخاص بين الموصوف ووصفه سواء كان للموصوف وجود ام لا كما مر ومنها ان الامكان ونحوه كالوجوب والامتناع من الاعتبارات العقلية للذوات المتقررة كما ذكره محقق الصناعة فى الافق المبين فهى لا تتجاوز عن الموجود وفيه ما فيه فان الامكان مقدم على التقرر فان التقرر اثر الجعل البسيط والجعل لا يتعلق الا بعد الامكان فامكان الحادث وصف له قبل تقرره ولو قبلية مواخية للمية ومنها ان الامكان ان اعتبر على طريق السلب البسيط فهو ليس من الاحوال العارضة لشئ والامور العامة من الاحوال فكيف يصح عده من الامور العامة حتى يرد النقض به وان اعتبر محمولا ثابتا فهو وان كان من الامور العامة لكن ح لابد من وجود المثبت له فيكون من الاحوال المختصة بالموجود وفيه ما اورده بحر العلوم ح من ان الامكان ان اعتبر جهة القضية فهو معنى رابطى غير مستقل ملحوظ بتبعية الطرفين مع الامر العام الوجود والثابت بالامكان هو من الاحوال قطعا وحكمهم على الامكان بكونه من الامور العامة مسامحة والنقض وارد بخروج الوجود بالامكان لانه ليس من الاحوال الثابتة المختصة بالموجود وضرورة ان الموجبة الممكنة انما تستدعى وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل وان اعتبر

الا ان یثبت ان کل ممکن موجود ولو فی الاذهان العالیة ثم یمکن ان یقال ان الماهیة سواء کانت جوهریة

امر امحمولا ثابتا فیکفی الوجود الفرضی لان القضیة المنعقدة منه حقیقیة تقدیریة فلا یختص بالموجود ایضا یرد به النقض جزما ومنها ان المراد بالاختصاص بالمقسم ان یثبت للموجود ولا یکون منافیا له والعدم منافی للوجود فلا یکون من الامور العامة بخلاف الامکان فانه وان ثبت للمعدوم ایضا لکنه مما لا ینافی الوجود فلا یلزم خروجه وفیه ان مطلق العدم بمعنی سلب مطلق الوجود ایضا غیر منافی للوجود فان المنافی له انما هو العدم بمعنی سلب الوجود المطلق فلا یلزم خروجه ایضا **قوله** الا ان یثبت الخ نعم الاستثناء یخرج ح الامکان یعنی علی تقدیر حمل عدم الاختصاص بالمقسم علی ان یختص بالمقسم یلزم خروج الامکان فی جمیع الاحوال الا فی حال ان یثبت ان کل ممکن موجود وان لم یکن فی الخارج بل فی الاذهان ولو لم یکن فی اذهاننا بل فی الاذهان العالیة کالمفارقات فانه علی هذا التقدیر لا یکون ممکن بالمعدوم مطلقا فلا یکون الامکان من الاحوال الغیر المختصة بالمقسم فلا یلزم خروجه من الامور العامة واعترض علیه بان وجود المفارقات وثبوت کل شیء فیها مبرهن فی کتب الحکمة فما معنی قوله الا ان یثبت واجیب عنه بان الکلام ههنا علی طور المتکلمین حیث لم یثبتوها وان جوزوها وردوا بانهم وان لم یثبتوا المفارقات لکن لا شک فی وجود کل شیء فی علم الواجب ولا مضایقة فی اطلاق الوجود الذهنی علیه مسامحة ودفع بان علم الواجب عندهم لیس بحصولی بل هو علم عبارة عن تعلق خاص بین الواجب والمعلوم فلا وجود لها فیه ایضا عندهم واقول لا شک فی علم الواجب بجمیع الممکنات قبل وجودها وهو وان کان لیس بالتعلق الخاص الحصولی لکنه ایضا نحو من الوجود وان لم یکن وجودا ذهنیا بل وجودا علمیا فلا یخلو الممکن عن نحو من الوجود فافهم **قوله** ثم یمکن ان یقال الخ الغرض منه التوجیه الآخر لکون العدم من الامور العامة وعدم کون البحث عنه تطفلیا وحاصله ان الحکم بکون العدم خارجا من الامور العامة غیر صحیح لان الماهیة سواء کانت جوهریة کالماهیة الانسان او عرضیة کماهیة السواد وان کانت موجودة لکنه لیس لذاتها والا یلزم کونها ماهیة فان الواجب هو ما یقتضی ذاته الوجود بل هی اذا اخذت فی مرتبة نفسها تکون خالیة عن جمیع العوارض

او عرضیة هی فی مرتبة الذات لیست الا هی ویجب سلب الوجود عنها من حیث هی هی ففی تلک المرتبة یصدق سلب الوجود عنها بالضرورة سلبا بسیطا وهو معنی صدق العدم والامتناع فیکون العدم والامتناع من

ومنها الوجود لکون مرتبة المعروض متقدما علی العارض ای عارض کان ولو تقدما بالذات فلا یکون فی هذه المرتبة الا ذاتها ولا ثبت لها شئ من العوارض فی هذه المرتبة فیجب سلب الوجود عنها فی هذه المرتبة فیصدق فیها سلب الوجود بالضرورة بان یقال هی فی هذه المرتبة لیست بموجودة بالضرورة ای سلب الوجود عنها ضروری وهو معنی صدق العدم والامتناع فیکون العدم والامتناع من الامور الشاملة للجوهر والعرض الصادقة علیهما ولو فی بعض المراتب فلا یکون البحث عنهما تطفلیا ولا یخفی علیک فیه اما اولا فلان مرتبة الماهیة کما یسلب عنها الوجود فی مرتبة نفسها کذلک یسلب العدم عنها ایضا بعین ما ذکر فان العدم ایضا من العوارض وهذه المرتبة معراة عنهما ومن ثم تسمعهم یقولون مرتبة الماهیة محل لارتفاع النقیضین یعنی ان کل واحد من النقیضین من العوارض کالوجود والعدم مرتفع عنها لانتفاء المعروض واجیب عنه بان تحقق العدم علی نحوین احدهما ان یکون ثابتا للشئ کما هو فی المعدولة وثانیهما ان یکون فی ضمن السلب البسیط ففی المرتبة المذکورة وان لم یتحقق الاول لتوقفه علی العروض والمعروض ثمة لکنه لا ریب فی تحقق الثانی فیتحقق العدم المطلق فی الجملة وفیه المقصود واما ثانیا فلما اورده استاذنا استاذ الهند نور الله مرقده من ان سلب الوجود المتحقق فی مرتبة الماهیة سلب بسیط لیس من العوارض والامور العامة یجب ان تکون من العوارض ودفعه ابن بحر العلوم رح بانه یمکن ان یتکلف ویقال الوجود من المرتبة کما انه مسلوب عن مرتبة الماهیة کذلک مسلوب فی مرتبة العارض اذ لا معنی لکون الوجود الذاتی عارضا فسلبه متحقق فی مرتبة العارض والسالبة الحاکیة عن مرتبة العارض والموجبة المعدولة الحاکیة عنها متساویان عند وجود الموضوع فیمکن ثبوت هذا السلب فی مرتبة العارض فهو حینئذ من العوارض اقول هذا مع کونه تکلفا کما اقر به رح یابی عنه کلام المحشی اشد الاباء فانه ینادی علی ان غرضه اثبات تحقق سلب الوجود فی مرتبة نفس الماهیة من حیث هی هی

الامور العامة الشاملة للجوهر والعرض

مع قطع النظر عن العارض مطلقا لانحققه في مرتبة المعروض لما لا يخفى وعنا تانا فلما اورده احسن المحققين من
ان الكلام ههنا في العدم العارض الذي ينافي الوجود العارض فانه المبحوث في الفن واما العدم بحسب الذات
فهو سيا وق الامكان ويثبت للممكنات حال كونها معدومة ايضا وبالجملة الكلام في العدم الذي هو
نقيض الوجود العارض ويثبت للاشياء الممكنة بالنظر الى العلة واما العدم في مرتبة الماهية فهو لا يستند
الى العلة بل يستند الى الماهيات الامكانية بالنظر الى ذواتها وتعقبه بحر العلوم قائلا ان هذا في غاية السقوط
فانه لو سلم ان الموضوع هو الموجود كما ذهب اليه البعض لكن الماهية المسلوب عنها الوجود بهذا السلب
موجودة قطعا ولا يجب ان تؤخذ حيثية الوجود قيدا في الموضوع وما يقال ان الموضوع للكلام او الاصح
الموجود بما هو موجود فالحيثية فيه اطلاقية كما صرح به المصنف والشارح واعجب منه القول بان الكلام ههنا
في العدم العارض لا في العدم في المرتبة من اين علم هذا القائل ان الكلام في العدم العارض بل الظاهر
ان الكلام في العدم المطلق انتهى ملخصا وقد تبعه بعض الاعلام ناصر الاستاذ بقوله مد ظله على تصريح
غيرواحد بان الامور العامة ما يكون احوالا للموجود بما هو موجود والمحشي المدقق صرح به ايضا حيث قال عن
قريب في حاشية الحاشية موضوعات فن الامور العامة اعراض ذاتية لموضوع ما بعد الطبيعة اي الموجود من
حيث هو موجود فكون الماهية موجودة لا يكفي في اخذ حيثية الوجود ان لم يجب بحيث تكون قيدا للموضوع لكن اخذه
في نظم المباحث ضروري والمقابل بالوجود يدل ظاهرا على ان المراد بالعدم ما يقابل الوجود والمبحوث في
الفن انما هو الوجود العارض فالكلام انما يكون في العدم الذي ينافي هذا الوجود لا المطلق والعدم بالذات
حاله كحال الامكان عارض للوجود حال كونه موجودا ولا يستند الى العلة وليس نقيضا للوجود بل يجامعه
ويتقدم عليه تقدما دهريا بالحجة المشهورة انتهى واما بعدها فلما اقول للاوجه تخصيص الجواهر والاعراض بالذكر
وجه ان حمل هذا التفسير في الواجب بان يقال ذات الواجب في مرتبة نفسها للمبحث الالهي ويجب سلب
الوجود عنها لكون العدم من الامور الشاملة للثلاثة كيف لا وقد اجمع جمهور المتكلمين على ان الوجود زائد

وفیه نظر لان الکلام فی عدم الشیٔ فی نفسه لا فی العدم الرابطی

الواجب کمالاته زائدة فی الممکنات الا انه فی الممکنات مستند الی الجاعل وفی الواجب مقتضی لنفس الذات ویوضح ذلک ما ذکره بعض سادات العلماء من ان مراتب الموجودات فی الموجودیة بحسب الاحتمال العقلی کمراتب المضی فانه کما ان من المضی ما هو مضی بالغیر بضور زائد کوجه الارض المستضی بمقابلة الشمس مثلا بضور زائد علیه ومنه ما هو مضی بالذات بضوء هو غیره ومقتض له اقتضاء تاما کجرم الشمس فانه مضی بضور زائد علیه وهو مقتضی ذاته علی ما قیل ومنه ما هو مضی بالذات بضوء هو عینه کضور الشمس نفسه فانه مضی بذاته بضوء هو عینه لا بضور قائم به فکذلک من الموجودات ما له ذات ووجود وموجدیة کالماهیات الممکنة عند المشائین وبسیط موجد بالغیر ویمکن فیه الانفکاک بحسب الذات والواقع فضلا عن تصور الانفکاک فالتصور کلاهما ممکنان ومنها ما لا وجود ولا ذات مقتضیة له بحیث یستحیل الانفکاک بالنظر الی ذاته وهذا حال الواجب عند المتکلمین فالانفکاک ههنا غیر ممکن وتصوره ممکن بناء علی زیادة الوجود علی الذات ومنها ما له ذات هی عین وجوده فلا یمکن تصور الانفکاک بینهما ایضا فضلا عن الانفکاک وهذا حال وجود الواجب علی مذهب الحکماء فظهر من هذا ان نفس ذات الواجب من حیث هی هی یمکن للعقل ان یحکم بسلب الوجود عنها بالنظر الی نفس الذات بناء علی الزیادة وان امتنع ذلک بحسب الامر فافهم ولا تقف عند ما تفوه به القاضی الکوهستانی بقوله اراد المحشی من قوله ثم یمکن ان یقال آه ان العدم المطلق یمکن الاتصاف بمعنی حاصل للجوهر والعرض بالفعل حین الوجود ویختص بالموجود الذی زاد وجوده علی ماهیته اعنی الممکن اذ الواجب لیست له ماهیة مغایرة لوجوده **قوله** فیه نظر ای فی ما ذکر فی توجیه جعل العدم من الامور العامة ومبناه علی ما یفهم من ظاهره ان الکلام فی السلب الرابطی فانه لما کان مدار الکلام علی ان الوجود من العوارض فیجب سلبه عن مرتبة الماهیة من حیث هی هی تبادر الذهن منه الی ان هذا السلب سلب الوجود عن الماهیة فیکون سلب شیٔ عن شیٔ فیکون عدما بسیطا وحاصله ان العدم علی قسمین احدهما عدم فی نفسه وهو عبارة عن نفس انتفاء شیٔ لا انتفاء امر عن ذاته علی اضافة عدم صفة من صفات الشیٔ و یقابلها الوجود فی نفسه یعنی نفس موجودیة الشیٔ لا وجود شیٔ للشیٔ وینعقد منهما قضیتان بسیطتان

والجواب بان عدم الشئ في نفسه في قوة السالبة البسيطة كما ان الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة فذلك

هما الشئ معدوم والشئ موجود وثانيهما العدم المرابطي وهو عبارة عن عدم شئ عن شئ كما هو شأن كلية اعدام الصفات ويقابله الوجود المرابطي وهو عبارة عن وجود شئ لشئ وثبوته له ومنعقد منهما قضيتان كبتان هما الشئ شئ والشئ ليس بشئ وبين هذين المعنيين بون بعيد والكلام ههنا انما هو في الوجود والعدم بالمعنى الاول فانهما اللذان يعرضان للموجود من حيث موجود ويكونان من الامور العامة لا في الوجود والعدم بالمعنى الثاني والثابت بالتوجيه المذكور انما هو كون العدم المرابطي وهو سلب الوجود عن الماهية من الامور العامة فالمطلوب ليس ثابت والثابت ليس بمطلوب ومحصوله ان العدم المرابطي امر والعدم في نفسه امر آخر فالمنعقد من الاول قضية سالبة بسيطة يكون موضوعها الماهية ومحمولها الوجود بان يقال الماهية ليست بموجودة وهذا هو المتبادر من كلام الموجه والمنعقد من الثاني موجبة محصلة موضوعها الماهية ومحمولها المعدوم بان يقال الماهية معدومة وهذا هو الغرض المفيد في المقام وبينهما فرق بين ولعلك تفطنت من ذلك الى الحاصل والمحصول ان المراد بالعدم في نفسه العدم المرابطي في كلام الناظر هو ما يقابل الوجود في نفسه بمعنى انتفاء شئ عن شئ والوجود المرابطي بمعنى انتفاء شئ في نفسه لا المعنى الآخر للمرابطي فان الوجود المرابطي مشترك صناعي في معنيين على ما حققه محقق الصناعة في الافق المبين وغيره احدهما ما يقابل الوجود المحمولي اي وجود الشئ في نفسه وهو ما يقع رابطة في القياة الحملية وحده ووجود الشئ للشئ وهو بيان الوجود المحمولي اي تحقق الشئ في نفسه تحققا نوعيا او شخصيا والآخر ما هو احد اعتباري وجود الشئ الذي هو بين الخارجيات ان عينية وليس معناه الا تحقق الشئ في نفسه لكن على ان يكون في محل او لغير الشئ او غيره لكما يقال وجود البياض في الجسم ووجود المعلول للعلة فان المراد وجود البياض في نفسه لكن في الجسم بناء على ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لمحله ووجود المعلول في نفسه لكن على ان يكون منتسبا الى العلة فهذا المعنى لا يباين تحقق الشئ في نفسه بالذات بل هو احد اعتباراته بخلاف الوجود المرابطي بالمعنى الاول وقس عليه حال العدم فافهم قوله والجواب الخ مناط النظر كان على ظن ان سلب الوجود عن الماهية معناه

العدم الرابطي في العنوان والحكاية دون المعنون والمحكي عنه فتدبر

لسلبها في نفسها بناء على مغايرتهما بحسب الحكاية وانعقاد القضية فان المنعقد من الاول سالبة بسيطة ومن الثاني موجبة محصلة ومناط الجواب على عدم الفرق بينهما بحسب المحكي عنه بما حاصله ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محكي عنه في السالبة البسيطة الا ان في السالبة البسيطة يراد العدم انتفاء شيء في حد ذاته من دون نسبته الى شيء وفي المركبة انتفاء شيء عن شيء والوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة بمعنى انه محكي عنه لها لكن في البسيطة نفس وجود الشيء في حد ذاته وفي المركبة وجود شيء لشيء فهذا العدم المذكور في كلام الموجبة اي سلب الوجود عن الماهية وان كان البتة بينهما في التعبيرين الحكاية ولذا انعقد منه الماهية ليست بموجودة لكنه عدم في نفس مرتبة المحكي عنه والذي هو [illegible] ليست بموجودة والماهية معدومة وان اختلفا بحسب التعبير والعنوان لكن المحكي عنه لهما واحد وهو عدم الشيء في نفسه فان ثبت الوجود صفة زائدة على الماهية فيكون بينهما اتصاف في الواقع كاتصاف الموصوف بصفته الزائدة لا بحسب الحكاية فقط فيكون المحكي عنه في الماهية ليست بموجودة سلب الوجود عنها سلبا عن شيء في درجة المحكي عنه الايجابي في الحكاية فقط قلت الوجود وان كان زائدا على الماهية لكن ليس اتصافها به على نحو اتصافها بصفة اخرى كالبياض مثلا فان معنى قولنا زيد ابيض ان البياض عرض ثابت له ومعنى قولنا زيد موجود ليس ان الوجود امر ثابت له بل هو عبارة عن نفس موجوديته وكذلك معنى قولنا زيد ليس ابيض ان البياض شيء مسلوب عنه ومعنى قولنا زيد ليس بموجود انما هو انتفاؤه في نفسه وهو معنى زيد معدوم فيكونان متحدان باعتبار المحكي عنه قوله فتدبر يقال في الماهية المطلقة والمحكي عنه في الهليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه كما انه في الهليات المركبة وجود الشيء لغيره وسلبه عنه فزيد معدوم وزيد ليس بموجود [illegible] بحسب الحكاية ومتحدان بحسب المحكي عنه وبهذا يظهر انه لا ينبغي ان يقع الاشكال في كون زيد معدوم موجبة وفي كون زيد موجود مشتملة على الوجود المنافي والله

لانتفاء ان الحكاية فى الاولى موجبة وفى الثانية مشتملة على الوجود فارابطى وان كان المحكى عنه فيهما وجود الشئ فى نفسه او عدمه كذلك انتهت **قوله** فيهما المطابق بفتح الباء اى مايطابقه الحكم وهو الذى يقال له المحكى عنه فعطفه عليه تفسيرى **وقوله** فيهما فى الهليات البسيطة اى القضايا التى تقع فى جواب هل البسيطة وهى التى يسئل بها عن وجود شئ فى نفسه او عدمه كذلك لا عن ثبوت شئ لشئ او عدمه **وقوله** فيهما وجود الشئ فى نفسه اى فى الموجبات **وقوله** فيهما وعدمه فى نفسه اى فى السوالب **وقوله** فيهما كما انه اى المطابق والمحكى عنه **وقوله** فيهما فى الهليات المركبة اى القضايا التى تقع فى جواب هل المركبة وهى التى يسئل بها عن ثبوت شئ لشئ او عدمه كذلك وحاصل المرام ان كل قضية مشتملة على حكاية فلا بد لها من محكى عنه وهو فى الهليات البسيطة نفس وجود شئ او عدمه فان قولنا هل زيد موجود ومعدوم انما هو حكاية عن نفس موجودية زيد وعدمه كذلك وفى المركبة وجود شئ لشئ فان قولنا هل زيد ابيض وانما هو حكاية عن ثبوت البياض لزيد **وقوله** فيهما فزيد معدوم الخ تفريع على ماذكر يعنى ان زيدا معدوم وزيد ليس بموجود وان كانا متغايرين بحسب الحكاية بدليل على ان فى الاول حكم بمجمل العدم على زيد ولذا صارت موجبة وفى الثانى بسلب الوجود عنه ولهذا صارت سالبة لكن المحكى عنه لهما واحد وهو انتفاءه فى نفسه لايقال فحينئذ لاتبقى المطابقة بين الحكاية والمحكى عنه فان الحكاية فى زيد معدوم حكاية ايجاب والمحكى عنه له سلبه فى نفسه والقوم مصرحون بانه لابد من المطابقة لانا نقول لم يريدوا بالمطابقة التى عليها مدار الصدق الا ان يكون للحكاية محكى عنه تصح عنها الحكاية وامر المطابقة فى الايجاب والسلب فليست ببينة ولا مبرهنة فى كلامهم ومن ادعى فعليه البيان **وقوله** فيهما وبهذا ظهر اى بما ذكر من الفرق بين الحكاية والمحكى عنه فى القضيتين بان زيد معدوم موجبة بحسب الحكاية وليس بموجود سالبة بحسبهما وبهما متحدان فى المحكى عنه **وقوله** فيهما لاينبغى ان يقع الخلاف فى كون زيد معدوم موجبة اى لاشك فى كونها موجبة لكون الحكاية فيها بالايجاب وهو مدار كون القضية موجبة **وقوله** فيهما فى كون زيد موجود ومشتملة الخ اى لاشك فى كونها مشتملة على الوجود لان المطلق الذى يرتبط المحمول بالموضوع وبهذا ظهر ان فى قوله فانه لاشك الخ لف ونشر مرتب توضيح للمقام بحيث

یتضح المرام انهم اختلفوا فی مقامین **المقام الاول** فی کون زید معدوم موجبة فظن بعضهم وبعض الظن اثم ان هذه القضیة وامثالها سالبة ونقل العلامة القوشجی فی شرح التجرید فی بیانه وجهین احدهما ان الایجاب یستدعی وجود الموضوع فلو کانت موجبة لکان الموضوع موجودا ومعدوما معا والثانی ان المحمول اذا کان هو العدم لایحتاج الی الربط آخر بین المحمول والموضوع بخلاف ما اذا کان المحمول شیئا آخر واذا کان العدم محمولا من غیر رابط یصیر المعنی سلب الموضوع عن نفسه فتکون النسبة سلبیة واعترض المحقق الدوانی علیه فی قدیمیته علی الاول بان من البین انه اذا اعتبرت سالبة لم یکن المحمول هو العدم اذ لیس معناه سلب العدم علی ان لزوم اجتماع المتنافیین فی العدم الخارجی ممنوع وکذا فی العدم الذهنی والعدم المطلق اذا قید بقید صالح وکانت القضیة موجبة ممکنة وعلی التنزیل لا نسلم لزوم اجتماع المتنافیین من صدقها لامن اعتبارها موجبة غایة الامر انها تکون کاذبة وکذبه لایخل بالمقصود وعلی الثانی بان الفطرة شاهدة بالمغایرة بین سلب الشیء عن نفسه وانتفائه فی نفسه کیف ویصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم فی نفسه علی ان ذلک بالحقیقة قول بان المحمول لیس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فیصیر المآل الی ان العدم لیس محمولا البتة فلا یتم التقریب وهو بیان کون النسبة سلبیة علی تقدیر کون العدم محمولا مع انه خلاف البداهة فانا نعلم بداهة ان ای مفهوم قیس الی مفهوم آخر فللعقل ان یحکم بینهما بسلب او ایجاب والعدم من المفهومات فاذا قیس الی مفهوم آخر صار الحکم بسلبه وایجابه وتعقبه الصدر المعاصر له اولا بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم یکن المحمول هو العدم ممنوع وقوله اذ لیس معناه سلب العدم لایجدیه نفعا فان سلب الشیء عن الشیء هو معنی الهلیة المرکبة السلبیة لا الهلیة البسیطة التی فیه الکلام فان معناها سلب شیء لا سلب شیء عن شیء وثانیا بان الشارح لم یرد بقوله یکون المعنی سلب الموضوع عن نفسه ان معنی زید معدوم مثلا سلب زید عن نفسه حتی یکون فی قوة قولنا زید لیس بزید اذ لا یفهم هذا المعنی من زید معدوم اصلا بل اراد ان معناه سلب الموضوع فی نفسه لا سلب شیء عنه کما فی زید لیس بعالم وسلب شیء انتفاؤه لا انه معلل به وثالثا انه ان اراد بقوله کل مفهوم قیس الی آخر فللعقل ان یحکم بینهما ان له ان یحکم بینهما بذلک حکما یکون للوجود

او العدم رابطا بين طرفيه مسلم لكن الكلام في ان يكون العدم محمولا ولا يكون الوجود ولا العدم رابطة بين
الطرفين حتى تكون الهلية بسيطة والرابطة بينهما لا يكون سوى النسبة الحكمية التي هي الاتحاد وان اراد انه يصح
الحكم بين كل مفهوم من دون جعل الوجود والعدم رابطا فممنوع فانه من خصائص مفهوم الموضوع وخصوص محمول
مفهوم الوجود والعدم وحمل ما سواهما لا بد له من جعل الوجود او العدم رابطة كما ذهب اليه القوم وتشهد له الفطرة
السليمة انتهى ملخصا ثم جاء المحقق في جديدته عن الاول بانه لا بد في كل قضية من موضوع ومحمول سواء كانت
سلبية بسيطة او مركبة واذا لم يكن المحمول في زيد معدوم مثلا هو العدم ولا زيد يكون المحمول مفهوما آخر فرد
قوله فان سلب الشئ عن الشئ هو معنى الهلية المركبة السلبية معنى البسيطة سلب شئ الخ ان اراد بانه ليس في هذه
القضية محمول اصلا فهو مصادم لحكم الفطرة وان اراد ان محموله الوجود في نفسه فغير مفيد عن ذلك بان المحمول
ليس العدم وعن الثاني بانه ان اراد بسلب الشئ في نفسه سلب الوجود في نفسه عنه فهو بعينه ما ذكر آنفا
وان اراد ان السلب يتوجه الى ذات الموضوع لا الى النسبة المحمول اليه فهو مصادم لبداهة العقل على انه
ح لا يكون في هذه القضية محمول وعن الثالث بان من البين ان مراد القائل ان كل معدوم سواء كان
هو الوجود او العدم او غيره لا يمكن للعقل ان ينسبه الى غيره ويحكم بينهما بالايجاب والسلب وذلك مما لا يقبل
المنع والفطرة شاهدة بانه لا بد في كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول ومن تحكم بخلافه فسلامة
فطرته ممنوع انتهى ملخصا وقال محقق الصناعة في الافق المبين معترضا على المحقق ثم ما اشد سخافة ما يتوهم
ان العدم اذا اخذ في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع
وان لو اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود منه اذ لو رجع السلب الى ذات الموضوع
كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى آخر غيره ويصح تعليله به بان يقال هو
مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه افلهست قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشئ في ذاته وانتفاءه
في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من حيز الهلية المركبة ومعنى زيد معدوم انتفاءه
في نفسه وهو من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت انتفائه حتى يكون من موجبات الهلية المركبة وليس
من المستقربات ادعاء تحصيل الحمل البسيط مع استنكار ان تتصور نسبة الحقيقية في سخف فاحتمالا

مع قطع النظر عن الوجود سلب الشئ في نفسه من دون اضافة الى ثبوت ذلك الشئ اليس مقابل النقيض
الصادق عن الجعل هو ليسية الحقيقية في جوهرها مع عزل النظر عن الوجود هذا مع ان تجدة الجعل البسيطة
من المشائية ايضا لا يستنكرون ذلك لتحصيلهم ان الوجود نفس تحقق الذات لا ثبوت وصف لها
والعدم ايضا سلب لنفس الذات وانتفاءها في نفسها لا سلب مفهوم ما عنها انتهى وتعقبه بعض العلماء
في حواشيه لقوله هذا الرجل مع شدة اطرائه واعجابه بنفسه قد اطنب اطنابا عظيما واشهب اشهابا جسيما
وصار كلامه بهذه الاطالة حقيقيا بان يتعجب منه الحشو اولا يدري انه ليس كلامه هذا المحقق لانه ما ادعى
عدم معقولية لنسبة الذات في نفسه والاحكم برجوع هذه النسبة الى سلب الشئ عن نفسه بل تحصل
كلامه ان هذه النسبة لا تمكن الحكاية عنها اذ جعل المحمول العدم او ليس من الضروري عند المحصلين
ومن الفطري لدى الراسخين انه لابد في كل عقد حاك من نسبة يربط بين الموضوع والمحمول هذا المعجب
بنفسه ايضا يعترف به فاذا وقع المعدوم محمولا لابد من اعتبار نسبة بين الموضوع والمحمول فان كانت
ثبوتية كان العقد موجبا والا يخرج عن جيز الهلية البسيطة وان كانت سلبية يفيد ضد المطلوب
وهذا ظاهر جدا لا يمسه سيب الا تعسف من الشاكين في ان العقد الحاكي عن الواقع لابد فيه من الشيئين
والنسبة فالموضوع ههنا الذات والمحمول اي شئ هو انا نفس الموضوع وقد وضح ان القضية سالبة
فقد حكم فيها بسلب الشئ عن نفسه وهو غير انتفاء الشئ في نفسه واما الوجود فلم يبق المحمول العدم واما
ليس ههنا محمول اذ هذا مكابرة واضحة فاذن قد بان الحق واتضح عندك ان السالبة الهلية البسيطة
انما هو قضية جعل المحمول فيه الوجود واعتبر بين الموضوع والمحمول نسبة سلبية كما ان العقد الهلي البسيط
عند المحمول فيه الوجود واعتبرت نسبة ايجابية واما اذا جعل المحمول العدم فليس ههنا عقد هلي بسيط
بل انما هو عقد هلي مركب موجب فان كان للموضوع وجود بحيث يصح منازعة العدم المحمول كما اذا
حكم على الموجود الذهني بالعدم الخارجي او بالعكس صدق الانعقاد دا لا كما اذا حكم على ذات الممتنع
بالعدم كذب انتهى وانا اقول الحق ان العقد الموجب الذي محموله العدم صادق مطلقا فان مدار
صدق القضية على كون الموضوع بحيث تصح عنه الحكاية بالمحمول سواء كان موجودا او معدوما

اي حكاية محمد الحكاية
الاسم فقط

مطلقا كما اشرنا اليه سابقا وقولهم ثبوت الشئ فرع ثبوت الموضوع مختص بالعقود المنعقدة من المحمولات المتاخرة عن الوجود ولا تظن انه تخصيص كتخصيص ارباب العلوم الظنية بل هو تنقيح للمناط فذات الممتنع او المعدوم المطلق او نحوهما وان لم يكن له حظ من الوجود لكنه بحيث ينتزع عنه العدم بالضرورة فيصح ثبوت العدم له كما لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد وخرج الى ذروة التحقيق من حضيض محض التقليد **والمقام الثاني** في كون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطي المعبر عنه بالنسبة الحكمية فاختار بعضهم انه لا يشتمل على الوجود الرابطي بخلاف الهلية المركبة فانها مشتملة على الوجود الرابطي وشنع عليه المحقق الدواني في قديمته معرضا على صدره بانه لا يشك على من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم اذا نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك النسبة وانتفائها على وجه الاذعان على اختلاف راي القدماء والمحدثين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة ببطلانها ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة والمتاخرون بان كل قضية مركبة عن اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم وقال اذا تصورت زيدا ومفهوم الموجود ايكفي هذا في حصول التصديق وتاييد هذا بقول العجم زيد هست وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لا يجمع لانفيد اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود ست زيد موجود نيست هذا كله مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ومن ثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة للعابرين انتهى وتعقبه الصدر المعاصر له في جديته باختيار ان الهلية المركبة تشتمل على الرابطتين دون البسيطة بقوله لانزاع لاحد في ان كل قضية لا بد فيها من النسبة الحكمية المسماة بنسبة بين بين انما الكلام في ان الهلية المركبة لا تكفي فيها النسبة الحكمية بل لا بد ان يضم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما رابطة وبتركيب الرابطة فيها سميت الهلية مركبة ولو كفى في المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين الطرفين لكنا قادرين على ان نذعن بقيام زيد مثلا باعتبار الوجود بين الطرفين كما نقدر على ان نذعن بوجود من غير اعتبار الوجود بين الطرفين والوجدان الصحيح

فالمقام الثاني

لا يخفى ان هذا الكلام لا يتم على ما ذكره في حاشية التجريد من ان الوجود الرابطي هو الوجود في الموضوع

لا يخفى ان هذا الكلام لا يتم على ما ذكره في حاشية التجريد من ان الوجود الرابطي هو الوجود في الموضوع

يحكم بامتناع ذلك فهذا القائل قد خالف الفضلاء في هذا المقام درايته وكتابته اما الدراية فلعدم التمييز بين النسبة الحكمية وبين الضميمة المعتبرة في الهلية المركبة دون البسيطة ومن ثم اشكل عليه وجه كون ممثل قولك زيد معدوم سالبة كما ذهب اليه القوم وحسبه موجبة واما الكتابة فلانه كتب في كتابه ما لا يعهد كتبه من اضحكة لناظرين واحدوثة للعابرين وقوله عدم الذكر لا يدل على انتفائه انما ينفعه لو استدل بمجرد عدم ذكره في الكلام اما اذا استدل باستغناء الكلام عنه مطلقا فلا ينفعه كما لا يخفى واما ما نقل عنهم من قولهم زيد موجود هست فلعل ذلك مبني على ان الموجود لما لم يكن من لغتهم قاسوه على اخواته من المعلوم والمضروب فيذكرون لفظ هست معها كما يذكرون مع اخواته لا نظرا الى معناه ولهذا اذا تكلم الفهم لا يذكرون ذلك اصلا واما عدم اقتناص الحقائق من الاطلاقات العرفية فغير مسلم اذ القوم قد صرحوا في باب القضايا بان كثيرا منها ماخوذ عن عرف العموم وامثلتهم في جديدة بانه قد سلم ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا هو الاتحاد من المحمول والموضوع ثم زعم انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في الهلية البسيطة دون المركبة بل لا بد فيها من ان يضم الوجود والعدم وانت تعلم ان الاتحاد ما لم يعتبر معه ثبوت او سلب لا يتعلق به الاذعان سواء كان بين الموضوع والمحمول الذي هو الموجود او بينه وبين محمول آخر فان الاذعان انما يتعلق بالايجاب او السلب بالاتحاد المتحد بكليهما فكما لا يقدر على ان نذعن لقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين لا يقدر على الاذعان بموجوديته من غير اعتبار الوجود بينهما اذ كما ان الحكم في الهلية المركبة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك في الهلية البسيطة بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه ثم هذا القائل بعد ما فرغ عن المقالة التي عرفتها قال فهذا القائل قد خالف الفضلاء الخ وقد عرفت حال الدراية وندري من كتابته حال الكتابة ايضا ثم لا يخفى ان ما جعله مؤيدا من قول العجم ايدل على الاستغناء اصلا حتى لا يكون فيه معتبرا لا لفظا ولا معنى فان الثابت من اللغة على تقدير تسليمه هو عدم الذكر ولا يلزم منه الاستغناء على انا لا نسلم عدم الذكر اذ قد نقل ان في الفارسية الاصلية بلفظ هي بمعنى الموجود وكان اصل الكلام زيد هي هست ثم اختصر فقيل هست حتى قيل ان في بعض البلاد يتلفظون بها لا صل فيقولون زيد هي هست ثم لم يذكر القوم في القضايا ان الاطلاقات العرفية يستدل بها

علی المطالب الحقیقیۃ وکیف یقولون ذلک واکثر المطالب الحکمیۃ مخالف للعرف ولعلہ انما استند بما ذکروہ
فی وجہ تسمیتہ العرفیۃ العامۃ انتہی ملخصا واعترض الفاضل الآبادی رح بان کلام المحقق ہذا یدل
علی انہ لابد فی کلام قضیۃ من البطیئین وہو انما ینطبق علی مذہب المتاخرین والعقل السلیم یحکم ببطلانہ
فان من البین ان بعد ملاحظۃ الطرفین المرتبطین بالنسبۃ المعبر عنہا بالاتحاد یحصل معنی صالح للتصدیق
والتکذیب ولا یحتاج ذلک الی شئ آخر واجاب عنہ بحر العلوم بان ماذکرہ للصدر لا یرجع حاصلہ بعد التحقیق
الا الی الذی ہو ضروری العقد ہو نسبۃ التقییدیۃ واما خصوص المحلی للمرکب فلا بد فیہ من نسبتین ویرد
ما یرد بہ مذہب المتاخرین الا ان المحقق تنزل الی رائہ وسلم نسبۃ بین بین ایذانا بان انکار النسبۃ الحکمیۃ
مما لا یمکن علی رای احد وکلامہ المذکور مبنی علی التسلیم فلا یرد علیہ بانہ کیف یجوز ہہنا تعدد النسبۃ وہو غیر
مختار عندہ ثم ہہنا مذہب آخر فی الفرق بین المحلیۃ البسیطۃ والمرکبۃ وہو ان احد طرفی المحلیات المرکبۃ
متضمن للوجود الربطی ومفہومہا نحو الجسم متلا یوجد علی صفۃ البیاض او البیاض یوجد للجسم بخلاف
البسیطۃ فان مفہومہا نفس وجود الشئ وانتقائہ وقد اختارہ محقق الصناعۃ حیث قال فی الافق
المبین قد لفتنی مذاہب عجیبۃ فی مسائل فلسفیۃ قد بغت من شمر فتنتہ من المتفلسفۃ والمقلدۃ
فی ہذہ السنین المتاخرۃ ولیس لہا ائتمار علی ما قد کان سلیک فی عصور المعلمین والرؤساء ومن تلک
المذاہب العجیبۃ ما یظن ان مفاد العقد ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وتستوی فی ذلک
المحلیۃ البسیطۃ والمحلیۃ المرکبۃ مع ما یدان بہ جمہور المحصلین فی ما یحکمون بان الوجود المطلق الفطری ہو
نفس الموجودیۃ المصدریۃ الانتزاعیۃ ومطابق الحکم بہ علی الماہیۃ نفس ذات الماہیۃ الواقع فی ظرف
الوجود والماہیۃ الواقعۃ مع مفہوم ما غیرہا وینکر علی السفہاء المہوشین حیث یزعمون ان الوجود ہو بہ
الحصول لا نفس الحصول وان لم تحصیل ما تلوناہ علیک حسب ان ذلک الفرق یستلزم انسقاط النسبۃ
الحکمیۃ من عقود المحلیات البسیطۃ بما ہی عقود ولا یستصحبہ احد فکل عقد عند قدماء الفلاسفۃ موجب
من اجزاء ثلثۃ الحاشیتین والنسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ وعند متفلسفۃ المحدثین من اربعۃ اجزاء بناء علی
اختراعہم النسبۃ التی ہی مورد الحکم بزعمہم وکانک قد عرفت انہ زیغ فاضح فالمسقط فی الاعتبار ہو الوجود

او العدم الرابطی اعنی النسبة المضمنة فی احدی الحاشیتین وهی وراء النسبة الحکمیة الرابطة بینهما واجزاء القضیة هی الحاشیتان والنسبة الرابطة بینهما وانما الافتراق بحسب بساطة الاجزاء جمیعا فی البسیطة وتالف احدها فی المرکبة انتهی کلامه وقال ایضا قبیل هذا الکلام لیست فی الهلیة البسیطة رابطة وراء النسبة الحکمیة والمحمول فیه بسیط هو المتقرر او الموجود والا لکان فیه وجود او عدم رابطة اذ لا یقصد وجود المحمول للموضوع بل تحقق الموضوع فی نفسه موجبة وانتفاءه فی سالبة فلیس هناک الا نسبة واحدة وهی الحکایة بها لیست الا عن ذات الموضوع واما العقد الهلی المرکب کقولنا الفلک متحرک ففیه نسبتان احدیهما الوجود او العدم الرابطة اذ مایرومه الرائم هناک هو وجود شئ لشئ او انتفاء شئ عن شئ فتلحظ للموجود نسبة خبریة الی موضوعه ثم المجموع الی متعلق موضوع الوجود نسبة اخری هی النسبة الحکمیة اللازمة فی جمیع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود کان الوجود ینتسب الی المحمول ثم نسبة المجموع الی الموضوع بالنسبة الحکمیة فیقال ان وجود هذا المحمول له وان جعل موضوعه الموضوع کان نسبة الوجود الی الموضوع ثم یربط المحمول بالمجموع بالنسبة الحکمیة فیقال ان وجود الموضوع علی صفة کذا وذلک فی الموجبات وفی السوالب تلحظ نسبة العدم الی ما یعتبر موضوعا له ثم نسبة المجموع الی متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا له نسب العدم الی المحمول ثم المجموع الی الموضوع وان اعتبر الموضوع نسب العدم الی الموضوع ثم نسبة ذلک یربط المحمول بسلب تلک النسبة فیقال لیس یوجد الموضوع علی وصف کذا فاذن احدی تلک النسبتین فقط جزء مفرد للعقد وهی النسبة الحکمیة الرابطة بین حاشیتها الموضوع والمحمول فی اجناس العقود وانواعها علی الاطلاق واما النسبة الاخری وهی نسبة الوجود الی المحمول او الی الموضوع او نسبة العدم الی احدهما فهی لیست جزء اصلا وانما المضمنة فی المحمول او مدلول علیها به او فی الموضوع فالمحمول مع تلک النسبة المتعلقة به جزء مفرد للعقد او الموضوع کذلک فاذن قد استبان لک ان العقد الهلی البسیط کما انه بسیط فکذلک هو بسیط فی نفسه من جهة ان النسبة فیها واحدة والعقد الهلی المرکبی کما انه مرکبی فکذلک هو مرکب فی نفسه لتضمنه النسبتین انتهی وقد ذکر مثله فی مواضع عدیدة من الافق المبین وهو من تلامذة العلامة للشیرازی حیث قال فی حواشی شرح حکمة الاشراق الفرق

بین القضایا البسیطۃ والمرکبۃ بان محمول البسیطۃ لایحتاج الی رابطۃ اخری بخلاف المرکبۃ انتہی وقد تبع نظام الافاضل حیث نقل عبارۃ استاذہ فی منہیات الافق المبین وحسنہ ولایخفی علی کل من اوتی الطبع السلیم ان ہذا المذہب سقیم اما اولا فلانہ بعد حصول العلم بالمحمول والموضوع فی البسیطۃ المرکبۃ لایحتاج الانسان فی التصدیق بہ الی نسبۃ اخری کما تشہد بہ الفطرۃ القویمۃ والقریحۃ المستقیمۃ فالمعقود البسیطۃ والمرکبۃ سواسیۃ فی الاشتمال علی النسبۃ الرابطۃ وعدم الاشتمال علی ما عداہا واما ثانیا فلان قولہ فی السوالب تلحظ نسبۃ العدم مما لایرتضی بہ العاقل ولیس اذا اخذ العدم فی المحمول صار المحمول عدم الصفۃ ثم اذا نسب الی الموضوع بسلب الایجاب لایصیر المعنی لیس یوجد للموضوع ہذا المحمول فان السلب اذا ورد علی السلب یصیر الحاصل الایجاب نعم لو اعتبر فی السالبۃ ایضا الوجود الرابطی فی جانب المحمول ثم حکم بنسبتہ الی الموضوع بالسلب لیرجع الحاصل الی ما ذکرہ لکنہ غیر ما ذکرہ واما ثالثا فلانہ علی تجویزہ یصیر موضوع الفلک متحرک مثلا الفلک الموجود لہ الحرکۃ فی الموجبۃ او الارض المعدوم عنہا الحرکۃ فی الارض لیست متحرکۃ ثم بنسبۃ المحمول الی الموضوع یصیر الحاصل ان الفلک الموجود لہ الحرکۃ متحرک والارض المعدوم عنہا الحرکۃ لیست متحرکۃ وہو عقد غیر مفید ولو قیل ان الماخوذ فیہ نفس الوجود او العدم لا وجود المحمول او عدمہ نقول ان کان ہذا العدم او الوجود فی انفسہما فلیس ہناک وجود رابطی والا یلزم ما الزمناہ واما رابعا فلان ہذا الوجود الرابطی الذی اعتبرہ فی الموضوع والمحمول لاشک انہ رابطی غیر مستقل وقد سلمہ ہو ایضا فی بحث الوجود للرابطی من الافق المبین فیلزم خروجہما عن صلاحیہما للموضوعیۃ والمحمولیۃ الیس من الضروری عندک ان المعنی الغیر المستقل مع الالحاظ لاتتوجہ الیہ الذہن قصدا ولایمکن الالتفات الیہ والتوجہ لان یحکم بہ او علیہ منفردا او مع غیرہ واما خامسا فلان النسبۃ التی اخترعہا لایخلو اما ان تکون تامۃ کالنسبۃ الحاکیۃ فیشمل القضیۃ علی النسبتین التامتین وہو خلاف المعقول والمنقول اما ان تکون غیر تامۃ ہی مورد الایجاب والسلب فیرجع الکلام الی تسبیع اجزاء القضیۃ وقد فرعنہ فی مواضع من الافق المبین والقول بان ما فرعنہ انما ہو ما اخترعہ المتاخرون من مورد الایجاب والسلب ہذا غیر مفید فی ہذا المقام وبعد اللتیا والتی نقول غرض

المحشي بقوله في المنهية وبهذا يظهر المحاكمة بين الخلافين فحاصل محاكمة في الخلاف الاول انه لا شك ان
ان الحكاية في زيد معدوم وامثاله حكاية ايجاب مطابقة بهوانتفاء الموضوع بنفسه فالموجبة والسالبة كلاهما
متحدان بحسب المآل وان اختلفا بحسب ظاهر الحال فالقول بالايجاب صحيح في درجة الحكاية والقول بالسلب
في درجة المحكي عنه فوقوع النزاع بين ايجابه وسلبه لا فائدة تحته وحاصل محاكمته في الخلاف الثاني
ان الهليات البسيطة غير مشتملة على الوجود الرابطي في مرتبة المحكي عنه ومشتملة عليه في مرتبة
الحكاية فالمثبت للوجود الرابطي ان اراد اثباته في مرتبة الحكاية فصحيح والا فلا والنافي ان اراد
نفيه في مرتبة الحكاية فغلط والا فصحيح فوقوع الخلاف في هذا مما لا طائل تحته والله اعلم العلوم
ثم اعلم على هاتين المحاكمتين كلام اما على المحاكمة الاولى فهو انها مبنية على ان مصداق
زيد معدوم وزيد ليس بموجود واحد وهو باطل فان الحكم في الموجبة بثبوت المعدومية
لزيد ولا تصح هذه الحكاية الا اذا كان هناك ثبوت للموضوع فكيف يصح كون بطلانه محكيا
عنه بل الحق ان زيد معدوم حين كونه موجبة حاك عن زيد الموجود بحيث يصح عنه
انتزاع العدم عنه فان كان وجوده لا ينافي انتزاع العدم صدق بان يكون
العدم في ظرف والعدم في ظرف والا كذب كما مرت الاشارة اليه
من المقدمة واما على المحاكمة الثانية فهو انها مبنية على ان مصاديق الهليات البسيطة غير مشتملة
على الوجود الرابطي ومصاديق المركبة مشتملة عليه والحكاية فيهما سواسية في الاشتمال عليه ومن
المعلوم ان الوجود الرابطي يطلق على معنيين احدهما المنتسبة الحاكية الايجابية وهذا لا سبيل الى اغنياء
في درجة المحكي عنه لان النسبة لعدم استقلالها لا وجود لها الا في الذهن دون الخارج وثانيهما وجود
شيء في نفسه على انه في محل وهو المراد ههنا وغاية توضيحه ان الوجود الرابطي بهذا المعنى وجود في نفسه
مستقل مفهوما قد عرض له عدم الاستقلال بسبب اخذ مع الاضافة الى المتعلقة ولما كانت مصاديق
الهليات المركبة الموضوع القائم به صفة وهي حقيقة ناعتية معايرة للوجود فلها وجود في نفسها
منسوب الى الموضوع بذلة او فيه بخلاف الهليات البسيطة فان مصاديقها نفس وجود ذات

ثم القدم مطلقا ليس من الامور العامة لاختصاصه بالواجب تعالى عند اهل الحق

الموضوع واذ ليس للوجود وجود فلا يقال وجود الوجود في نفسه المنتسب الى الموضوع كذا قالوا وهو لا يمارا موا بالوجود الا المعنى المصدري دون الوجود الحقيقي وحملوا على ما قرروا قول الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجود بالمحال لها لكن لا يخفى انه لا يعلم ماذا اراد وا باشتمال المحليات المركبة على الوجود الرابطي ان اراد وا من الوجود الرابطي بالتفسير المذكور موجود في مصاديقها فظاهر انه ليس كذلك لان الوجود بمعنى انتزاعي الوجود في نفس الامر وان اراد وا به ان مصاديقها صالحة لانتزاع الوجود الرابطي فظاهر انه لا يصح انتزاع الوجود الخارجي من مصاديق المركبة التي مبادي محمولاتها انتزاعية فلا يقال الوجود الخارجي للفوقية في نفسها هو وجود بها في موضوعها وان اراد وا الاعم سواء كان وجودا بنفسه او منشاه فمصاديق البسيطة ايضا كذلك لان الوجود من الكليات المتكررة بالنوع فكما ان وجود الفوقية في نفسها هو وجود بها في الموضوع لكونه مصحا لانتزاعها كذلك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه لكونه مصحا لانتزاعه ولعل التحقيق هو ان المعتبر الوجود الذي به الموجودية الذي هو منشأ للآثار وهي اعتباريان فانا نعقل الماهية المتقررة او امرا زائدا فعلى الاول الفرق بان مصداق البسيطة نفس الماهية المتقررة بخلاف المركبة فان مصداقها الموضوع مع صفة اخرى متضمنة او منتزعة وعلى الثاني الفرق بان مصاديق البسيطة الموضوع مع امر زايد به الموجودية ومصاديق المركبة الموضوع والصفة مع امر به الموجودية وبعد ذلك نقول كلام المحشي ظاهر في ان مصداق البسيطة موجودية الشيء وتقرره في نفسه وبطلانه في نفسه مصداق المركبة موجودية الصفة للموصوف وكلام صاحب الافق المبين نص فيه وهذا الاصح مع القول بزيادة الوجود فافهم **قوله** ثم القدم مطلقا الخ لهذا الكلام محامل **الاول** ان المراد بالقدم مطلقا القدم بحسب الذات والصفات والمراد باهل الحق المتكلمون القائلون تقدمه تعالى بحسب الذات والصفات في مقابل ان القدم بحسب الذات والصفات ليس من الامور العامة عند المتكلمين لما تقرر عندهم من حدوث بعض صفاته تعالى كعلمه وقضيته بحسب الذات وبحسب الصفات فكل ما سوى الواجب لا يتصف به بل هو مختص بالواجب

فلایکون من الامور العامۃ واما عند الحکماء فلیس القدم بھذا المعنی مختصا بالواجب فان العقول المجردۃ ایضا
عندھم قدیمۃ بحسب الذات والصفات لانہ لیست لھا حالۃ منتظرۃ **المحمل الثانی** ان المراد بالقدم
مطلقا القدم الاعم من ان یکون ذاتیا او زمانیا فالحاصل ان القدم بکلا قسمیہ لیس من الامور العامۃ
لانہ من مختصات الواجب عند المتکلمین واما عند الحکماء فقسیم منہ وھو القدم الزمانی لیس مختصا بہ بل یعمہ
والعقول المجردۃ والافلاک وغیرھا لا یقال القدم الزمانی عبارۃ عن کون الشئ فی الزمان الغیر المتناھی
فکیف یصدق علی الواجب لکونہ برئیا من الدخول تحت الزمان لانا نقول ھذا انما ھو عند الفلاسفۃ
واما المتکلمون فلا یحاشون عن اطلاق القدیم الزمانی علی الواجب بناء علی ان الزمان عندھم امر موھوم
فالقدم الزمانی عندھم عبارۃ عن الموجود المستمر فی الامتداد الزمانی الموھوم واذا کان العالم بجمیع اجزائہ
عندھم حادثا زمانیا لا یکون شئ من الممکنات قدیما زمانیا فھو لیس الا الواجب وبھذا یندفع ما یقال لما کان
القدیم الزمانی عبارۃ عن ما یکون فی الزمان الغیر المتناھی فی جانب الماضی فلا بد من ان یکون الزمان
ایضا قدیما والا کیف یکون ما فیہ قدیما ومن المعلوم ان الزمان من الممکنات من اقسام العرض اذ ھو عبارۃ
عن الکم المتصل الغیر القار فیلزم کون القدم مشترکا بین الواجب والعرض فیکون من الامور العامۃ وجہ
الدفع ان الزمان عند المتکلمین لیس امرا موجودا فلا یکون عرضا ولا جوھرا لکونھما من اقسام الموجود بل
ھو امر موھوم غیر متناہ فی جانب الماضی فلا یتصف بالقدم اصلا لان المتصف بہ وبنقیضہ انما ھو الموجود
فان قلت کونہ امرا موھوما لا ینفی الا وجودہ فی الخارج واما فی الذھن فلا ریب فی وجودہ فیکون من
اقسام الموجود فیلزم ما الزم قلت الکلام ھھنا علی طور المتکلمین وھم لا یقولون بالوجود الذھنی ویمکن
ان یقال القدم الزمانی عند المحققین مفسر بما لا یکون مسبوقا بالعدم کما سیجئ تحقیقہ فلا قدح فی اتصاف
الواجب بہ **المحمل الثالث** ان المراد بالقدم مطلقا القدم الشامل للذاتی والزمانی
شمولا اجتماعیا فالحاصل ان القدم بحسب الذات وبحسب الزمان معا علی طریق المتکلمین انما یکون
للواجب تعالی دون سائر الممکنات قال احسن المحققین انت تعلم ان تقریر کلام المحشی علی ھذا الوجہ
لا یناسبہ قولہ لاختصاصہ آہ فان نسبۃ الاختصاص الی اھل الحق بظاھرھا تدل علی ان المباقین

ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها

بشمول القدم المطلق بهذا المعنى للثلثة او الاثنين انتهى **اقول** الظاهر ان المراد باهل الحق على هذا التقدير ليس ما يقابل الفلاسفة بل ما يقابل طائفة منهم وهم اهل البحث والاتفاق فان الظاهر ان القدم بهذا المعنى اى المجموع الشامل للزمانى والذاتى موجود عندهم فى بعض الممكنات **المحمل الرابع** ان المراد بالقدم مطلقا نفس طبيعة القدم سواء كان بحسب الذات او بحسب الزمان او فردا ما على سبيل الانتشار فالمقصود ان القدم سواء كان بحسب الذات او غيره لا يكون الا فى الواجب فقط عند المتكلمين اما الاول فظاهر واما الثانى فلما بينه المحشى فى ما سياتى ان الزمان عند جمهور المتكلمين امر موهوم غير متناه فى جانب الماضى فالقديم الزمانى عندهم الموجود المستمر فى امتداد الزمان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم واذا العالم حادث عندهم يكون القديم الزمانى ايضا من مختصات الواجب واما عند الفلاسفة فليست طبيعة القدم مختصة بالواجب لوجود فرد منه فى بعض الجواهر ايضا **المحمل الخامس** ما ذكره القاشى الكبوفا مهى بقوله يعنى ان القدم سواء كان ذاتيا او بمعنى عدم مسبوقية بالعدم فى نفس الامر سواء كان مقارنا للامتداد الزمانى الغير المتناهى فى الماضى بالحصول فيه كما هو عند المتكلمين القائلين بانه امر موهوم او لم يكن كذلك بحسب الحصول الواقعى كما هو عند الحكماء المحققين من خواص الواجب بناء على حدوث العالم كالوجوب الذاتى فالبحث عنه ههنا استطرادى انتهى فظاهر هذه العبارة تشهد بانه حمل القدم مطلقا على الاسم الشامل الذاتى والزمانى بكل من معنييه وحمل اهل الحق على القائلين بحدوث العالم سواء كانوا من المتكلمين او من الفلاسفة فهو محمل خامس غير المحامل الاربعة السابقة لكن فى قوله فالبحث آه نظر ظاهر فان عدم كون شئ من الامور العامة لا يستلزم البحث وعنه استطراد الكلام **قوله** ومن اثبت الخ دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان من قال بالصفات الزائدة اى ان صفات الواجب زائدة عليه كما هو مذهب المتكلمين يلزم عليه ان يكون القدم من الامور العامة لان الصفات من الاعراض وهى متصفة بالقدم فاشترك بين الواجب والعرض

فلا یصح انکارہ من الامور العامۃ عند اہل الحق واما الدفع فقررہ جدی واستاذی واستاذ استاذی رح بان من یقول بزیادۃ صفات الواجب علیہ لا یقول بعرضیتہا اذ العرض من اقسام الممکن وصفات الواجب لما لم تکن ممکنۃ کیف یکون اعراضا انتہی وہذا مما لست احصلہ فان صفات الواجب لو لم تکن ممکنۃ یلزم کونہا واجبۃ لظہور انہا لیست بممتنعۃ فیلزم تعدد الواجب قد صرح المحققون ان الصفات ممکنات عندہم الا انہا قدیمۃ وتوضیحہ ما ذکرہ المحقق التفتازانی فی شرح العقائد النسفیۃ فی کلام بعض المتاخرین کالامام حمید الدین الضریری ومن تبعہ تصریح بان الواجب الوجود لذاتہ ہو اللہ وصفاتہ واستدلوا علی ان کل ما ہو قدیم فہو واجب لذاتہ بانہ لو لم یکن واجبا لذاتہ لکان جایز العدم فی نفسہ فیحتاج فی وجودہ الی مخصص فیکون محدثا اذ لا نعنی بالمحدث الا ما یتعلق وجودہ بایجاد شیء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو کانت واجبۃ لکانت باقیۃ والبقاء معنی فیلزم قیام المعنی بالمعنی فاجابوا بان کل صفۃ فہی باقیۃ ببقاء ہو نفس تلک الصفۃ وہذا کلام فی غایۃ الصعوبۃ فان القول بتعدد الواجب لذاتہ مناف للتوحید والقول بامکان الصفات ینافی قولہم بان کل ممکن فہو حادث فان زعموا انہا قدیمۃ بالزمان بمعنی عدم المسبوقیۃ بالعدم وہذا لا ینافی الحدوث الذاتی بمعنی الاحتیاج الی ذات الواجب فہو قول بما ذہب الیہ الفلاسفۃ من انقسام کل من القدم والحدوث الی الذاتی والزمانی وفیہ فضح لکثیر من القواعد انتہی کلامہ ثم قال فی موضع آخر من الشرح المذکور الاولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمۃ لا ذوات وصفات وان لا یجتری علی القول بکون الصفات واجبۃ الوجود لذاتہا بل یقال ہی واجبۃ لا لغیرہا بل لما لیس بمیہا ولا لغیرہا اعنی ذات اللہ تعالی ویکون ہذا مراد من قال واجب الوجود ہو اللہ تعالی وصفاتہ یعنی انہا واجبۃ لذاتہ تعالی وما فی نفسہا فہی ممکنۃ ولا استحالۃ فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا بہ غیر منفصل عنہ فلیس کل قدیم آلہا حتی یلزم من وجود القدماء تعدد الآلہۃ انتہی وقال احسن المحققین فی تقریر الدفع ان من قال بزیادۃ الصفات لا یقول بعرضیتہا بل یقول بانہا احوال لیست موجودۃ ولا معدومۃ ولا عرض من اقسام الموجود انتہی وہذا ایضا مما لست احسنہ فان القول بزیادۃ الصفات مذہب جمہور

فتأمل قوله وقد يقال الخ

المتكلمين والقول بالمحال لم يصدر الا عن طائفة منهم كما تحقق في موضعه فمن لم يقل بالمحال يبقى عليه الايراد والحق ان يقال في توجيه الدفع ان من اثبت زيادة الصفات لا يقول بعرضيتها وان قال بكونها ممكنة موجودة لان العرض عندهم قسم من الحادث والصفات قديمة فلا تتصف بالحدوث ويوضحه ما قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما سيجئ من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات فهو الجوهر او قائم به اما حال في المتحيز بالذات وهو العرض انتهى فان قلت الصفات لا تخلو من ان تكون واجبة للذات او ممكنة والاول بديهي البطلان فتعين الثاني وهو اما جوهر او عرض والصفات ليست بجواهر لقيامها بذاته تعالى فلابد ان تكون اعراضا قلت العرض عند المتكلمين قسيم من الممكن مطلقا بل من الممكن الحادث ولما لم يصدق على الصفات الحدوث لم تكن اعراضا لا جواهر وصدق مطلق العرض بالمعنى الذي ذكره الفلاسفة على الصفات لا يضرهم لان الكلام ههنا على اصطلاحهم ألا يقال فح تلزم الواسطة بين الجوهر والعرض لانا نقول هذا ملتزم عندهم وان لم يلتزمه غيرهم وبعد التيا والتي نقول يرد على المحشي انه مناقض بفعله هذا لما ذكره سابقا في دفع النقض الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبعة فانه حكم هناك بعرضيتها وانها خارجة عن تعريف الامور العامة بكونها داخلة تحت العرض وههنا اثبت انها ليست باعراض في القول بانه لا تناقض فان ما ذكره ههنا بناء على اخذ العرض بالمعنى المصطلح للمتكلمين وما ذكره هناك انما هو على اصطلاح الفلاسفة غير مجد فان تعريف الامور العامة المذكور سابقا انما هو على رأي المتكلمين فلابد ان يحمل العرض الواقع فيه على مصطلحهم ولا عبرة باصطلاح غيرهم كذا افاد بحر العلوم روح و لعل المحشي اشار اليه بقوله فتأمل قال وقد يقال الخ حاصل هذا التعريف ان الامر العام عبارة عن ما يشمل المفهومات جميعها او على الاطلاق اي من غير ان يؤخذ مع مقابله كالامكان العام فانه عبارة

عن سلب ضروریۃ الجانب المخالف وھو بنفسہ شامل للمفہومات باسرھا من غیر حاجۃ الی
ان یوخذ معہ مقابلہ او علی سبیل التقابل بان یکون ھو مع مقابلہ شاملا لجمیعھا
ولا یخلو مفہوم عامۃ وعن مقابلہ وان خلی عنہ بنفسہ بشرط ان یتعلق بکل منھما
غرض علمی بان یبتنی علیہ المسائل الدینیۃ والمقاصد الکلامیۃ ابتناء
ما کالوجود والعدم فان کل واحد منھما وان لم یشمل جمیع المفہومات بنار علی
ان الوجود لا یشمل المعدوم المطلق مثلا والعدم لا یشمل الموجود المطلق لکنہ اذا اخذ
مع مقابلہ یشمل جمیعھا فان المفہومات لا تخلو عن واحد منھما والغرض العلمی متعلق بکل منھما
وانما احتیج الی ھذا القید لئلا یلزم کون الامور الخاصۃ امورا عامۃ فان کلا من
الامور الخاصۃ کقبول الخرق والالتیام مثلا اذا اخذ مع مقابلہ کعدم یشمل جمیع المفہومات
باسرھا لکن الغرض العلمی لا یتعلق بکل منھما فلا یکون من الامور العامۃ ولعلک تفطنت من ھھنا
ان المراد بالمفہومات کما ھو ظاھرہ ما ھو اعم من الموجودات والا لما صح تمثیل القسم الثانی بالوجود و
العدم فان الوجود قد احاط جمیع الموجودات بحیث لا یشذ عنھا شئ من غیر حاجۃ الی ان یوخذ
مع مقابلہ واورد علی ھذا التعریف بوجوہ منھا ما اوردہ الفاضل الشیرازی فی حواشی القدیمۃ
من ان التعریف الاول یعنی ما لا یختص بقسم من اقسام الموجودات غیر متناول للوجوب الذاتی و
ھذا التعریف شامل لکونہ مع مقابلہ شاملا للجمیع فلم تبق بین التعریفین مساواۃ اللھم الا ان یلتزم
ان للامر العام معنیین وفیہ تعسف ظاھر ومنھا انہ یخرج من ھذا التعریف ما یکون شاملا للثلثۃ
والاثنین ولم یتعلق بہ غرض علمی بخلاف الاول فاحدھما مختل واختیار ان الاختلال انما ھو فی ھذا
التعریف لان القوم باسرھم مصرحون بانہ لا بد فی الامر العام من الشرکۃ بین الثلثۃ او الاثنین
لا یخلو عن شئ اذ لم یثبت اجماعھم علی التعریف الاول بل المنقول فی الکتب الکلامیۃ کلا التعریفین
الا ان الاول اشھر والثانی مشھور ومنھا ان الشامل علی سبیل التقابل انما ھو المفہوم المردد فعد
کل واحد امرا عاما لا یخلو عن مخافۃ ومنھا ان العدم اما ان یتعلق بہ غرض علمی اولا علی الاول لا یصح

التعریف الاول حیث یستلزم کون البحث عنه استطرادیا کما ذکره الشارح وعلی الثانی لایکون هذا التعریف صحیحا
ومنها ان المراد بالمفهومات فی هذا التعریف ما معناه المتبادر الاعم من الموجودات وغیرها والموجودات کما یدل علیه
کلام الشارح فی صدر المرصد الخامس حیث قال لما کانت العلیة والمعلولیة من العوارض الشاملة للموجودات
بسبیل التقابل کالامکان والوجوب اوردمباحثهما فی الامور العامة انتهی ویؤیده انه وقع لفظ
الموجودات بدل المفهومات فی شرح التجرید الجدید کلام الشارح فی حواشی شرح حکمة العین وغیره من المحققین فان کان
المراد هو الاول یلزم خروج کثیر من الامور العامة کالعلیة والمعلولیة والقوة والفعل والحدوث وامثالها مما لایتصف بها
المفهومات کالممتنات بناء علی ان الاتصاف امر نسبی یقتضی تحقق الطرفین وان کان المراد هو الثانی یلزم عدم صحة تمثیل
الشامل علی سبیل التقابل بالوجود والعدم کما مرت الاشارة الیه ومنها انه منقوض بالجوهر والعرض لان کل
واحد منهما مع مقابله لایشمل الواجب ان اخذ مع نقیضه کالجوهر واللاجوهر مثلا فلا یتعلق به غرض علمی
قال ابو جدی واستاذ استاذی ورح هذا الاشکال لایختص بهذا التعریف بل یرد علی التعریف
الاول ایضا وقد عرضت هذه الشبهة علی الاستاذ طاب الله مضجعه فحسنها وقال الصواب فی تفسیر الامور
العامة ان یقال انها عبارة عن الاحوال التی تلحق الموجود بلا حاجة الی ان یکون الموجود مندرجا تحت
مقولة سواء کان شاملا لجمیع الموجودات کالوجود اولا کالوجوب الذاتی والعلیة فانت تعلم انه لا یشتق
العلیل لان التفرقة بین العلم والوجود بان الاول یندرج تحت مقولة بخلاف الثانی عسیر جدا
انتهی کلامه اقول الجوهر والعرض عندهم لیسا من الامور العامة فالنقض بخروجهما وذلک لان
الذی اتفقت علیه کلمتهم وشهدت به عبارتهم هو ان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض
غیر واصافها العنوانیة والجوهر والعرض لیسا کذلک وذکرهما فی بحث الامور العامة للتتمیم البحث
لا للبحث فان قلت فالوجوب ایضا لایکون منها لانه وصف عنوانی للواجب مع انه مبحوث
عنه فی فنها قلت المبحوث عنه فی فنها انما هو مطلق الوجوب والوصف العنوانی انما هو الوجوب
الذاتی وهو لیس بمبحوث فیه بل هو معدود من الامور المخاصة ولعلک تتفطن من ههنا اندفاع
النقض بالوجوب الذاتی ایضا ومنها انه لو کان قصد المعرف بهذا التعریف تجدید اصطلاح

خلافا للقوم مع قولهم انه لا مشاحة فی الاصطلاح قالوا ایضا ان تغییر اصطلاح مشهور بلا سبب داع الیه فی قوة الخطأ عند المحصلین وان قصد بیان اصطلاح القوم بعبارة اخری فلیس کذلک لانهم عن آخرهم مصرحون بانه لابد فی الامر العام من الشرکة بین الثلثة او الاثنین وعلی هذا التعریف یکون المختص بواحد مع الشمول بمقابلة الجمیع من الامور العامة ومنها ما اورده المحقق الدوانی بقوله ان اراد بالمقابلة المعنی الاصطلاحی المنحصر فی التضاد والتضایف والسلب والایجاب والعدم والملکة فالامکان والوجوب لیسا من تلک الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفین والآخر الضرورة فی الطرف الموافق ومقابل کل منهما بهذا المعنی کالملاوجوب والملاامکان او ضرورة الطرفین وسلب ضرورة الطرف لا یتعلق به غرض علمی وان اراد مطلق المباینة والمنافاة فالاحوال المختصة بکل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالآخرین یشمل جمیع الموجودات ویتعلق بجمیعها الغرض العلمی فانهما من مقاصد الفن انتهی فدخدش هذا الکلام بمدشبات الاولی ان الظاهر ان المراد بالوجوب الذی نقض بخروجه علی الشق الاول الوجوب الذاتی کما ان المراد بالامکان الامکان الخاص مع انه من الامور الخاصة اتفاقا فلا وجه لذکره فی مقام نقض التعریف بالجامعیة واجیب عنهما بوجهین احدهما ان الوجوب وان کان من الامور الخاصة لکن الغرض من ایراده جعل الامکان مادة النقض فی تقریره ان الامکان من الامور العامة ولا یصدق علیه هذا التعریف لانه ان کان مع الوجوب شاملا لجمیع الموجودات ویتعلق بکلیهما غرض علمی لکن لیس بینه وبینه تقابل اصطلاحی وان اخذ مقابل الامکان ای الامکان فهو وان کان مقابلا له بالسلب والایجاب لکن لا یتعلق الغرض العلمی به فمادة النقض هو الامکان فقط وفیه ما اورده احسن العلماء بانه لو کان الغرض من ذکره جعل الامکان فقط مادة النقض لم یذکر مقابل الوجوب وهو اللاوجوب لان ذکر اللاوجوب علی هذا التقدیر مستدرک فلما ذکر مقابل کل من الامکان والوجوب علم ان غرضه جعل کل منهما مادة النقض وثانیهما وهو الحق بما اختاره الفاضل البیرجندی من ان مقتضی

کما یقال النسبة واقعة او لیست بواقعة وعلی هذا القیاس الامکان لما یخرج الامکان عن کونه کیفیة للنسبة بل الامکان ح یکون مستقلا ومحوظا بالذات فیکون الامکان علی هذا التقدیر محمول قضیة محصلة واللاامکان الذی هو نقیضه محمول معدولة وعلی هذا القیاس الوجوب فالتکرار لاجل هذین الاحتمالین

واقول الوجه فی التکرار ان یقال ان معنی الوجوب قد یعبر عنه بالاجمال وهو لفظ الوجوب وقد یعبر عنه بالتفصیل وهو ضرورة الطرف وکذلک معنی الامکان قد یعبر عنه باللفظ الاجمالی وهو الامکان وقد یعبر عنه بالتفصیل وهو سلب ضرورة الطرفین لکن کرر نقیض کل منهما بکل اعتبار فنقیض الوجوب بالاعتبار الاول اللاوجوب بالاعتبار الثانی ضرورة الطرف الموافق ونقیض الامکان بالاعتبار الاول اللاامکان وبالاعتبار الثانی ضرورة الطرفین ونظیره ما یقال فی نقیض الانسان اللاانسان او عدم الحیوان الناطق **والخدشة الثالثة** انه کان المناسب فی بیان متقابلی الوجوب والامکان ان یقول کاللاوجوب او سلب ضرورة الطرف الموافق واللاامکان او ضرورة الطرفین لکنه لم یلتزم الانتقاد واجیب عنها بان الوجوب محصل لفظا ومعنی والامکان محصل لفظا لا معنی فانه عبارة عن سلب ضرورة الطرفین والوجود اشرف من العدم فقدم نقیض الوجوب اعنی اللاوجوب علی نقیض الامکان ثم قدم نقیض الامکان وهو ضرورة الطرفین علی نقیض الوجوب لشرافة الوجودیة ورعایة الترتیب الذی وقع بین الامکان والوجوب کذا افاده ایای واستاذی فی سراج المحققین ح فی حواشیه **واقول** الاولی فی وجه هذا الترتیب ان یقال لما کان کل واحد من اللاوجوب واللاامکان نقیضا لکل من الوجوب والامکان علی سبیل الاجمال جمعهما فی مسلک واحد وکان کل واحد من ضرورة الطرفین وسلب ضرورة الطرف الموافق نقیض کل منهما علی سبیل التفصیل اوردهما فی مسلک واحد ثم قدم اللاوجوب علی اللاامکان لکونه اکثر افرادا منه لصدق اللاوجوب الذاتی علی جمیع ماسوی الواجب بخلاف اللاامکان والعموم یقتضی الشرافة الموجبة للتقدیم وقدم ضرورة الطرفین علی قرینه رعایة لشرافة الوجود **والخدشة الرابعة** ان ضرورة الطرفین لیس نقیضا للامکان لکونهما مسلوبین عن الواجب تعالی فانه لیس فیه امکان ولا ضرورة الطرفین وکذا الممتنع ایضا والمتقابلان بالایجاب والسلب یجب ان لا یخلو شیء منهما واجیب عنها بثلثة وجوه احدها ان المضاف محذوف والمعنی او ضرورة احد الطرفین وانما لم یذکره صریحا

ليكون النقيض صريحا فان الامكان مفسر عندهم بسلب ضرورة الطرفين وثانيهما ما نقله احسن العلماء عن استاذه من ان ضرورة الطرفين تركيب اضافي مفاده الاختصاص وهو اما باعتبار قيام المضاف وهو الضرورة بالمضاف اليه وهو الطرفان او اما باعتبار ظرفيته كل من الطرفين بانفراده للضرورة والفرد الواحد من الضرورة لا يقوم بالمحلين فيكون مدلول العبارة ضرورتي الطرفين والثاني باطل لان نقيض كل شئ رفعه فلا امكان نقيضه فيكون عبارة عن سلب ضرورتي الطرفين وهو يصدق بانتفاء الضرورة عن احدهما فتصدق الممكنة بانتفاء الضرورة عن احدهما فيجامع الواجب والممتنع فعلم انه ليس المراد بهذا التركيب القيام وظرفية كل من الطرفين بانفراده بل المراد منه ضرورة حاصلة في مجموع الطرفين اعم من ان يكون في الموافق او المخالف فقط او كليهما وثانيهما اي الثاني المتبادر من ضرورة الطرفين قيام الضرورة الواحدة والانفصال ضروري الطرفين ومن البين انه لا يجوز حصول الضرورة الواحدة في كل من الطرفين بل في احد الطرفين فاستوى قوله ضرورة الطرفين وضرورة احد الطرفين والجواب **الخامسة** ان شمول الاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالآخرين الذي ذكره في الشق الثاني محل تامل فان كثيرا من احوال المختصة بالجوهر غير شامل لجميع افراد الجوهر فهو مع الاحوال المختصة بالجواهر واحوال العرض لا تشمل جميع الموجودات وقس عليه احوال العرض كذا قال احسن العلماء والجواب عنها على ما **اقول** ان شمول الامر العام لكل فرد فرد من افراد الثلثة او الاثنين غير ضروري لا سيما على مختار المحقق كما مر تحقيقه واما الواجب شموله للثلثة او الاثنين فلو لم نقدم منها لم نقدم شمول كثير من احوال الجوهر والعرض بجميع افرادها غير مضر ولا تظنن ان قولهم في التعريف الثاني في جميع الموجودات يتناول شمول كل فرد فرد كيف ولو حمل عليه لزم عدم مساواة التعريفين فالظاهر ان مرادهم بجميع اقسام الموجودات غير حمل الى ما ذكروه في الاول كما لا يخفى ثم قال المحقق الاان يقال المراد شمولها مع مقابل واحد متعلق بكليهما غير علمي كما يرشد اليه قوله وتعلق بكل واحد من المتقابلين بعض علمي فتلك الاحوال امور كثيرة تعلق الى احدى الكل منها مقابلا واحدا يكون هو معه شاملا لجميع الموجودات لم يكن المقابل الآخر ما تعلق به غرض كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما يعني السلب لا بمعنى عدم الملكة مثلا فتامل انتهى اغرضه منه

الجواب عن الایراد الذی ذکرہ سابقا بما حاصلہ انا نختار الشق الثانی وھو ان المراد بالمقابلۃ مطلق المباینۃ
ولا یلزم دخول الاحوال المختصۃ بکل واحد من الثلثۃ لان المراد فی تعریف الامور العامۃ الشمول بحسب کل
واحد کما یرشدک الیہ قولھم ایراد المتقابلین بصیغۃ التثنیۃ والاحوال المختصۃ بکل واحد من الثلثۃ
مع احوال الآخرین امور متکثرۃ فلا قدح فی المانعیۃ ان اخذت لکل منھا مقابلا واحدا یکون معہ شاملا
الموجودات کقبول الخرق والالتیام الذی من مختصات العناصر مع مقابلہ ای عدمہ بمعنی السلب
لم یتعلق بہ غرض علمی والشرط تعلقہ بکل منھا فلا یخرج ھذہ الاحوال المختصۃ مقابل واحد یکون معہ شاملا للجمیع و
یتعلق بہ الغرض العلمی وقد خدش ھذا الکلام ایضا بخدشات **الاولی** الخ الاولی ان یختار الشق الثانی و
ان یختار الشق الاول ویقال لانسلم عدم تعلق الغرض العلمی بالامکان الخاص والوجوب لتعلق الغرض بالامکان المتحقق
فی ضمن الوجوب بالاوجوب المتحقق فی ضمن الامکان العام قولہ الاولی ان ھذا المنع غیر دافع فان الظاھر من تعلق الغرض بالمتقابلین
ان یتعلق بکل منھما من حیث ھو ھو لا من حیث وجودہ فی بعض الافراد واذ لیس فلیس **والخدشۃ الثانیۃ**
ما اورد الفاضل الشیرازی من انہ یلزم علی ما وجہ بہ ان تخرج المعیۃ من الامور العامۃ فانھا مع التقدم لا تشمل المتاخر
المحض ومع التاخر لا تشمل المتقدم المحض کالواحد الحق تعالی وردہ بوجھین احدھما ما ذکرہ الفاضل
الخوافساری من انہ لا یوجد فی الوجود متاخر محض فان کل معلول علۃ ولو علی سبیل الاعداد فالمعیۃ
مع التقدم تشمل الکل وثانیھما ان المعیۃ المعدودۃ فی الامور العامۃ ھی المطلقۃ المشترکۃ بین اقسامھا
وھی وحدۃ شاملۃ للجمیع فان ما من موجود الا ومعہ علتہ او معلولہ قطعا **والخدشۃ الثالثۃ** ان
الامکان مع واحد من مقابلیہ الوجوب والامتناع لا یتناول جمیع المفھومات ولو اخذ مع سلب الامکان
لا یتعلق بہ الغرض العلمی فیلزم خروج الامکان علی ھذا التوجیہ والجواب عنھا ان المعتبر فی الامر
شمولہ مع مقابلہ بحسب الموجودات کما وقع فی عبارۃ المحققین وھو موجود ھھنا **والخدشۃ**
الرابعۃ ان یلزم علی ھذا التوجیہ کون جمیع صفات الواجب تعالی من الامور العامۃ فان کلا منھا
مع الامکان وسلبہ یباین ما ھو بحیث یشمل للجمیع اجیب عنہ بالتزام کونھا امورا عامۃ وھو لیس
بشیء وقد یجاب عنھا بما مر من ان المعتبر فی الامر العام ان یکون من احوال الاقسام الثلثۃ او الاثنین

الخدشۃ الاولی

الخدشۃ الثانیۃ

الخدشۃ الثالثۃ

الخدشۃ الرابعۃ

فیه ان المراد بقولهم مع ما یقابله متناولا لا تناول مع مقابل واحد کما یدل علیه قوله ویتعلق بکل من هذین المتقابلین غرض علمی

محمولا علیها الا ان یکون جنسا لها والصفات الآتیة مندرجة تحت العرض وقد مر ما فیه فتذکر **والخامسة** الخ مستدلا بالمثال الذی ذکره من قبول الخرق والالتیام وعدمه لا یتعلق فیه غرض علمی بکل واحد من المتقابلین اما عدم قبول الخرق فظاهر وعدمه المبحوث عنه فی النص انما هو بمعنی عدم الملکة لا بمعنی السلب فالمثال لا یطابق الممثل له فان الغرض تمثیل ما یتعلق به غرض دون مقابله لا ما لا یتعلق الغرض العلمی بکلا طرفیه **قوله** فیه آه قال ابو جعفر جد استاذ استاذی نور الله مرقده هذا تلخیص ما اورده المحقق الدوانی فی القدیمة بقوله قلت ان اراد بالمقابل المعنی الاصطلاحی الخ انتهی **اقول** لا یخفی علی المتامل ان هذا لیس تلخیصا له بل هو یباین بعید فان الدوانی اعترض اولا بان المراد بالمقابل ان کان الاصطلاحی وان کان مطلق المباین وکل منهما یوجب خللا ثم اجاب باختیار الشق الثانی ولم یرد علیه شیئا والمحشی لم یلتفت الی الشق الاول ولا الشق الثانی بل جعل الکلام علی ما فهمه المحقق فی الجواب واعترض علیه وحاصل اعتراضه ان الظاهر ان المراد بشموله مع مقابله شموله مع مقابله الواحد مع انه یلزم ان لا یکون التعریف جامعا لخروج الامکان والوجوب الذاتی والامتناع فان کلا منهما مع مقابل واحد لا یشمل جمیع المفهومات فان الامکان مع الوجوب لا یشمل الممتنع والامتناع مع الامکان لا یشمل الواجب والوجوب مع الامتناع لا یشمل الممکن فالفارق بینهما بین والضمیر کلام الدوانی کان علی التعریف المذکور فی شرح التجرید وفیه وقع لفظ الموجود استدل المفهومات وکلام المحشی علی التعریف المذکور فی الشرح وفیه لفظ المفهومات فالایراد الذی اورده علیه وارد بلا شبهة وان لم یرد علی التعریف الاول **قوله** کما یدل علیه الخ یعنی ان قول المعرف ویتعلق بکل من هذین المتقابلین غرض علمی حیث اورد المتقابل بصیغة التثنیة یدل علی ان المراد الشمول مع مقابل واحد فالایراد الذی لا یشمل الکل مع مقابل واحد لا یکون مما یلزم ان یشمل الکل مع المتقابل الکثیر فلا اعتراض علیه بانا لا نسلم ان المراد الشمول مع المقابل الواحد بل المراد هو من المقابل الواحد وذکر المقابل بصیغة التثنیة للاشعار بان هذا اقل مراتب

التقابل للاحتراز عن الکثیر وهذا کقولهم فی تعریف القیاس بالمولف من قضیتین وتعریف الدلیل بالمرکب من مقدمتین ان التثنیة فی امثال هذا للقام لبیان اقل المراتب واجیب عنه بان هذا الاحتمال وان کان قائما لکنه خلاف الظاهر فلا یحمل الکلام علیه بالم تقم دلیل لقیتضیه واذ لیس فلیس وبعلک تتفطن من ههنا ان عبارة المحقق فی القدمیة حیث قال کما یرشد الیه الخ احسن من عبارة المحشی ح

قوله بکل من هذین المتقابلین آه قال فی المنتهیة المراد بالتقابل تقابل اعتبر فی العرف وهو اعم من المعنی الاصطلاحی المنحصر فی الاربعة واخص من مطلق المباینة فلا یشکل بالوجوب والامکان والامتناع طردا حیث لا تقابل ههنا بالمعنی الاصطلاحی فان بینهما تقابلا عرفا وان لم یکن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة بکل من الثلثة والاحوال المختصة بالاخری عکسا فان ههنا وان کانت مباینة ومخالفة لکن لم یعتبر فیها تقابل لا عرفا ولا اصطلاحا فتامل انتهت وغرضه منه دفع الایراد الذی اورده الدوانی للمنقول سابقا بادراج شق ثالث وهو ان یراد بالتقابل التقابل العرفی لا الاصطلاحی حتی ینتقض بالامکان والوجوب جمیعا ولا مطلق المباین حتی ینتقض بالاحوال المختصة معا واصل هذا الدفع من الفاضل البشیر ازی فانه قال فی حواشی القدمیة لا یبعد ان یقال المراد بالمقابل ما یذکر فی مقابلة ویجعل قرینا له فی عنوان الفصل کما یقال فی القدم والحدوث وفی العلة والمعلول الی غیر ذلک ح لا یرد ما اورده ولا یحتاج التعریف الی اعتبار قید زاید کما لا یخفی انتهی وتوضیحه ان التقابل یستعمل فی ثلثة معان احدها التقابل الاصطلاحی وهو ان لا یجتمع الشیئان فی محل واحد فی زمان واحد من جهة واحدة وهو منحصر فی الاقسام الاربعة فان المتقابلین ان کانا وجودیین فان توقف تعقل کل منهما وجوده علی الآخر فهو التضایف والا فهو التضاد وان کان احدهما وجودیا والآخر عدمیا فان کان اعتبر صلاحیة محل العدمی للوجودی فهو العدم والملکة والا فهو الایجاب والسلب وثانیهما مطلق التباین اعم من ان یجوز الاجتماع فی محل واحد او لا یجوز وثالثها التقابل العرفی وهو النسبة بین هذه المعانی فان الاول اخص من الثانی فان الاعراض المتباینة فی انفسها المعارضة لشیئ واحد فی

وقت واحد کالکتابة والضحک السواد العارضة لرجل واحد فی وقت واحد مثلا یوجد فیما المعنی الثانی
دون الاول فکلما یوجد التقابل الاصطلاحی یوجد مطلق التباین بالضرورة ولا عکس والمعنی الثالث اعم
من الاول واخص من الثانی فان المتقابلین اصطلاحا یلزم ان یکون بینهما تقابل عرفی ایضا ولا عکس
فان کل ما یذکر فی مقابلة شئی لا یلزم ان یکون بینهما تقابل اصطلاحی وکل ما یذکر فی مقابلة الآخر لابد ان
یکون مباینا له والا لم یحسن ذکره فی مقابلته ولا عکس یجوز ان یکون بین الشیئین مباینة ولا یذکر
احدهما فی مقابل الآخر اذا عرفت هذا فنقول لیس المراد بالمتقابلین فی تعریف الامور العامة المتقابلان
الاصطلاحیان حتی ینتقض بالوجوب والامکان جمعا ولا مطلق المباینة حتی ینتقض بالاحوال الخاصة
مقابل المراد المتقابلان تقابلا عرفیا وهو موجود فی الامکان والوجوب فلا یلزم خروجه وغیر موجود فی
الاحوال المختصة فلا یلزم دخولها وقد اورد علی المحشی ههنا بوجوه لعلنا اشرنا الیها بالقوله فتامل منها ان
المتبادر حمل الالفاظ الواقعة فی التعریف علی معانیها المصطلحة فالظاهر ان المراد بالتقابل الاصطلاحی
والجواب عنه ان ترک المتبادر ضروری عند الاحتیاج الیه وههنا کذلک فانه لو حمل التقابل علیه لزم
عدم جامعیة التعریف لا یقال لا یلزم من عدم جامعیته علی هذا التقدیر ایضا فان الامکان مع شبوتیة
وجودیة ای تساوی الطرفین وتفسیرهم الامکان بسلب ضرورة الطرفین انما هو تفسیر باللازم فجاز ان یکون
بین الامکان والوجوب تضادی علی المشهور لکونهما وجودیین لا یتوقف تعقل کل منهما علی الآخر فلو سلمنا
ان الامکان سلبی وانه لا یوجد بینه وبین الوجوب واحد من اقسام التقابل لکن لا یلزم من انتفاء التقابل
مطلقا فان انحصار التقابل المصطلح بین الاقسام الاربعة المشهورة ممنوع ولم یقم لهم دلیل علیه کما
هو مصرح فی شرح حکمة العین وغیره لانا نقول الکلام ههنا مبنی علی المشهور بین الجمهور وهو ان التقابل
منحصر فی الاربعة وان الامکان مفسر بسلب ضرورة الطرفین ولا کذلک سواء فح اذا لم یوجد واحد من
الاقسام الاربعة فی الامکان والوجوب لزم انتفاء التقابل الاصطلاحی فیهما فلو حمل علی المصطلح لزم
خروجهما بالضرورة ومنها انه علی ان اطلاق التقابل علی المعانی الثلثة لم یوجد فی کتبهم فان المفهوم من
کلماتهم هو ان للتقابل معنیین احدهما مطلق المباینة وثانیهما المصطلح والاشاعرة یقولون عند ان

ابداء معنی ثالث وهو التقابل العرفی وان لم یوجد فی کتب القدماء مصرحا لکنه یوخذ من اشاراتهم وصرح به بعض محشی القدیمة فی حواشیهم فبنی المحشی کلامه علی انهم ومنها انه لا یعلم ما اراد وبالتقابل العرفی والظاهر انه اراد به ما یعد فی العرف مقابلا بان یذکر احدهما فی مقابلة الآخر وفیه ما فیه فانه لابد فی الذکر فی المقابلة ان یکون بعد تحقق التقابل فلابد من معنی یوجب ذکر احدهما فی مقابلة الآخر والا یصیر کلما فالکلام فی ذلک المعنی هل هو المصطلح او مطلق التباین فیرجع الکلام الیهما ولا یخرج ثالثهما علی ان عموم التقابل العرفی بهذا المعنی من المصطلح وخصوصه من المطلق غیر ظاهر فانه اذا اراد بقوله ما یذکر فی مقابلة الآخر ان اراد الذکر بالفعل فمنوع من المصطلح ممنوع فانه لا یلزم من التقابل الاصطلاحی ذکر احدهما فی مقابلة الآخر بالفعل وهو ظاهر الا ان یراد بالعموم العموم من وجه وهو خلاف الظاهر وان اراد امکان ان یذکر احدهما فی مقابلة الآخر فخصوصه من مطلق المباینة غیر ظاهر فان کل متباینین یمکن ان یذکر فی مقابلة الآخر لیس یلزم ان یکون بینهما تباین بجواز ان یکون ذلک لامر آخر داع الیه مع ان هذا المعنی موجود فی الاحوال المختصة ایضا فانه یمکن ان یذکر احدهما فی مقابلة الآخر وان لم یذکر بالفعل فلا یصح الحکم بعدمه فیها ایضا وان اراد به الذکر بالفعل او امکانه بعد تحقق المصطلح فغیر نافع کما لا یخفی وقال الفاضل الآبادی قال النحوانساری فی حواشیه علی الحواشی القدیمة ظاهر ان التباین والتنافی لا تحقق بمجرد عدم اجتماعهما اتفاقا بل لابد من کون تنافیهما بالذات کالامکان والوجوب فلو لم یکونا من الاقسام المشهورة فعل المحشی اراد من التقابل العرفی هذا المعنی وبالتباین مطلق عدم الاجتماع او اراد ما ذکره الفاضل میرزا جان انتهی اقول کل منهما ضعیف به اما کون المراد هو ما ذکره میرزا جان فقد عرفت حاله واما کون المراد هو ما ذکره النحوانساری فلان الظاهر ان هذا المعنی لیس غیر التقابل المصطلح والمقصود غیره وجوز بحر العلوم ان یراد به ما لا یمکن اجتماعهما فی محل قابلیتهما اولا مرعیا لهما هذا المعنی اعم من المصطلح فان المعتبر فیه عدم الاجتماع بالذات واخص من التباین لانه عدم الاجتماع فی الصدق مواطاة اقول هذا ایضا لیس بذاک اما اولا فلان التقابل بهذا المعنی لم یوجد فی کتب القدماء ولا المتاخرین فاردته من التقابل الواقع فی کلام المتکلمین

مع ان کلا من الامکان والوجوب بالاختیار

الغیر صحیح اما ثانیا فلان عدم وجود المعنی فی الاحوال المختصة فی محل النزاع ومنها ان النظر عبارة عن استلزام المحدود ای کلما صدق الحد صدق المحدود وهو معنی قولهم کلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد یعبر السکاکی ما نعا عن دخول غیر المحدود فیه فان قولهم کلما وجد الحد وجد المحدود ینعکس بعکس النقیض کلما لم یوجد المحدود لم یوجد الحد وبالعکس فائدة بعضهم من عکس الطرد بحیث یتفاهم العرف فمفسر بکلما صدق علیه المحدود صدق علیه الحد وبعضهم اخذ من ان عکس الاثبات نفی فمفسر بانه کلما انتفی الحد انتفی المحدود والی هذا صار صدر هو ان یکون الحد جامعا لافراد المحدود کلها کذا فی المختصر وتحقیق التقاوت فی التلویح ومن المعلوم ان الانتقاض بالوجوب والامکان انما هو من حیث الجمع بینهما فیخرجان من حد فلا یکون جامعا والاحوال المختصة انما هو من حیث المنع بانها تدخل فی التعریف فلا یکون مانعا فکیف یصح قول المحشی طردا فی الاول وعکسا فی الثانی والصحیح عکسه واجاب عنه الفاضل الآبادی بان المحشی ههنا جری فی اطلاق الطرد فی الاول والعکس علی الثانی علی المعنی اللغوی لا الاصطلاحی کما یعلم مما قال الشارح فی آخر المرصد الثانی من الموقف الاول طرد الحد جریانه فی جمیع افراد المحدود وشموله ایاها وهذا هو المعنی اللغوی لا الاصطلاحی فی شرح المقاصد طرد التعریف جریانه فی جمیع افراد المعرف علی ما ذکره ابن الحاجب ان اسم الفاعل یدل علی تعریف الاسم طرد او المضارع علی عکسه وقالوا هذا مصطلح النحاة انتهی ومنها ان ظاهر کلامه یدل علی انه تنتقض جامعیة التعریف المذکور فی الشرح او مانعیته بما ذکر مع انه لو اورد معلوما لما بینه لا تنتقض مانعیته بالاحوال المختصة فانها لا تشتمل جمیع المفهومات وان شملت جمیع الموجودات واجیب عنه علی ما اشار الیه الفاضل الآبادی بان مراده انه انما اورد التقابل العرفی لا یتنقض التعریف حیثما انتقض لا ههنا ویمکن الجواب ایضا بان هذا الکلام مبنی علی حمل المفهومات علی الموجودات تطبیقا بین کلامهم توفیقا بین عبارتهم فافهم قوله مع ان کلا آه المراد بالامکان الامکان الخاص وبالوجوب الوجوب الذاتی وبالامتناع الذاتی قد ورد علیه بان الوجوب بالغیر والامتناع بالغیر لیسا من الامور العامة بحسب هم وانما یحیث عنهما فی فنها باعتبار انهما نوعان من المطلق

فافهما

ای کلا من الامکان والوجوب

ای الامکان الخاص

ای الوجوب الذاتی

ای الامتناع الذاتی

مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات

الوجوب والامتناع فاى ضرر فى خروجهما والجواب عنه على طبق ما مر ان بناء كلام المحشى ههنا على ما فهم من ظاهر تعريف الامر العام من كون كل واحد من المتقابلين امرا عاما فالحاصل ان التعريف المذكور يقتضى ان يكون كل من المتقابلين امرا عاما فيكون الامتناع الذاتى والوجوب الذاتى ايضا من الامور العامة مع انه لا يصدق عليهما التعريف قوله مع مقابل واحد قال فى المنهية وان اعتبر كل اثنين مقابلا لواحد فليس الغرض العلمى متعلقا به انتهت وغرضه منها دفع دخل مقدر اما تقرير الدخل فهو ان كلا من هذه الثلثة وان لم يشتمل مع مقابله الواحد جميع المفهومات لكنا نأخذ كل اثنين منها معا مقابلا للثالث مثلا نأخذ الوجوب مع الامكان والامتناع كليهما والامكان مع الوجوب والامتناع كليهما والامتناع مع الوجوب والامكان كليهما وح شمل الكل جميع المفهومات ظاهرا واما تحرير الدفع فهو انه لا يكفى شموله مع مقابله بل لا بد من تعلق الغرض العلمى بها فكل واحد اذا اخذ مع مجموع الاخريين فهو وان شمل الكل لكن لم يصح تعلق الغرض العلمى بهما لان الغرض لا يتعلق بالمجموع من حيث هو مجموع فالحاصل ان كل واحد من هذه الثلثة اذا اخذ مع واحد من الاخريين فلا يشمل جميع المفهومات واذا اخذ مع مجموع الاخريين لم يصح تعلق الغرض العلمى به فيلزم خروج كل واحد منها عن التعريف على كل حال فلا يكون جامعا والحق ان يقال المراد بالمفهومات الواقع فى التعريف الموجودات فالمعتبر فى الامر العام ان يكون شاملا لجميع الموجودات اما بنفسه او مع مقابله بان يكون ثابتا لها فالامتناع الذاتى ليس بامر عام واما الامكان والوجوب فهما من الامور العامة والتعريف يصدق عليهما فتدبر وقال فى منهية اخرى وايضا لا تقابل بين الوجوب المطلق والوجوب بالغير وبين الامكان الذاتى وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع بالغير وبينه فيلزم خروجه انتهت وفى بعض النسخ فيلزم خروجهما واختلفوا فى ما تتعلق به هذه المنهية فمنهم من جعلها من تتمة المنهية السابقة بقوله ان اعتبر الخ ومنهم من جعلها منهية على حدة متعلقة بقوله فى اصل الحاشية فيكون المراد الخ فالغرض منها الايراد الآخر بالنظر الى عدم

قوله اذ قد اوردنا الخ فیه اشارة الی ان الامور العامة محمولات للمسائل کما ان الامور الخاصة کذلک

المقابل کما ان الایراد المذکور فی الحاشیة بالنظر الی عدم الشمول کما وجدتها فی بعض النسخ المصححة المکتوبة فی حیاة المحشی معلقة علی قوله فی اصل الحاشیة لا یتناول جمیع المفهومات فان جعلت من تتمة المنهیة السابقة فغایة ما یقال فی توجیهها ان الغرض منها دفع دخل آخر تقریر الدخل ان کلا من الامکان والوجوب الذاتی والامتناع الذاتی وان لم یشتمل مع کل من الآخرین وکذا مع مجموعهما الکل لکن الامکان اذا اخذ مع الوجوب الذاتی والوجوب بالغیر یشمل الکل لامحالة وقس علیه العکس وکذا الامکان مع الامتناع بالذات والامتناع بالغیر یشمل الکل وبالعکس فلا یلزم خروج واحد منها من الامور العامة وتحریر الدفع ان الشمول المعتبر فی الامر العام هو الشمول مع مقابله ولا تقابل بین هذه فلا ینفع الشمول فیلزم خروج الامکان ونحوه فالضمیر فی قوله خروجه راجع الی الامکان او الی کل واحد من المذکورات کما یوید ما فی بعض النسخة اخری ولا یخفی علیک ان تقریر الدخل والدفع کلیهما مخدوشان اما الاول فهو ان شمول الامکان مع الامتناع بالذات فبالغیر وبالعکس وشمول الامکان مع الواجب بالذات وبالغیر الکل ان اراد به شمول کل الموجودات فصحیح لکنه لا ینفع لان المقصود شمول کل المفهومات کما یقتضیه ایراد الحاشیة وان اراد به شمول کل المفهومات فلیس بصحیح کما لا یخفی واما الثانی فلان التقابل المنفی ان کان هو مطلق التقابل فغیر مسلم لوجود المتقابل العرفی ههنا وان کان هو الاصطلاحی فغیر نافع فالحق انها منهیة مستقلة لیست تتمة للاولی والغرض منها ایراد بوجه آخر علی التعریف المذکور وتقریره ظاهر علی نحو ما مر وان دافعه ایضا باهر بالمنهیة التی التزم فیها ان المراد بالتقابل التقابل العرفی فتامل فی هذا المقام فقد زلت فیه الاقدام **قال** اذ قد اوردنا الخ ای قد اردنا ایرادها وان کان تضییف فی الامور العامة بعد تصنیف فنها الی امور الخاصة لا یحتاج الی هذه الارادة **قوله** فیه اشارة الخ وجه الاشارة ان الغرض من کلام المصنف ان ایراد الامور العامة فی فنها کایراد الامور الخاصة فی فنها ومن المعلوم ان الامور الخاصة فی ابوابها محمولات فی المسائل موضوعاتها انفس موضوع العلم او نوعه او عرضه او عرض عرضه او نوع

عرضه او جزئه او جزء نوعه او غير ذلك على ما بين في كلية ذلك الامور العامة ايضا تكون محمولات في المسائل
في فنها وقد اورد على المحشي ههنا ثلثة وجوه احدها ما اورده بحر العلوم وغيره من انه لا يفهم من المثلثة
المفهوم من كلام المصنف المثلثة في جميع الاحوال بل قصارى امره المثلثة في وضع باب لها وفيه على
ما اقول ان المثلثة في وضع الباب مفهومة صراحة فلا ينافي فهم المثلثة المذكورة اشارة فحصر مفهوم
كلام المصنف في المثلثة الاولى ممنوع ولا يدعي المحشي ان هذه المثلثة الثانية مقصودة للمصنف
بل غرضه ان كلامه وان كان دالا على المثلثة الاولى وهو مقصوده لكنه مشير الى المثلثة الثانية لفهمها
من له دقة وكياسة ما يتكلم اصحاب التصنيف بكلام يكون فيه اشارة الى امور وان لم تكن مقصودة
للمتكلم فان قلت نحن نقرر الايراد على سبيل المنع بان يقال لا نسلم ان هذه المثلثة مفهومة من
كلام المصنف وح لا يمسه الجواب بالمنع فلا يكون المنع على المنع قلت المنع مكابرة لا تسمع كما لا يخفى
ولعلك تفطنت من ههنا ما في كلام بحر العلوم ايضا في الحاشية الاخرى مقصود المصنف
انا اذا بحثنا عن الامور الخاصة في ابوابها يجعل بعضها محمولات وبعضها محمولات تبقى الامور العامة
فلا بد من البحث عنها سواء جعلت محمولة او موضوعة ولم يقصد الاشارة الى انها محمولات للضرورة
الملجئة الى ذلك انتهى فانه ليس غرض المحشي ان ضرورة ما ملجئة الى هذه الاشارة وان المصنف قصدها
من كلامه بل غرضه ان كلام المصنف مشير الى ذلك من وجه وان لم يكن مقصودا له وثانيها ما اوردوا
ايضا من ان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك هي موضوعات في بعضها
فلا يلزم من المثلثة في ذلك انتقاء الموضوعية عن الامور العامة وفيه على ما اقول ايضا انه ليس في كلام
المحشي ما يدل على انتقاء الموضوعية عن الامور العامة وانما مقصوده مجرد الاشارة الى المثلثة في
كونها محمولات في المسائل كالامور الخاصة وان كانت موضوعات ايضا في بعض المسائل ولعمري
اي ضرورة الجأتهم الى نفي الاشارة المذكورة عن كلام المصنف والحال انها لا توجب خللا في
كلامه وليس غرض المحشي ايضا من ابداعها الا ايراد على مرامه كما استقف عليه وثالثها ما اورده حسين
المحققين وتبعه من تبعه بقوله انت تعلم انه يمكن بيان مراد المصنف على وجه لا يرد عليه اعتراض المحشي

وتصویره ان یقال ان الاحوال الخاصة کاحوال الواجب تعالی مثلا احوال نظریة یمکن ان یطلب
ثبوتها بالدلیل لکون الواجب عالما فانه قضیة نظریة تصلح لان تقع مسألة من مسائل الفن وکذا
سائر الاحوال الخاصة یمکن ان یطلب ثبوتها بالدلیل او التنبیه کما یظهر لمن یرجع الیها فالغرض
العلمی انما یتعلق بها بان تجعل تلک الاحوال محمولات القضایا النظریة وطلبها بالبرهان واما الامور
العامة کالامکان والوجود والتشخص فهی بدیهیة الثبوت لموضوعاتها الا تری الی قولنا الاشیاء
موجودة ومتشخصة قضایا بدیهیة لا تصلح لان یتعلق الغرض العلمی بها وتجعل مسألة من مسائل
الفن والبدیهیات لا تکون مسألة العلم اصلا وکذا حال سائر الامور العامة واذا کان ثبوت
نفس ذواتها لموضوعاتها بدیهیا فلا یتعلق البحث عنها علی طریق المحمولیة بل بعد التتبع والتفحص
یظهر ان بعض الاعراض الذاتیة اللاحقة لها نظریة قابلة للبحث مثل البدیهة والاشتراک والزیادة
والوجود وغیر ذلک فلم یتعلق الغرض العلمی بالامور العامة الا بان تجعل موضوعات فیها وتثبت لها
تلک العوارض الذاتیة النظریة واذا تقرر هذا فنقول ان مراد المصنف ان کلا من الامور الخاصة
اذ قد اوردناه فی بابها علی ما یتعلق الغرض العلمی فلم یبق الا الامور العامة فاوردناها ایضا
فی بابها وهذا هو المراد من کلام المصنف فح اعتراض المحشی بانه ح یکون موضوع الامور العامة محمولات
المسائل فی غایة السقوط والعجب انه ترک المعنی الظاهر والاعراض عنه الی الاشارة انما یختار
لاصلاح الکلام الفاسد بحسب الظاهر واما صرفه من المعنی المنطوق الی الاشارة لتوجیب
الاعتراض فهو بعید من شان المحصلین انتهی کلامه وفیه خدشة من وجوه منها ما اورده
ابو جد حفیدی واستاذ استاذی رح بقوله ان المحشی ایضا تنبه لهذا التوجیه لانه
قال فیه اشارة ولم یقل ان کلامه ناطق وبالجملة ان کلام المصنف یوهم التسویة بلا شبهة وهی ملزومة
للحمل بالمرتبة والامر بسهل انتهی ومنها ما اقول ان کون ثبوت جمیع الامور العامة لموضوعاتها بدیهیا
ممنوع غایة الامر ان لا یکون نظریا وهو لا یستلزم عدم جعله مسألة من الفن فان البدیهیة الخفیة
ایضا تکون من مسائل الفن یطلب اثباتها بالتنبیه وایضا لیس غرض المحشی من الاشارة المذکورة

ع
ای مولانا
محمد امین

فکانت الامور العامة مشتقات لان الحمل المعتبر فی المسائل هو حمل المواطاة والمبادی تقدم

الاعتراض کما نبهنا علیه وسیجئ تصریحه فزعم کونه ایرادا عجیب فافهم **قوله** فکانت الخ تفریع علی ما ثبت من الاشارة المذکورة من کون الامور العامة محمولات فی المسائل **قوله** لان الحمل آه وجه لصحة التفریع وتوضیحه علی نمط الشکل ان یقال الامر العام محمول فی المسائل والمحمول فی المسائل لایکون الا المحمول بالمواطاة فالامر العام لایکون الا المحمول بالمواطات ثم تجعل هذه النتیجة صغری لقولنا کل محمول بالمواطاة فهو مشتق وبعبارة اخری المحمول بالمواطات لایکون الا مشتقا فینتج الامر العام مشتق او الامر العام لایکون الا مشتقا وهو المطلوب اما صغری القیاس الاول فقد مر ذکرها واما کبراه فلان الحمل المعتبر فی المسائل لیس الا حمل المواطاة کما صرح به الشارح فی حواشی شرح المطالع وغیره وأورد علیه بحر العلوم رح بان الشیخ صرح فی طبیعیات الشفا ان الاعراض المبحوث عنها قد تکون صورا وقد تکون اعراضا وقد تکون امورا مشتقة منها وح قد یکون الحمل المعقود فی المسائل الحمل بالاشتقاق ایضا وهذا هو الحق فان الحمل بالاشتقاق ایضا یصلح لتعلق التصدیق به انتهی **واقول** الظاهر ان مراد المحشی بقوله المعتبر آه هو الاعتبار فی نظر المتاخرین فان کتبهم مشحونة بقصر الحمل المبحوث عنه علی الحمل بالمواطاة ویعلم اخذ ذلک من قول رئیس الصناعة فی منطقیات الشفا انت تعلم ان اللفظ الکلی انما یکون کلیا بان نسبته اما بوجود او بصحة التوهم الی جزئیات بالحمل علیها والحمل علی وجهین حمل مواطاة کقولنا زید انسان فان الانسان محمول علی زید بالحقیقة والمواطاة وحمل اشتقاق کحمل البیاض بالقیاس الی الانسان فانه یقال ان الانسان ابیض او ذو بیاض ولایقال انه بیاض وانما غرضنا ههنا بما یحمل هو علی ما کان علی سبیل المواطاة انتهی وظنوا ان هذا الکلام دال علی ان المعتبر فی الفن انما هو الحمل بالمواطاة وهو ظن فاسد فان هذا الکلام واقع فی مبحث الکلی والجزئی وغرض الرئیس منه انما هو بیان ان المعتبر فی باب حمل الکلیات علی جزئیاتها انما هو الحمل بالمواطاة فلایقال ان زیدا فرد وجزئی للبیاض بل للابیض ان المعتبر فی الحمل فی المسائل هو هذا دون غیره فتبصر وأما کبری القیاس الثانی فلان

ولا یخفی انه یکون موضوع فی الامور العامة محمولات المسائل

المبادی لا تصلح للحمل بالمواطاة بل الصالح له انما هو المشتقات کما هو المشهور فیما بینهم وقد استشکله العلامة السنديلی فی شرح المسلم بان الذی یظهر من تتبع کلامهم هو ان الاتحاد بالعرض فی الوجود عبارة عن ان ینسب الوجود الذی للشیء الی الغیر باعتبار علاقة بینهما کقیام المبدء او قیام مبدئهما بشیء او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من الآخر وعلی هذا لا یظهر الفرق بین المفهومات الاشتقاقیة والانتزاعیة ومبادیها فی صحة حمل المشتقات دون مبادیها کالفوقیة والفوق فالفوق یحمل علی السماء دون الفوقیة مع ان کلا منهما منتزع منه بل الفوقیة اولی بالحمل منه لانها منتزعة عنه بالذات والفوق بواسطته وایضا للمبادی الانضمامیة علاقة فوقیة بالنسبة الی مشتقاتها والمفهومات الانتزاعیات فینبغی ان تحمل المواطاة علی معروضاتها واجیب عنه بان منشأ الفرق هو ان المشتقات لما کانت النسبة ماخوذة فی مفهومها کانت محتاجة الی الموضوعات بحسب المفهوم والوجود فیحمل علیها مواطاة بخلاف المبادی وبان المشتقات لما کانت ماخوذة بلا شرط شیء کانت صالحة للحمل والمبادی ماخوذة بشرط لا شیء فلا تصلح للحمل وبان الحمل بالعرض لیس عبارة عن مجرد ذکره فقط بل هو علاقة خاصة بها ینسب وجود احدهما الی الآخر وتلک مفقودة فی المبادی دون المشتقات وقیام المبدء او نحو ذلک انما هو امارة لتحقق تلک العلاقة فی المشتقات وبعد التیاو التی ما قول تفریع الحشی بقوله فکانت الخ علی الاشارة المذکورة لیس بصحیح لان المفهوم من تلک الاشارة لیس الا ان الامور العامة تقع محمولات فی المسائل لانها لا تقع الا محمولات ولا تقع موضوعات کیف والامور الخاصة قد تقع محمولات فی ضمنها وقد تقع موضوعات کما هو ظاهر علی من راجع ابحاثها فتشبیه الامور العامة بها یحکم بانها ایضا کذلک ومن المعلوم ان المبادی وان لم تصلح لحملها علی موضوعاتها مواطاة لکنها تصلح ان تقع موضوعات فی الحملیة الاولیة ویکون المحمول علیها ما یحمل علیها مواطاة کما لا یخفی فیعلم من ذلک ان الامور العامة للمشتقات والمبادی کلاهما لا الاول فقط وانما یصح ذلک لو ثبت بالاشارة المذکورة نفی الموضوعیة وانی لیس فلیس فافهم قوله ولا یخفی الخ الظاهر انه ایراد علی المصنف بناء علی ما یشیر الیه کلامه وتقریره علی ما قرره

القاضی الکوفاموی وغیره انه لما ثبت من کلام المصنف ان الامور العامة محمولات المسائل فی فنها لزم ان یکون موضوع فن الامور العامة محمولا للمسائل لانهم صرحوا ان فی هذا الفن انما یبحث عن الامور العامة فهی موضوعه وهو باطل لازم وموضوع الفن یجب ان یکون مفروغا عنه فی ذلک الفن ولا یجعل محمولا لشیء بل یبحث عن عوارضه کما یتضح من تعریفهم الموضوع بما یبحث عن عوارضه الذاتیة مع انه لا یخفی علی من راجع مسائل هذا الفن انها انما یبحث فیه عن عوارض الامور العامة ولیست مسألة یکون محمولها نفس الامر العام واذا بطل اللازم بطل الملزوم والصحیح انه لیس غرضه منه الاعتراض بل بیان الواقع کما افصح عنه بقوله فی المنهیة التی علقها علی قوله لا یخفی الخ لیس المقصود منه الاعتراض فانه جائز لا باس به انتهت یعنی لیس المقصود من قوله لا یخفی الخ الاعتراض علی المصنف فان وقوع فن الفن محمولا فی المسائل امر جائز لا باس به فلا یلزم خلل فی کلام المصنف وتنبع علیه احسن المحققین بقوله هذا فیفضی منه العجب فان موضوع الفن لا بد ان یکون مفروغا عنه والمحمول بخلاف ذلک بل یکون مبحوثا ومطلوبا بالدلیل او التنبیه فما هو مفروغ عنه کیف یکون مبحوثا عنه ومطلوبا فیه انتهی والجواب عنه من وجوه احدها ما ذکره بحر العلوم وجعله غایة توجیه کلام المحشی من ان الموضوعات اذا کانت متکثرة ویکون کل منها عارضا لغیره من الموضوعات فانه یقع محمول المسائل لکونه عرضا ذاتیا وهذا کما ان موضوع المنطق المعقولات الثانیة وبعضها اعراض ذاتیة لبعضها فهی محمولة علیها فکذلک ههنا مثلا الاحتیاج امر عام وعارض لامر عام آخر کالممکن فیقع محمولا علیه فالحاصل من الابتداء ان الامور العامة فی هذا الفن کالامور الخاصة فتقع الامور العامة محمولات فی المسائل وان لم تکن المحمولیة من جهة الموضوعیة وفیه ما فیه اما اولا فلانه مخالف لما ذکره فی المنهیة الاخری وسیاتی نقلها فتوجیه کلامه به توجیه الکلام بما لا یرضی قائله واما ثانیا فلانه یقتضی کون الامور العامة موضوعات ومحمولات کلیها فلا یصح قوله السابق فکانت مشتقات کما مر وثلثها ان المراد بالمسائل مسائل العلم الاعلی الذی موضوعه الوجود فالذی لزم هو کون موضوع فن الامور العامة محمول مسائل فن آخر وهو غیر محال وانما المحال وقوع موضوع فن محمول مسائل ذلک الفن وهو غیر لازم وردده بحر العلوم بان فن الامور العامة بعض فن العلم الاعلی فمسائله هی مسائل العلم الاعلی

بعينه فموضوعات هذا الفن موضوعات مسائل الاعلى وتانيها ما اورده الفاضل الآقا آبادى من ان المراد بحمل
المسائل الاعراض الذاتية او من شانها ان تقع محمولاتها لان جهنا مسائل موجودة هى محمولاتها اذ لم يحمل
الامور العامة على الموجود من حيث هو موجود وانما جعلت موضوعات فى ابوابها وحملت عليها اعراضها
الذاتية وخدشه بحث العلوم بان ارادة العرض الذاتى من لفظ المحمول المضاف الى المسائل بعيد جدا وتنقيح
المرام فى هذا المقام انه لاشك فى ان موضوع الفن اى فن كان كليا كان او جزئيا يجب ان يكون
مفروغا عنه فى ذلك الفن ولا يقع محمولا فى مسألة منه وما امكن ان يقع محمولا لفن آخر فان كان
هذا الفن جزئيا من الفن الآخر يمكن ان يقع محمولا فيه لموضوعه ولا يكون ذلك الابان يكون عرضا ذاتيا
له ومن البين المعلوم ان فن الامور العامة جزء من العلم الآلهى الذى هو الموجود من حيث هو موجود فموضوعه الآلهى
هو الامور العامة وان لم تقع محمولات لمسائله لكنها محمولات على موضوع العلم الآلهى فان الامور العامة
كلها من الامور العامة وهذا هو مراد المحشى كما يدل عليه عطفه على قوله فن الامور العامة بقوله وهذا
الفن يسمى بالكلى والفلسفة الاولى وهو فن من فنون علم ما بعد الطبيعة وقد
تقرر فى موضعه ان موضوعات المسائل قد تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم
وموضوعات فن الامور العامة من هذا القبيل فانها اعراض ذاتية لموضوع علم
ما بعد الطبيعة اى الموجود من حيث هو موجود وكذا فى السماع الطبعى الذى
هو فن من فنون العلم الطبعى موضوعات مسائله من الزمان والمكان والجهة و
نظايرها اعراض ذاتية لموضوع العلم الطبعى اى الجسم الطبعى من حيث هو جسم
انتهى **فقوله** فيما وهذا الفن الخ اى فن الامور العامة يسمى بالعلم الكلى والفلسفة الاولى وفيهما من اسماء
العلم الآلهى سمى بهما هذا الفن تسمية للجزء باسم الكل وخص به لتقدمه على الفنين الآخرين وضعا وطبعا فانهم
يقدمون فى العلم الآلهى هذا الفن ليكون البحث فيه عن الامور العامة بخلاف البحث فى الفنين الآخرين
منه اى فن الآلهة وفن المعقول فان البحث فيهما عن الاحوال الخاصة والعام من حيث هو عام مقدم على
الخاص من حيث هو خاص واما وجه تسمية العلم الآلهى بالباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة لا فى الوجود

اى المعلوم

عطف العلم

اى محمولا لا عبد العلم

الخارجی ولا فی الوجود الذہنی بل العلم الکلی لان موضوعہ ہو الموجود من ہو موجود وہو کلی وسائر موضوعات سائر العلوم من جزئیاتہ قال یعنی صلہ الصناعۃ فی الفصل الاول من الفن الثالث عشر من الجملۃ الرابعۃ فی الالہیات من الشفا للنظر بل الموضوع لہ ہو انیۃ اللہ تعالی اولیس فذلک فنقول انہ لا یجوز ان یکون ذلک ہو الموضوع وذلک لان موضوع کل علم ہو امر مسلم الوجود فی ذلک العلم وانما یبحث عن احوالہ وقد علم ہذا فی مواضع اخری ووجود الآلۃ تعالی لا یجوز ان یکون مسلما فی ہذا العلم کالموضوع بل ہو مطلوب فیہ وذلک لانہ ان لم یکن کذلک لم یحل ان یکون مسلما فی ہذا العلم ومطلوبا فی علم آخر واما ان یکون مسلما فی ہذا وغیر مطلوب فی علم آخر وکلا الوجہین باطلان وذلک لانہ لا یجوز ان یکون مطلوبا فی علم آخر لان العلوم الآخر اما خلقیۃ واما سیاسیۃ واما طبیعیۃ واما ریاضیۃ واما منطقیۃ ولیس فی العلوم الحکمیۃ خارج عن ہذہ القسمۃ ولا فی شیٔ منہا بحث عن اثبات الآلۃ تعالی جدہ ولا یجوز ان یکون ذلک وانت تعرف بادنی تامل الاصول کررت علیک ولا یجوز ان یکون ایضا غیر مطلوب فی علم آخر لانہ یکون ح غیر مطلوب فی علم البتۃ فاما ان یکون بینا بنفسہ واما ما یوسا عن بیانہ بالنظر ولیس ہو بینا بنفسہ والا ہو ما یوس عن بیانہ فان علیہ دلیلا ثم اما یوس عن بیانہ کیف یصح تسلیم وجودہ فبقی ان البحث عنہ انما ہو فی ہذا العلم ویکون البحث عنہ من وجہین احدہما البحث عنہ من جہۃ وجودہ والآخر من جہۃ صفاتہ فاذا کان البحث عن وجودہ فی ہذا العلم لم یجز ان یکون موضوع ہذا العلم فانہ لیس علی علم من العلوم اثبات موضوعہ فلینظر ہل ہو موضوعہ الاسباب القصوی للموجودات کلہا او بعضہا لا واحد منہا الذی یمکن ان نقول بہ فان ہذہ قد یظنہ قوم لکن النظر فی الاسباب کلہا ایضا لا یخلو اما ان ینظر فیہا بما ہی موجودات او بما ہی اسباب مطلقۃ او بما ہی کل واحد من الاربعۃ علی النحو الذی یخصہ اعنی ان یکون النظر فیہا من جہۃ ان ہذا فاعل وذلک قابل وذلک شیٔ آخر او من جہۃ ما ہی الجملۃ التی یجتمع منہا فنقول لا یجوز النظر فیہا بما ہی اسباب مطلقۃ حتی یکون الغرض فی ہذا العلم ہو النظر فی الامور التی تعرض للاسباب بما ہی اسباب مطلقۃ ویظہر ہذا من وجوہ احدہا من جہۃ ان ہذا العلم یبحث عن معان تنسبت ہی من الاعراض الخاصۃ بالاسباب بما ہی اسباب مثل الکلی والجزئی والقوۃ والفعل والامکان والوجوب وغیر ذلک وایضا فان العلم

بالاسباب المطلقة اى الكلية حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور والبيان للبرهانى لذلك ليس الا فى هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع هو البحث عن وجوده المطلوب فيه وجوده واذا كان كذلك فبين انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذى يخص كل واحد منها ولا ايضا من جهة ما هى جملة واما ان يكون النظر فى الاسباب من جهة ما هى موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع هو الموجود بما هو موجود انتهى كلامه ملخصا ووجه تسمية العلم بالفلسفة الاول اما بالفلسفة فهو ان الفلسفة هو التشبه بالاله علما وعملا ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا اطلق عليه كذا ذكره العلامة الرازى فى المحاكمات وتبعه كثير من المتقدمين والمتاخرين منهم العلامة الشيرازى فى شرح هداية الحكمة وتعقبه بعضهم الامجد فى حواشيه عليه بان الصحيح فى معنى هذا اللفظ ان فيلا فى اليونانية بمعنى المحب وسوفيا بمعنى الحكمة فمعنى فيلاسوفا محب الحكمة وقد صرحوا بان سوفسطا معناه الحكمة الموهمة لان سوفيا معناه الحكمة وسطا معناه الموهمة ولما استعمل هذا اللفظ فى كلام العرب جعلوه بالتعريب فيلسوف ثم اشتقوا منه الفلسفة على وزن الدحرجة وما ذكره الشارح لا يساعده اقوال الماهرين فى اللغة اليونانية انتهى واما بالاولى فلتقدمه على سائر العلوم رتبة كما حقق فى الهيات الشفاء قوله فيها وهو فن الخ يشير الى ان هذا الفن فى الحقيقة جزء من الحكمة الالهية المسماة بما بعد الطبيعة وانما ادرج فى علم الكلام اخذا منها قال المحقق التفتازانى فى شرح العقايد لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فى ما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة لتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها ولهم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لا تتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين انتهى وانما سمى العلم الاعلى بما بعد الطبيعة لكونه متاخرا فى الرتبة عن مباحث الطبيعة بالنسبة الينا وقد يسمى بما قبل الطبيعة ايضا بالنظر الى التقدم الذاتى قال رئيس الصناعة فى الفصل الثالث من الهيات الشفاء اما اسم هذا العلم فهو انه ما بعد الطبيعة ونعنى بالطبيعة لا القوة التى هى مبدء حركة وسكون بل جملة الشئ الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض ومعنى بعد الطبيعة بعدية بالنسبة الينا فانا اول ما نشاهد

الوجود وتعرف عن احواله لمشاهدة هذا الوجود الطبیعی واما الذی یستحق ان یسمی هذا العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان یقال له علم ما قبل الطبیعة لان الامور المبحوث عنها فی هذا العلم هی بالذات او بالعموم قبل الطبیعة انتهی وهذا صریح فی ان ما قبل الطبیعة ایضا من اسماء العلم الالهی وهو مجمع علیه عندهم لکن وقع فی دیباجة الشمس البازغة اطلاقه علی الطبیعی وشنع علیه کل من نظر فیه ووجهه بعضهم بما تستنکف عنه الطبیعة الصادقة والذی خطر ببالی عند دور الکلام مع بعض اصحابی ان ما قبل الطبیعة وان کان من اسماء الالهی عندهم لکنه لا بعد فی اطلاقه علی الطبیعی ایضا باعتبار ان الطبیعی انما هو باحث عن احوال الجسم الطبیعی ومن المعلوم ان موضوع العلم یجب ان یکون مفروغا عنه فیه وانما یکون البحث عن عوارضه فابحاث الهیولی والصورة الجسمیة والطبیعة التی هی من اجزاء الجسم لا تکون من الطبیعی بل من الالهی وانما ذکرها فی الطبیعی علی سبیل التوطئة والتمهید کما هو مصرح فی کلام المحققین فالعلم الطبیعی مقدم علی ابحاث الطبیعة فیصح اطلاق ما قبل الطبیعة علیه بهذا الاعتبار **قوله** فیها وقد تقرر فی موضعه آه ای فی بحث الموضوع قال رئیس الصناعة فی کتاب البرهان من منطقیات الشفا ان الموضوع فی المسألة الخاصة یعلم اما ان یکون داخلا فی جملة موضوع العلم او کاینا من جملة الاعراض الذاتیة له اما الداخل فی جملة موضوعه فهو اما نفس موضوعه مثل قولنا بل الجسم بتقسیم الی ما لا نهایة له وذلک فی مسائل العلم الطبیعی واما نوع له کقولنا بل الهواء المحسوس فی الما ینید فع الی فوق واما الکائنة من اعراضه فاما من عرض ذاتی لموضوعه کقولنا هل حرکة کذا مضادة لحرکة کذا او عرض ذاتی لانواع موضوعه کقولنا هل اضاءة الشمسیة مسخنة او عرض ذاتی لعرض ذاتی له کقولنا هل الزمان والسکون کذا فان الزمان عارض للحرکة التی هی من عوارض الجسم وکذا السکون او عرض ذاتی لنوع عرض ذاتی له کقولنا هل البطاء الحرکة هو لتخلل سکون انتهی **وقوله** فیها وکذا السماع الطبیعی هو العلم الباحث عن الامور الطبیعیات سمی بذلک لانه اول ما یسمع فی العلم الطبیعی فان احوال الاجسام الطبیعیة علی ثلثة اقسام منها ما هی عامة للفلکیات والعنصریات والباحث عنها هو السماع الطبیعی ومنها ما هی خاصة بالافلاک

والحق ان المبادی والمشتقات کلیهما امور عامة

والباحث عنها فن الفلکیات ومنها ما هی خاصة بالعناصر والباحث عنها فن العنصریات وتخیص الاخیرین باسم فن السماء والعالم وعرفوه بانه الباحث عن احوال ارکان العالم التی هی السموات والعناصر من حیث ابعادها حرکاتها ومواضعها وغیر ذلک **وقوله** من الزمان الخ الحق ان مسائل احوال الزمان مشترکة بین السماع الطبعی وبین فن الفلکیات ومن ثم تری بعضهم یوردونها فی الاول وبعضهم یوردونها فی الثانی وذلک لان الزمان فی الاصل من عوارض الحرکة الفلکیة ومقدارها فمن هذه الجهة یبحث عنها فی الثانی ومن جهة انه یعرض لجمیع الزمانیات من الافلاک والعناصر والمرکبات یبحث عنه فی الاول کما لا یخفی **وقوله** فیها ای الجسم الطبعی من حیث هو جسم مخالف بوجه لما هو المذکور فی الشفا من ان موضوع العلم الطبیعی هو الجسم من حیث هو معروض للتغیر والثبات وقد اختلفت عبارتهم فی تعیینه ففی عبارات البعض ان موضوع الطبیعی الجسم الطبیعی من حیث انه ذو طبیعة وفی بعضها الجسم من حیث الاشتمال علی المادة وفی بعضها من حیث اشتماله علی قوة التغیر وفی بعضها من حیث الحرکة والسکون وفی الکل لا یخلو عن خدشة وقد نبهنا لک سابقا علی ان هذا لیس اول قارورة کسرت فان مثل هذا الاضطراب وقع لهم فی تعیین موضوعات جمیع الفنون کموضوع العلم الالهی والعلم الریاضی وغیرهما وغیر ذلک وهذا اعجب الامور فان الواجب علیهم ان یعینوا الموضوع اولا بالتعیین الصحیح ثم یبحثوا عن احواله ومالم یتعین الموضوع لم یتعین العلم فان تعین العلم وتمیزه فی مابین العلوم موقوف علی تعین ما یبحث عنه فیه وتمیزه کما حققنا سابقا فنقتصر **قوله** والحق الخ رد علی ما فهمه من کلام المصنف من کون الامور العامة مشتقات فقط وعلی المحقق الدوانی فانه اختار فی القدیم کون الامور العامة مشتقات دون المبادی وتبعه علیه کثیر ممن جاء بعده بانه تخصیص بلا مخصص ورد علیه بعضهم بان المشتقات والمبادی عنده متحدان کما حققته فی تصانیفه فکون المشتقات امورا عامة یستلزم کون المبادی منها واجیب عنه بان اختیاره هذا المذهب لعله بناء علی اختیار القوم من الفرق بین المشتق والمبدر ولا یخفی ما فیه وقد نصره بعضهم بان الامور العامة موضوع

لان المتبادر من التناول المأخوذ فی تعریفها ضمنا او صریحا مطلق الحمل و مایبحث عنه

لعن الامور العامة وهو من فنون الحکمة الالهیة والحکمة باحثة عن احوال اعیان الموجودات فلابد ان تکون الامور العامة من الامور العینیة والمبادی لیست کذلک لایخفی مافیه اما اولا فلانه منقوض بالمنطق فانه جزء من الحکمة علی الصحیح وموضوعه المعقولات الثانیة وهی لیست امورا عینیة واما ثانیا فلان المشتقات ایضا اعتباریة فیلزم القرار علی ماعنه القرار قوله لان المتبادر الخ استشهد علی ما هو الحق بامرین احدهما ان المتبادر من التناول الماخوذ فی التعریف صراحة کما فی التعریف الثانی او ضمنا کما فی التعریف الاول مطلق الحمل سواء کان الحمل بالمواطاة او بالاشتقاق فتخصیصه بالثانی بلا مخصص لایقال قد صرح المحققون ان اشتراک الحمل فی الحمل بالمواطاة وفی الحمل بالاشتقاق لفظی لامعنوی قال محقق الصناعة فی الافق المبین نسبة الحمول الی الموضوع اما بتوسیط فی او ذو او اولا بین هو هو ویقال لها الحمل الاشتقاقی واما بقول علی ویقال لها حمل المواطاة ای الاتحاد بین الشیئین بهو هو وهو یفید اعطاء الاسم والحد ویشبه ان یکون قول الحمل علیهما باشتراک الاسم دون المعنی انتهی ومن المعلوم ان معانی المشترک اللفظی لاتجتمع فی الارادة ومن ثم قیل لاعموم للمشترک فکیف یصح ان یراد ههنا کل منهما لانا نقول هذا انما هو اذا عبر عنها بلفظها وههنا لیس کذلک بل عبر بلفظ التناول وهو مشترک معنوی بینهما وثانیهما ان مایبحث عنه فی هذا الفن یحتمل کلا الامرین فان من تتبع مسائل الفن علم ان بعضها راجعة الی المبادی کقولهم الوجود زاید علی الماهیة وبعضها الی المشتقات من حیث کونها عنوانات لافرادها کقولهم المعدوم لیس بشیء والمعدوم یلزم تحیزه او نحو ذلک لایقال نحن نرجع جمیع المباحث التی بحث فیها عن المبادی الی المشتقات فقولهم الوجود زائد علی الماهیة معناه الاشیاء موجودة بوجود زائد وقس علیه لانا نقول فی الارجاع خدشة من وجوه اما اولا فلانه تکلف مستغنی عنه واما ثانیا فلان الاشیاء موجودة بوجود زاید مشتمل علی امرین الاول نفس ثبوت الموجودیة للاشیاء وهو بدیهی لایمکن ان یجعل مسألة والثانی ان الوجود زاید والاشک انه قابل لان یطلب بالبرهان فهو المقصود بالبحث فیلزم موضوعیة الوجود کذا افاده ابو جد جدی واستاذ استاذ

یحتمل الامرین والظاهر هو الاول وعبارات بعضهم تدل علی الثانی قوله فلا بد لها من تتمة

استاذی رح واما ثانیا فلما نقله عن استاذه ان الامور العامة التی هی اعراض ذاتیة لموضوع الالهی موضوعات لهذا الفن فکیف یصح تاویل موضوع الفن بحیث یصیر محمولا خارجا عن الموضوعیة قوله یحتمل الامرین هذا الکلام یحتمل محملین احدهما وهو الظاهر ان مایبحث عنه ای مایجعل موضوعا فی مسائل هذا الفن یحتمل ان یراد به المبادی ویحتمل ان یراد به المشتقات لان مجی المصدر بمعناها کثیر وثانیهما ان یکون المراد باحتمال المشتق ماقالوا من ان قولهم الوجود زائد فی قوة قولنا الممکن موجود بوجود زائد قوله والظاهر هو الاول ای کون الامور العامة مبادی ووجه الظهور علی ماافصله احسن المحققین وغیره ان المشتق بما هو مشتق مشتمل علی امرین مفهوم الصیغة ومفهوم المبدأ والاخفار فی ان مفهوم الصیغة لایصلح للبحث عنه فی علوم الحکمة بل البحث عنه لغوی فمرجع البحث فی الحکمة هو المبدأ فالقصر علیه اولی مع ان الفحص فی الفن یقتضی ایضا ان المبحوث عنه هو المبادی دون المشتقات ورجوعها الیها تکلف وقد ثبت ان الامور العامة المبحوثة فی الفن هی المبادی فاعلم انها مبحوثة فی الفن علی طریق الموضوعیة ومنهم من جعلها محمولة واولها الی ماذکر اول وهو ایضا تکلف مستغنی عنه کما مر فان قلت نحن نقلب الدلیل ونقول مفهوم المشتق لشمیل علی شیئین مفهوم المبدء ومفهوم الصیغة لکن مفهوم المبدء معلوم لکل من یعرف متن اللغة فلم یبق الا مفهوم الصیغة فهو المبحوث عنه فی فن الحکمة قلت مفهوم المبدأ وان کان معلوما من متن اللغة لکن ثبوت احواله لو ثبوته لغیره مقصود بالبرهان وهو المبحوث عنه فی هذا الفن قوله وعبارات بعضهم تدل علی الثانی ای علی کون الامور العامة مشتقات کعبارة صاحب هدایة الحکمة فانه فسرها فیها بالمشتقات وعنون بها الفصول حیث قال فصل فی الکلی وفصل فی المتقدم والمتاخر وغیر ذلک وکبعض عبارات شرح التجرید کما هو مفصل فی القدیمة قوله من تتمة آه انما احتاج الی التتمة لانه لما کان الموقف الثانی فی الامور العامة ومقدما علی الامور الخاصة فلا بد من تبیین وجه امرین احدهما جعل باب علی حدة للامور العامة وثانیهما تقدمه علی ابواب الامور الخاصة وما ذکره الشارح والمصنف انما یفی للاول دون الثانی

ان العام مقدم علی الخاص طبعا فقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع

فلابد من نهم امر آخر وهو ان العام مقدم على الخاص فقدم باب العام على باب الخاص ليوافق الوضع الطبع
قوله طبعا الظاهر ان المراد به هو المعنى المشهور اى كون المتقدم محتاجا اليه للمتاخر فى وجوده من غير ان يكون
علة تامة له والیه يميل كلام بعض الاعلام وغيره وح يرد عليه وجهان احدهما اورده بحر العلوم رح
من ان تقدم العام على الخاص طبعا لايظهر فى العرضى فان اللازم هناك بالعكس لكون العارض و
ان كان عاما محتاجا الى معروضه وان كان خاصا الا العكس ويمكن الجواب عنه بان العام العارض
انما يحتاج الى خاصه من حيث العروض فاذا قطع النظر عنه ولو حظا بحيثية العموم والخاص يظهر التقدم
الطبعى لكل عام من حيث هو عام مع عزل النظر عن غيره مقدم على الخاص من حيث هو خاص طبعا لاحتياجه اليه
من هذه الحيثية وثانيهما انه مخالف لما صرح به فى المنهية والجواب عنه على ما يستفاد من كلام القاضى
الكوهامرى ان كلامه فى فصل الحاشية مبنى على الظاهر وكلامه فى المنهية مبنى على التحقيق ونعم التوجيه
ما اختاره الفاضل الاله آبادى من ان التقدم الطبعى المذكور فى الحاشية محمول على معنى اعم من الاصطلاحى
اى بالحكم العقل بتقدمه سواء كان بحسب الوجود اولا وح لايخالف قوله هذا قوله فى المنهية المعلقة على الطبع
بهذه العبارة تقدم العام على الخاص تقدم آخر سوى المتقدمات الخمس المشهورة فانها
بالنظر الى الوجود وهذا التقدم لا بالنظر اليه صرح به المحقق الطوسى فى نقد
التنزيل انتهت وقد ذكر مثله فى حواشى شرح الهياكل ايضا وتوضيحها انهم قسموا التقدم الى خمسة
اقسام احدها التقدم بالزمان وهو ان لايجتمع المتقدم مع المتاخر اما بالذات كتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها واما بالعرض كتقدم بعض الزمانيات على بعضها وثانيها التقدم بالطبع وثالثها التقدم بالعلية
وهو ان يكون المتقدم علة تامة للمتاخر ورابعها التقدم بالشرف وهو ان يكون المتقدم اشرف من
المتاخر وخامسها التقدم بالرتبة وهو ان يكون المتقدم اقرب من مبدء محدود سواء كان بحسب الحس
وضعا او بحسب العقل طبعا وما اعترض عليه بان الحصر باطل فان تقدم المعروض على العارض

قوله لاشتمالها الخ كانه اراد انه تحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها

كتقدم الماهية على الوجود وغيره وتقدم مقدمات الذات عليها كتقدم الحيوان والناطق على الانسان وغيره خارجان عن هذه الاقسام اما خروجهما عن الاول والثالث فظاهر واما خروجه عن الثاني فلان اكثرهم عرفوه بانه الذي لايمكن ان يوجد الآخر الا وهو موجود وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر موجودا وهنا يقتضي ان يكون المتقدم وجوده قبل المتاخر وهو مفقود فيهما واما خروجهما عن الاخيرين فلانه يصح فيهما كون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما وفي هذين الصورتين ليس كذلك فاجابوا عنه بان هذه التقدمات من اقسام التقدم بالوجود والمنحصر فيها انما هو التقدم بالوجود وهذان التقدمان مع نحوهما خارجة عن المقسم فلا يضر عدم دخولها في الاقسام ومطلق التقدم على سبعة اقسام الخمسة المذكورة وتقدم الماهية على الوجود وتقدم الاجزاء على الكل ويطلق عليهما التقدم بالذات ثم اورد عليهم ان تقدم الماهية على الامكان وتقدم العام على الخاص ونحوهما خارجة عن هذه الاقسام فيلزم عدم الانحصار فاجابوا عنه بان التقدم في الاصل على قسمين التقدم بالوجود والتقدم بالذات والاول منحصر في الخمسة والصور الخارجة عنها داخلة في الثاني فظهر ان تقدم العام على الخاص تقدم آخر وراء التقدمات الخمسة المشهورة لايقال قد صرحوا بان تقدم الجنس العالي على ماتحته والجنس المتوسط على ماتحته تقدم بالرتبة ولذا عموا المبدأ المحدود للماخوذ في تعريفه عن المحسوس ونحوه والمعقول طبعا كما هو مصرح في شروح الهداية وغيرها فاي فرق بينه وبين تقدم العام على الخاص لانا نقول لعل من ادخل ترتيب الاجناس في التقدم بالرتبة مشى على المشهور والتحقيق يقتضي خلافه على ان ترتيب الاجناس انما هو باعتبار الوجود الذهني فالوجود ملحوظ فيه فلا باس بادخاله في التقدم بالرتبة والكلام ههنا في تقدم نفس العام على نفس الخاص وهو خارج عنها بلا شبهة فان قلت ما الباعث على حصر التقدم في الخمسة اولا ثم دفع ورود النقض بما مر لم يعموا التقدم من الابتداء قلت لعل الباعث لهم عليه هو انهم لما سمعوا ان موضوع الالهي الموجود من حيث هو موجود لاحظوا الوجود في التقدم اولا فحصروه في الخمسة

قوله كانه اراد الخ غرضه من هذا الكلام دفع ايراد ين يردان على قول الشارح يجب تقديمها على مباحث

الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الخ اولهما ان معرفة المعروض ليست موجبة لمعرفة العارض ولا معرفة العارض محتاجة الى معرفة المعروض بحيث لا تحصل بدونها حتى يكون اشتمال المقدمة على معرفة معروضات الامور العامة موجبا لتقديمها على مباحثها وان اخذ المعروض من حيث هو معروض فمعرفته موقوفة على معرفة العارض لوجود التضايف بينهما فلا يكون ذلك ايضا موجبا لتقديم ما يشتملها عليها وحاصل الدفع ان الشارح اراد انه تحصل معرفة الامور العامة من معرفة معروضاتها وان لم تكن موجبة لها وهذا مما لا ريب فيه فان معرفة العوارض قد تحصل من معرفة المعروضات لان المعروضات من حيث هي هي مطابق لها ومنشأ لانتزاعها ومعرفة المنشأ يفيد معرفة المنتزعات وثانيهما ان اشتمال المقدمة على تقسيم المعلومات ومعرفة معروضات الامور العامة لا يوجب وجوب تقديمها عليها فلا تتم التقريب وحاصل دفعه ان الوجوب ههنا محمول على الاولوية وانما اورد لفظ كانه اشارة الى ان هذا المراد غير ظاهر من عبارة الشارح بل الظاهر منها ان وجوب تقديم المقدمة المشتملة على معرفة المعروضات مبني على تقديم المعروض على العارض كذا قرره الناظرون **واقول** هذا كله لا يخلو عن خدشة اما اولا فلانه لا ريب في ان معرفة العارض من حيث هو عارض موقوف على معرفة المعروض توقفا حقيقيا بمعنى لولاه لامتنع وهذا القدر يكفي لوجوب تقديم ما يشتمل على معرفة المعروضات على مباحث العوارض ولا يضره توقف معرفة المعروض من حيث هو معروض ايضا على معرفة العارض بوجه فلا يراد الاول ساقط من اصله واما ثانيا فلانه لا يعلم ماذا اراد المحشي من قوله يحصل من معرفة الخ ان اراد انه يحصل من معرفة معروضات الامور العامة معرفتها الحصول الدايمي او الضروري فهو ممنوع مع انه يلزم على هذا القرار على ما عنه القرار وان اراد ان معرفة معروضاتها من حيث انها معروضات موجبة لمعرفتها فالامر بالعكس ايضا كذلك كما قرره المورد وان اراد الحصول الاتفاقي ولو في بعض الاحيان فهو ايضا موجود في العكس فلا يصلح وجها للتقديم واما ثالثا فلان كلام الشارح خال عن لفظ المعرفة فاي ضرورة داعية الى اعتبارها وتوجيهه بما لا يصح بل الظاهر في المعنى ان يقال لما كانت المقدمة مشتملة على تقسيم المعلوم

فالاولی ان یذکر تقسیم المعلوم

الی معروضاتها والمعروض من حیث هو معروض مقدم طبعا علی العارض وجب تقدیمها لیوافق الوضع الطبع وما بعا فلا نه لاحاجة الی حمل الوجوب علی الاولویة فان مراد الشارح کما لایخفی علی المتامل الوجوب بملاحظة الاشتمال المذکور وهو مما لاریب فیه واما خامسا فلان حمل کان علی التحقیق اولی من حمله علی التشکیک **قوله** فالاولی قال فی المنهیة اشارة الی ان الوجوب فی عبارة الشرح بمعنی الاولویة انتهت وقد مر مالها وما علیها **قوله** ان یذکر تقسیم المعلوم قال فی المنهیة اضافة التقسیم الی المعلومات اضافة الی الاقسام لا الی المقسم وقوله ای معروضاتها بای التفسیریة لا بای الجارة انتهت وهو دفع لایراد یرد علی کلام الشارح من اضافة التقسیم الی المعلومات لیس بتقسیم لان القسمة انما هی للمعلوم والمعلومات کالموجود والممکن والمعدوم والواجب وغیرها انما هی اقسامها وحاصل الدفع ان اضافة التقسیم الی المعلومات لیس من قبیل الاضافة الی المقسم بل من قبیل الاضافة الی الاقسام کذا قرره المعلقون **واقول** نسخ الشرح مختلفة ففی بعضها الاشتمال علی تقسیم المعلومات الی معروضاتها وفی بعضها الاشتمال علی تقسیم المعلومات ای معروضات والایراد انما یرد علی النسخة الاولی والمحشی انما وجد النسخة الثانیة کما یدل علیه قوله بای التفسیریة الخ وعلی هذه النسخة لاورود للایراد اصلا فان تفسیر المعلومات بالمعروضات صریح فی کون التقسیم مضافا الی الاقسام ولو اورد علیه مع عزل النظر عنه لکان من قبیل الاخذ بقوله تعالی لاتقربوا الصلوة وانتم سکاری فاذن الحق ان کلام المحشی فی المنهیة تحقیق للمرام لا دفع ایراد یرد فی المقام ومن العجایب ما قال القاضی الملکوفاموی فی شرح قول المحشی بای التفسیریة الخ یعنی ینبغی ان یکون ههنا حرف التفسیر بدل الحرف الجارة وانما وقعت الی من سهو الناسخین انتهی فان هذا یدل علی ان المحشی ایضا وجد نسخة الی ونسبها الی سهو الناسخین ولیس کذلک بل الظاهر ان المحشی انما وجد نسخة ای التفسیریة ففسر الکلام علی طبقها ولا حاجة حینئذ الی الحکم بوجوبان الی من تحریفات الناسخین ایضا فانه یکون له وجه

الی معروضات غایتہ منہا فی مقدمۃ مباحثہا ولا یتوہم منہ کون المبادی امورا عامۃ

الکلام مع الی ایضا بوجوہ منہا ما اختارہ بحر العلوم رح من انہ قد تقرر فی محلہ ان اللام اذا دخلت علی الجمع بطلت جمعیتہ فتعریف المعلومات ہہنا جنسیتہ والجمعیۃ باطلۃ ومنہا ما اختارہ الفاضل اللاہوری من ان جمع المضاف الیہ ہہنا باعتبار حال المضاف کتثنیتہ باعتبار حالہ کما فی قولہ تعالی فکان قاب قوسین او ادنی ای قابی قوس علی ما فی الصحاح وتحفۃ القاضی الکوفامی بانہ قیاس فی السمعیات وردہ ابو جعد واستاذ استاذ استاذی رح بان معنی القیاس فی اللغۃ علی ما قالوا ہو ان الفظ الثابت فی اللغۃ معناہ کذا فہل لنا ان نحکم بان الفظ موضوع لغیرہ بجامع ان فی ذلک وضع للاول لکذا وہو موجود فی الکتاب فہو مستعمل فیہ ایضا وہذا النحو من القیاس وان کان باطلا لکن لا یخفی ان محل النزاع لا یوجب القیاس فی السمعیات بالمعنی المذکور لان حاصل التوجیہ انہ مجاز والمجاز کما یکون بحذف المضاف واعطاء اعرابہ للمضاف الیہ کذلک یمکن ان یجعل کل منہما کلمۃ واحدۃ ویعطی حال المضاف للمضاف الیہ ولا یجب فی المجاز سماع جزئیاتہ بل سماع انواعہ ولذا استشہد بالآیۃ الکریمۃ ثم قال معترضا علی ما ذکرہ بنفسہ سلمنا ان المجاز لا یجب فیہ سماع جزئیاتہ لکنہ لا یفی بما نحن بصددہ لان المسموع فی اللغۃ ہو ان المضاف قد یحذف ویقام المضاف الیہ ولا یجب سماع جزئیات ہذا النوع واما حال التثنیۃ والجمع للمضاف الیہ باعتبار آخر فہو نوع آخر لا یقاس علیہ وہو لیس من جزئیاتہ والاستشہاد بالآیۃ فی غیر موضعہ لان التثنیۃ والجمع نوعان متقابلان لا یمکن ان یقاس احدہما علی الآخر ومنہا انہ انما اعتبر لفظ الجمع فی القسم للتنبیہ علی ان ہذہ القسمۃ حاصرۃ لجمیع انواع العلوم واصنافہا واشخاصہا بحیث لا یشذ منہ شیء وفیہ ضعف ظاہر فانہ لو اراد ان ہذہ القسمۃ جامعۃ للاقسام فتکون الاضافۃ بحسب المعنی الی الاقسام وان اراد ان ہذہ القسمۃ حاصرۃ فی جمیع انواع العلوم واصنافہ فہو ظاہر البطلان **قولہ** الی معروضات غایتہ منہا ای من الامور العامۃ وفیہ اشارۃ الی انہ لیست المقدمۃ جامعۃ لجمیع معروضاتہا بل انما ہی باحثۃ عن طائفۃ منہا وانما اختصت بالذکر فیہا لکونہا کثیرۃ الدور علی الالسنۃ کثیرۃ الاحتیاج الیہا **قولہ** ولا یتوہم الخ وجہ التوہم ان المقسم للعلوم الی معروضات الامور العامۃ التی ہی الموجود والمعدوم

لان معروضاتها ليست نفس المشتقات بل ما يصدق هي عليه قوله اي عما من شانه الخ
فسر المعلوم بذالك

ونحوها فهي لا تكون من الامور العامة اذ المعروض لا يكون عين العارض واذا لم يكن الموجود والمعدوم منها لم يكن سائر المشتقات منها اذ نسبتها واحدة وح لم تكن الامور العامة الا المبادي وبوجه آخر المعروض يجب ان يكون مغايرا للعارض ولا شك ان معروضاتها انما هي المشتقات فهو يستلزم ان تكون الامور العامة مبادي فقط وبوجه آخر فهم من قوله معروضاتها ان الامور العامة عوارض والعروض بالحقيقة انما يكون للمبادي فهي الامور العامة لا غير **قوله** لان الخ وجه لعدم التوهم وضمير معروضاتها راجع الى الامور العامة اولا الى المبادي والمآل واحد وضمير هي يرجع الى المشتقات وحاصل الدفع ان معروضات الامور العامة ليست نفس المشتقات من حيث هي هي كما فهمه المتوهم وبني عليه كونها مغايرة لها بل هي مصاديق المشتقات واما مفاهيمها فهي من عوارضها كالمبادي فالمشتقات والمبادي كلاهما من الامور العامة وقد اشتبه على المتوهم المصداق بالمفهوم فتوهم به ما توهم **قال** اي ما من شانه ليعلم اعترض عليه الفاضل الصبان في حواشيه بان هذا التفسير مع انه خلاف المتبادر مما لا يحتاج اليه اصلا لانه لو حمل المعلوم على ما هو اعم من معلومنا وغيره فظاهر وان حمل على ما يختص بمعلومنا فلان الاشياء باسرها معلومة لنا ولو بالوجه الكلي وانشاء فهم ان هذا التفسير لادخال ما لا يدخل بدونه واختار الفاضل اللاهوري ان هذا التفسير للتنبيه على ان المعلومية بالفعل ليست معتبرة في الموجود والمعدوم فانه لو فرض عدم تعلق العلم بهما كان الموجود موجودا والمعدوم معدوما وهذا مختار حسن **قوله** فسر المعلوم بذلك الخ هذا توجيه آخر لتفسير المعلوم بما من شانه ان يعلم غير ما اختاره من سبقه وحاصله انما فسره به لانه لو لم يفسره به للزم خروج بعض المعلومات عنه بل ليس فيما ذكره ههنا ما ذكره في تقسيم الحكماء حيث قال واما الحكماء فقالوا ما يمكن ان يعلم اما ان تحقق او وجد او المعدوم الخ فجعل المقسم ههناك ما يمكن ان يعلم وههنا المعلوم فاراد الشارح ان ليوافق كلا منهما كيف لا والذوق الصحيح والسوق الصريح يشهدان بان التفاوت بين الحكماء والمتكلمين انما هو بالنظر

مع ان معلوم الله معلوم بالفعل لیوافق ما ذکرہ المصنف مذهب الحکماء واراد بالعلم العلم بوجه

الی التقسیم لا بالنظر الی القسم فالمقسم عندهما واحد فان کان عند الحکماء ما یمکن ان یعلم کما ذکرہ المصنف کان عند المتکلمین ایضا کذلک قوله مع ان معلوم الله آه تتمته فلا یلزم خروج شئ من المقسم وان لم یفسر بما فسره لان کل شئ فهو معلوم الله وکل معلوم له فهو معلوم بالفعل فکل شئ معلوم بالفعل اما الصغری فلانه لو کان شئ من الاشیاء لا یعلمه الله تعالی لزم جهله واما الکبری فلانه لو لم یکن جمیع معلوماته بالفعل لکان بعضها بالقوة فیلزم النقص فی ذاته تعالی بالفعل وانتفاره لکماله وتفصیل المقام ان المعلوم المقسم اما ان یراد به معلوم العبد فقط واما ان یراد به معلوم الله فقط واما ان یراد به اعم منهما لا سبیل الی الاول لکونه تخصیصا من غیر مخصص فتعین واحد من الاخیرین وح لا یخرج شئ من الاشیاء من المعلوم فان کل شئ معلوم له تعالی بالفعل وقال القاضی الکوفاموی لا یخفی علیک ان موضوع علم الکلام عند المصنف وامثاله انما هو معلوم العبد ویحبث نفیه عن اجواله بقدر الطاقة البشریة اذ معلوم الله غیر متناه فلا بد ان یفسر بما من شانه ان یعلم کما فی الشرح او بما یمکن ان یعلم کما فی المتن الا ان یقال معلومات الله وان کانت مما لا یحیطها الادراک علی وجه التفصیل لکنها تتمکن احاطتها بالوجه الاجمالی انتهی ولا یخفی علیک ما فیه فان تخصیص المعلوم الموضوع بمعلوم العبد غیر بین ولا مبرهن مع انه غیر محوج الینا الی التفسیر لان کل شئ فهو معلوم للعبد ولو جه علی ما قیل والحق ان الموضوع هو المعلوم اعم من ان یکون معلوم العبد او معلوم الله تعالی

قوله واراد الخ الظاهر انه دفع دخل مقدر تقریره الدخل ان المعلوم لا یشمل المعدوم الذی لا کنه له وهو المعدوم المطلق الذی لا حظ له من الوجود بوجه من الوجوه فکیف یصح تقسیمه الیه وتحریر الدفع ان الشارح اراد بالعلم فی قوله من شانه ان یعلم وکذا المصنف فی قوله ما یمکن ان یعلم العلم بوجه ما سواء کان بالکنه او بکنهه او بالوجه او بوجه فالمعدوم الذی لا کنه له وان لا یمکن علمه بکنهه وبالکنه لکن له وجها بالضرورة ذلا اقل من ان یکون لمفهوم تعبیری فیحصل علمه به بالوجه او بوجه فیدخل فی المعلوم ولعلک تفطنت من ههنا ان قوله بوجه لیس المراد به العلم بالوجه وبوجهه فحسب بل المراد به اعم منهما ومن الاخیرین ولذا ابدل المصنف فی المنهوی عنه ان القسمین المذکورین بالوجه وبوجه الا بوجه

سلمه الله الغنی عن الاستدراک

لا یخفی علیک ان موضوع علم الکلام عند المصنف وامثاله انما هو معلوم العبد ویحبث نفیه عن اجواله بقدر الطاقة البشریة اذ معلوم الله غیر متناه فلا بد ان یفسر بما من شانه ان یعلم کما فی الشرح او بما یمکن ان یعلم کما فی المتن الا ان یقال معلومات الله وان کانت مما لا یحیطها الادراک علی وجه التفصیل لکنها تتمکن احاطتها بالوجه الاجمالی انتهی ولا یخفی علیک ما فیه فان تخصیص المعلوم الموضوع بمعلوم العبد غیر بین ولا مبرهن مع انه غیر محوج الینا الی التفسیر لان کل شئ فهو معلوم للعبد ولو جه علی ما قیل والحق ان الموضوع هو المعلوم اعم من ان یکون معلوم العبد او معلوم الله تعالی

والمعلوم یشمل المعدوم الذی لا کنه له قوله اما ان لا یکون الخ تقدم العدمی علی الوجودی نظرا الی تقدم العدم علی الوجود فان عدم الممکن سابق علی وجوده لذاته عند الحکماء وبالزمان عند المتکلمین والمسبوقیة الاولی

قوله الذی لا کنه له واما المعدومات التی لها کنه فهی معلومة بالکنه وبکنهها ایضا قوله قدم آه توضیحه ان المعلوم منقسم الی ما لا یکون له تحقق وهو المعدوم والی ما یکون له تحقق وهو الموجود والقسم الاول منهما عدمی لاعتبار العدم فیه والثانی وجودی ومن المعلوم ان الوجود اشرف من العدم فالوجودی اشرف من العدمی فکان ینبغی بالنظر الیه ان یقدم القسم الثانی علی الاول لکنه لاحظ التقدم والتاخر ومن المعلوم ان العدم مقدم علی الوجود فان العدم لیسیة والوجود ایسیة واللیسیة متقدمة علی الایسیة ومن ههنا سمعهم یقولون الاصل فی الاشیاء الممکنة العدم ووجودها انما هو بالجعل فلذا قدم المصنف القسم الاول علی الثانی فان الاول عدمی والثانی وجودی قوله نظرا الی تقدم العدم آه اراد به العدم السابق فان العدم اللاحق لیس بمتقدم علی الوجود بل هو متاخر عنه قطعا قوله عدم الممکن الخ الظاهر ان اللام للاستغراق ای عدم کل ممکن سابق علی وجوده ورد علیه ان صفات الواجب امور ممکنة عند المتکلمین مع ان عدمها لیس بمتقدم علی وجودها بالزمان ویحتاج فی دفعه الی تخصیص هذا الحکم بالممکن الذی لیس وصفا للواجب کما یدل علیه کلامه فی المنهیة العدم مقدم فی جمیع الممکنات بحسب الذات وفی بعضها بحسب الزمان ایضا عند الحکماء وفی جمیعها بحسب الزمان فقط عند المتکلمین لان العالم عندهم حادث والحدوث عندهم منحصر فی الحدوث الزمانی انتهت فان قوله لان العالم الخ صریح فی انه اراد بالممکنات ما سوی صفات الواجب لان العالم عبارة عما سوی ذات الواجب وصفاته وستطلع علی تدقیقه فی موضع تحقیقه انشاء الله تعالی قوله والمسبوقیة الاولی آه قال صدر الشریعة واستاذ استاذی شرح هذا الازدیاد لاحاجة الیه زاده الریاض

عبارة عن الحدوث الذاتی والمسبوقیة الثانیة عبارة عن الحدوث الزمانی کما سیجیء تحقیقه ان شاء الله تعالی قوله ای له تحقق تبعا الخ وذلک بان یکون الغیر واسطة فی العروض لا فی الثبوت

التوضیح انتهی قوله عبارة الخ الاولی فی کلا الموضعین العکس بان یقال والحدوث الذاتی عبارة عن المسبوقیة الاولی والحدوث الزمانی عبارة عن المسبوقیة الثانیة قوله وذلک بان یکون الغیر واسطة فی العروض الخ اعلم ان المشهور عندهم فی تعریف الحال انه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة وهو المذکور فی شرح التجرید والحاصل غیرها وظاهره ان المعتبر فی الحالیة کونه صفة انتزاعیة للموجود وهو صریح کلام الفاضل الشیرازی حیث قال السلوب التی تتصف بها الموجود معدومات مع ان وجود الموصوف منتسب الیها علی سبیل التجوز من جهة صحة انتزاعها عنه کما فی الحال بعینه انتهی وفی شرح المقاصد المراد بالصفة ههنا ما لا یعلم ولا یخبر عنه بالاستقلال بل تبعیة الغیر وهی ما لا تکون موجودة ولا معدومة بل ما یعنی للموجود الا ذات لها صفة والصفة لا تکون لها ذات فلا تکون موجودة ولا معدومة فلذا قید بالصفة واحترز بقوله للموجود عن صفات المعدوم فانها تکون معدومة لا احوالا وبقوله لا موجودة عن الصفات الوجودیة مثل السواد والبیاض وبقوله لا معدومة عن الصفات السلبیة انتهی وماخوذ من کلام المحقق الطوسی فانه قال ان بناء کلامهم علی ان الذات عندهم کلما یعلم ویخبر عنه بالاستقلال وان الصفة کلما لا یعلم الا بتبعیة الغیر والموجود کل ذات لها صفة الوجود والمعدوم کل ذات لیس لها صفة الوجود والصفة لا تکون قسما فلا جرم لا تکون موجودة ولا معدومة انتهی وفیه علی ما اورده الفاضل الاردبیلی فی حواشی شرح التجرید وغیره ان کل ما یعد حالا لا یخرج عن التعریف بلفظ الصفة بهذا المعنی فباقی الالفاظ مستدرکة وایضا کل فرد من افراد الحال لیس کونه حالا بهذا المعنی ظاهرا کالحیوان مثلا وایضا کثیر مما صدق علیه الصفة بهذا المعنی لیس حالا عندهم وایضا علی هذا یکون کون الصفة حالا بدیهیا فلا یحتاج الی دلیل مع انهم اوردوا علی اثباتها دلایل وایضا فما وجه انکار القوم الحال بهذا المعنی اذ ثبوت الحال بهذا المعنی مما لا مجال للانکار فیه

ای یعرف بالحال عند الشیرازی

ای کلا الوصفین عند الطوسی

ای کلا الوصفین عند الطوسی

الآن ینبغی ذلک علی عدم فہم المراد والمفہوم من کلام الشارح ان مدار الحالیۃ علی التحقق والتبعی وأورد علیہ الفاضل الشیرازی فی حواشی الشرح بانہ ان اُرید بالتبعیۃ الواسطۃ فی العروض فان عرض الوجود اولا وبالذات للموصوف وثانیا وبالعرض للحال فح یلزم ان تکون السلوب امورا فان وجود الموصوف علی وجہ یصح عنہ انتزاعہا وہذا النحو من الوجود علی سبیل التجوز فکلاہما سیان وان اُرید بہا الواسطۃ فی الثبوت بان یعرض الوجود لکل واحد منہما اولا وبالذات فہناک وجودان فیلزم ان تکون الاعراض احوالا فان ثبوت الوجود فیہا بتبعیۃ الموصوف وارادہ المحشی فعہ باختیار الشق الاول وہو ارادۃ الواسطۃ فی الثبوت وتوضیحہ ان الواسطۃ اما ان تکون واسطۃ فی اثبات شیٔ لشیٔ واما ان تکون واسطۃ فی ثبوت شیٔ لشیٔ فان کان الاول تسمی واسطۃ فی الاثبات سواء کان علۃ للثبوت فی نفس الامر او معلولا لہ او غیر ذلک کالحد الاوسط فی ادلۃ اللمیۃ والانیۃ وان کان الثانی فاما ان تکون الواسطۃ ایضا متصفۃ بتلک الصفۃ التی وقعت واسطۃ فی ثبوتہا اولا تکون متصفۃ بہا فان کان الثانی فہو احد قسمی الواسطۃ فی الثبوت کالصباغ والصبغ للثوب فانہ واسطۃ فی اتصاف الثوب بالصبغ ولیس متصفا بہ وکذا کل فاعل یکون سببا لثبوت شیٔ لشیٔ وہو للمتصف بہ وان کان الاول فاما ان تکون الواسطۃ ذو الواسطۃ کلاہما متصفین بتلک الصفۃ حقیقۃ او تکون الواسطۃ فقط متصفۃ بہا حقیقۃ وتنسب الی ذی الواسطۃ بالعرض فان کان الاول فہو ثانی قسمی الواسطۃ فی الثبوت کالید للحرکۃ المفتاح فان الید واسطۃ فی ثبوت الحرکۃ للمفتاح وہی ایضا متصفۃ بہا فکلاہما متصفان بہا الا ان اتصاف الید بہا اولا واتصاف المفتاح بہا ثانیا وان کان الثانی فہو الواسطۃ فی العروض کالسفینۃ لحرکۃ جالس السفینۃ المستقر فی مکانہ فان السفینۃ واسطۃ لثبوت الحرکۃ لجالسہا وہی متصفۃ بہا حقیقۃ والجالس لیس متصفا بہا حقیقۃ بل تنسب الیہ بالعرض فالمراد بالتحقق التبعی الواقع فی الشرح لیس التبعی بالواسطۃ فی الثبوت لیلزم ما ذکر فتعریف الحال علی الاعراض ویکون التعریف غیر مانع بل المراد بہ التبعی بالواسطۃ فی العروض وح یدخل فی الحال ما کان لہ وجود تبعا بان یکون الوجود حقیقۃ للغیر وہو الواسطۃ وینسب الیہ بالعرض کحرکۃ جالس السفینۃ

ع

اعنی مذہب الاشعری

الشیرازی

الاشعری

ویخرج منه عنه ما لیس کذلک کالسواد والبیاض وغیرهما من الاعراض فان فیهما الوجود متحقق لکل من الصفة والموصوف حقیقة الا انه للموصوف اولا وللصفة ثانیا بهذا وقال احسن المحققین لایخفی علیک ان الحال عند القائلین به ما یکون صفة لموجود لایکون موجودا ولا معدوما وهو بهذا المعنی شامل للوجود فانه صفة لموجود ومالایکون موجودا بمعنی انه لایعرضه الوجود بالذات کما یعرض للجواهر والاعراض بل هو معنی انتزاعی ینتزع عن الموجود الخارجی وکذا لایکون معدوما بمعنی ان یکون سلبا محضا وبهذا هو المراد من نفی العدم والوجود عن الحال وبهذا القدر قد تم شمول التعریف الموجود بمعنی تحققه التبعی لیس بما فهمه المحشی من الواسطة فی العروض بان یکون الصفة عارضة بالذات اللواسطة وثانیا وبالعرض لذیها فان المتکلمین لایقیدون التحقق التبعی بهذا اللهم الا ان یراد ما عرفت ان الحال عندهم ما یکون معنی انتزاعیا ماخوذا من منشأ یکون موجودا بالذات او منتزعا عنه انتهی ملخصا وحاصله ان المراد بالتحقق التبعی کون الشیء تابعا فی وجوده لشیء آخر بمعنی ان لایکون معدوما محضا لایکون لهذا حظ من الوجود ولا موجودا مستقلا کما یکون للجواهر والاعراض الانضمامیة بل یکون له منشأ ینتزع عنه وجوده فیدخل فیه الانتزاعیات ویخرج عنه الاعراض الانضمامیة لکونها موجودة بوجود مستقل وان کان ذلک الوجود فی الغیر فعلی هذا الحال بمصداقه ما یسمونه الانتزاعی وما یطلقون علیه العرض بمصداقه ما یکون منضما وهذا تحقیق حسن وقال بحر العلوم فی حواشیه تحقیق المقام ان ههنا امورا لنا واقعیة فی ذواتها وامورا خرلیست واقعیة خاصة بها ینتزعها العقل عنها وبها النفس الامریة بتبعیة القبیلة الاولی وبها امتازت عن التخیلات واللیالات فان ههنا ک واقعیتان احدهما علة للاخری بل واقعیة واحدة منسوبة الی القبیلة الاولی بالذات والی الثانیة بالعرض بالضرورة العقلیة وانکار ذلک مکابرة وهذا هو معنی الواسطة فی العروض فتامل ولاتشکر ولاتلتفت الی ما قیل کون الوجود ثانیا بواسطة امر واسطة فی العروض مما لم یقرع به سمع المتکلمین انتهی ملخصا ولایخفی علیک ان مآل ما ذکره یرجع الی ما حققه احسن المحققین الا ان ذلک المحقق تعقب المحشی فی حمله التبعیة علی الواسطة فی العروض هذا البحر صرف العنان الی تصحیحه لکن الحق هو ما حققه ذلک المحقق کیف فان ارادة ما ذکره هذا البحر من الواسطة فی العروض غیر معروف عندهم فهو

ولا یلزم ان تکون الاحوال اعراضا ولا یرد علیه انه یتحقق علی السکوب لکونها

اصطلاح جدید لاینفع **قوله** والا ای وان لم یکن المراد التبعی بواسطة فی العروض بل بواسطة فی الثبوت **قوله** یلزم لان من المعلوم ان کل ما کان له وجود حقیقة بواسطة الغیر واسطة فی الثبوت کان عرضا کذا قال المحشون وفی فیه خدشة وهی ان الصورة الجسمیة عند القائلین بها موصوفة بالوجود حقیقة بواسطة الهیولی واسطة فی الثبوت فلا یلزم من حمل الکلام علی الواسطة فی الثبوت کون الاحوال اعراضا بل اعم منه وایضا عدم ارادة الواسطة فی العروض کما هو مفاد الا لا یستلزم ارادة الواسطة فی الثبوت بالمعنی الثانی فقط بل یحتمل کل من واحد معنییه والعرضیة انما تلزم من الواسطة فی العروض بالمعنی الثانی دون الاول کما لا یخفی فترتب لزوم کون الاحوال اعراضا علی عدم ارادة الواسطة فی العروض غیر صحیح ویمکن الجواب عن الاول بان الکلام علی مذهب المتکلمین وهم غیر قائلین بالحال الجوهری وعن الثانی بان الواسطة فی العروض بالمعنی الاول لا یمکن تحققها فی التحقق فان المتبوع وهو الواسطة لما لم یتصف بالوجود والتحقق کیف یتصف التابع وهو ذو الواسطة بها نعم هی متحققة فی الاعراض المتاخرة عن الوجود والکلام ههنا فیه **قوله** ان یکون الاحوال اعراضا الظاهر ان یقال ان یکون الاعراض احوالا لان اللازم علی تقدیر ارادة الواسطة فی الثبوت انما هو صدق تعریف الحال علی العرض لا صدق تعریف العرض علی الحال وانما اختار هذه العبارة لکونها افحش لانه علی هذا لم یبق بین الحال والعرض تفاوت بل هما متساویان فکانه لزم کون الحال عرضا وهو اشد خللا من دخول العرض فی تعریف الحال وقد جمع الفاضل مرزاجان بینهما مع الاشارة الی افحشیة الثانی من الاول فقال تدخل الاعراض فی الحال بل یکون الحال عرضا کذا قال الناظرون **واقول** حمل الکلام علی الواسطة فی الثبوت لا یستلزم کون الحال عرضا فقط بل یحتمل ان یکون عرضا وان یکون حالا جوهریا کالصورة الجسمیة عند المشائین کما ههنا ک علیه وعدم قول المتکلمین بالحال الجوهری امر خارج یعلم من خارج فالاولی فی العبارة ههنا ما هو الظاهر کما لا یخفی **قوله** ولا یرد علیه الخ ای لا یرد علی تعریف الحال علی تقدیر ارادة الواسطة

متحققة بواسطة موصوفاتها واسطة فی العرض اذ لهم ان یقولوا ان

فی العروض انه یصدق علی السلوب لان وجوداتها تابعة لوجودات موصوفاتها بان لموصوفاتها وجودا بالذات وینسب ذلک الوجود الی السلوب بالعرض وعلی سبیل التجوز فهی متحققة بواسطة الموصوفات واسطة فی العروض فیلزم کونها احوالا ولیس کذلک فیکون التعریف غیر مانع

قوله اذ لهم آه هذا وجه لعدم الورود وحاصله ان القیام بالموصوف واتصافه به معتبر فی الاحوال وفی السلوب سلب القیام بالموصوف لا قیامه والا لم یبق السلب المحض سلبا محضا فلا یصدق تعریف الحال علیه فلا یخفی علیک ما فیه اما اولا فلان الکلام فی السلوب التی تضیف بها الموجود وسلب القیام وقیام السلب عند وجود الموضوع متلازمان وأجاب عنه ابو جد جدی واستاذ استاذی رح بانا سلمنا التلازم لکن للسلوب اعتبارین الاول اعتبارها من حیث انها ثابتة وبهذا الاعتبار یکون من الاحوال والثانی عزل النظر عن ذلک والمقصود اخراجه واما ثانیا فلان معنی الواسطة فی العرض تتحقق فی السلوب ایضا فان وجود الموصوف ینسب الیها ثانیا وبالعرض کما فی سائر الاحوال واجیب عنه بان الاستناد بالعرض معتبر فی الواسطة فی العروض ولما لم یکن للسلوب المحضة ثبوت اصلا لم تتحقق ذلک المعنی فیها واما ثالثا فلانه ان اراد ان السلب لا یکون له ثبوت اصلا مع کونه خلاف مصرحات القوم باطل فی نفسه لان قیام الانتزاعیات عبارة عن صحة الانتزاع وهو موجود فیها وان اراد ان المخرجین السلب عن الحال اراد وا به السلب المحض ولیس فیه ثبوت لا اثبات فیلزم ان یکون الثابت من الاحوال والا فالنقض باق مع ان القوم صرحوا باخراج الثابت ایضا کما تدل علیه عبارة الشرح وغیره وقال السید لا یعقل معنی تبعیة الشئ للشئ فی الوجود ان یکون الوجود قائما بالشئ الثانی ویکون الشئ الاول متحققا فی نفس الامر بذلک التحقق وهذا کما یقوله المحققون من الفلاسفة ان الوجود جزئی حقیقی عین للواجب وباقی الموجودات موجود به فمحل الفرق بین الاعراض والاحوال من وجهین احدهما ان الاعراض متحققة تتحقق قائم بها مغایر للتحقق الموضوع بخلاف الاحوال

سلب القیام بها لاقیام السلب بها واطلاق الصفات علیها علی سبیل المجاز

وثانیهما ان ذوات الاعراض مع وجودها یکفی فی حمل المتحقق علیها والموضوع وسائر العلل لا دخل لها بالذات فی الحمل بخلاف الاحوال اذ یکفی ذات الموضوع فی حمل المتحقق بتحقق نفسها علیها فاندفع ما قیل انه ان اراد بالتبعیة الواسطة فی العروض فح یتوجه ان السلوب التی تتصف بها الموجود معدومات بالاتفاق مع ان وجود الموصوف ینسب الیها علی سبیل التجوز من جهة صحة انتزاعها کما فی الاحوال وان اراد الواسطة فی الثبوت تدخل الاعراض ایضا وجه الاندفاع ان الاعراض لها وجود مغایر لوجود المعروض بخلاف الاحوال والسلوب وان السلوب لیست بمتحققة فی نفس الامر تتحقق الموصوف بخلاف الاحوال انتهی کلامه ملخصا وتعقبه الفاضل الله آبادی بانه مع قطع النظر عن صحة ان یکون الشیء موجودا بوجود غیره فی نفس الامر کما قاله المتالهون وفساده کما بین فی محله ما وجه الفرق بین الحال والسلب المثبت بان الاول موجود فی نفس الامر بوجود الموصوف دون الثانی **قوله** واطلاق الخ دفع لما یرد علی وجه عدم الورود وتقریر الایراد انه لو لم یکن فی السلوب قیام لم یصح اطلاق لفظ الصفات علیها لان الصفة تنبئی عن القیام بالموصوف مع انهم یطلقون الصفات علیه ویقولون الصفات السلبیة فهو دال علی ان فیها قیاما فاللازم ای دخولها فی الاحوال باق وتحریر الدفع ان اطلاق الصفات علیها لیس حقیقة بل هو علی سبیل المجاز ومثل هذا الاطلاق لا یقتضی ان یکون فیها قیام **قوله** علی سبیل المجاز قال فی الحاشیة فلا یکون لها تحقق تبعا وانما لم یخرجه عن تعریف الحال بقوله صفة واخرجه بقوله ولا معدومة لشیوع اطلاق الصفات علیها انتهت والغرض منها دفع ما یرد علی ما ذکره من ان اطلاق الصفة علی السلوب مجازی وهو انه لما لم تکن السلوب صفات حقیقة خرجت عن تعریف الحال بلفظ الصفة لان الصفة ما قام بالموصوف والا قیام فیها مع ان المصنف وغیره اخرجوها بلفظ ولا معدومة ولا معنی لاخراج شیء خرج من قبل فهذا الاخراج یدل علی انها داخلة فی الصفة حقیقة وحاصل الدفع ان السلوب وان کانت خارجة

مع ان ذلك ليس مقام التعريف ثم لا يخفى ان الوجود

عن الصفة حقيقة لكن لما كان اطلاق الصفات عليها شائعا لم يخرجوها عنه لكونها داخلة فيه عرفا وان لم تكن داخلة فيه حقيقة **قوله** مع ان الخ هذا دفع للايراد بدخول السلوب بوجه آخر وهو ان هذا المقام مقام التقسيم فدخول السلوب داخل في احد الاقسام غير مضر وانما يلزم الفساد لو كان المقام مقام التعريف لانهم اشترطوا فيه كونه جامعا مانعا فلا ضير لو دخلت السلوب في الحال ولا يذهب عليك ان هذا الوجه واه اما اولا فلما **اقول** ان انكار كون المقام مقام التعريف غير مفيد لوجود قول المصنف وعرفوه بانه صفة لموجود الخ فانه دال صريحا على ان غرضه ذكر تعريف الحال في ضمن التقسيم والتعريف لابد ان يكون جامعا ومانعا واما ثانيا فلما ذكره بحر العلوم من ان المقام وان لم يكن مقام التعريف لكنه مقام تمييز بعض الاقسام عن بعض وههنا يلزم دخول السلوب وهي ليست من الاحوال فيها فيفوت التمييز والجواب عنه بان هذا ليس من شروط التقسيم بل هو امر استحساني بخلاف التعريف فانهم يشترطون فيه ان يكون جامعا ومانعا كما ذكره بعض الاعلام غير مغن كما لا يخفى **قوله** ثم لا يخفى الخ قيل هذا جواب آخر لايراد ميرزا جان وحاصله انا لم نرد الواسطة اصلا الا الواسطة في العروض ولا الواسطة في الثبوت فانه يلزم ح ان لا يكون الوجود حالا للزوم عروض الشيء لنفسه او تعدد العارض في الواسطة في العروض وفيه انه لا يساعد عليه مقتضى كلامه لكونه منافيا لما اثبته اولا من الواسطة في العروض على انه لابد ههنا من بيان معنى ثالث ليحصل التمييز عن غيره مع ان المورد يطالب انه ماذا اريد من التبعية فالجهالة لا تجدي نفعا بل تضر قطعا كذا اورده منظر انوار الحق قدس سره والصحيح انه اريد من حمله على تعريف الحال بما له تحقق تبعا اي بواسطة في العروض وحاصله ان الوجود حال عندهم فلابد ان يصدق تعريفه عليه اي ان يكون له تحقق بواسطة في العروض بان يكون التحقق والوجود حقيقة وبالذات لمعروضه وهو الموجود وينسب ذلك التحقق الى الوجود بالعرض وهو محال لانه يستلزم قيام الشيء بنفسه اي الوجود بالوجود وهو غير معقول واجاب عنه احسن المحققين بان التحقق التبعي المعتبر في

اي قوله الاعتراض

اي قوله الاعتراض

اي قوله الاعتراض

اي قوله الاعتراض

الاحوال بان یکون المتحقق بالتبع معنی انتزاعیا والمنشأ متحققا وموجودا بالذات وصحی الاخذ والانتزاع
دون العکس علیه المحشی من الواسطة فی العروض فانه ما قرع سمعهم بهذا المعنی هذا القدر من التحقق التبعی
موجود فی الوجود فلا یلزم عدم صدق تعریف الحال علیه عندهم وبالجملة فهذا الایراد من قبیل بناء الفاسد
علی الفاسد لا یقال وجود المنشأ وتحققه اما منسوب الی الاوصاف الانتزاعیة بالعرض او غیر منسوب علی
الثانی لم یکن وجود المنشأ حافظا لنفس امریة الانتزاعیات فانه اجنبی بالنسبة الیها وعلی الاول معنی
الانتساب لیس الا العروض فیلزم عروض الشیء لنفسه فی الوجود لانا نقول معنی نفس امریة الانتزاعیات انها
ماخوذة من منشأ متحقق فی نفس الامر من دون اختراع مخترع ولا شک ان الوجود الذی قلنا بحالیته
کذلک فبالجملة سلمنا ان تحقق الموصوف ووجوده نسیب الی الاوصاف الانتزاعیة بالعرض لکن لیس المراد
بذلک التحقق والوجود المعنی المصدری حتی یلزم عروض الشیء لنفسه فی الوجود بل المراد منه الوجود الحقیقی
الذی هو منشأ لانتزاع الوجود المصدری فما یکون منشأ للوجود المصدری سواء سموه بالوجود الحقیقی
ام لا وسواء کان نفس الماهیة او غیرها منسوب الی الوجود المصدری وهو الحافظ لنفس امریة وح لا یلزم
عروض الشیء لنفسه کما لا یخفی علی من احسن التدبر وتامل بحسن التفکر وان شئت زیادة توضیح لذلک
فاستمع ان الوجود والتحقق عندهم یطلق علی معنیین احدهما الوجود المصدری وثانیهما ما به الموجودیة
والتحقق کما سیجیء تحقیقه والمتبادر من التحقق الماخوذ فی تعریف الموجود هو الوجود الذی علیه مناط
الموجودیة ای شیء کان لا المعنی المصدری لکونه من توابع الاول ولا حاجة الی الحمل علی التابع مع صحة
الحمل علی المتبوع فیکون المراد من التحقق الماخوذ فی تعریف الحال ایضا هذا المعنی اذ الفرق بینهما لیس
الا بالاصالة فی احدهما والتبعیة فی الآخر لا بان یکون التحقق فی احدهما بمعنی وفی الآخر بمعنی آخر وح
فحاصل تعریف الحال انه صفة لموجود لا تکون موجودة ای لا یکون له وجود حقیقی بالذات ولا معدومة
ای لا یکون له وجود اصلا بل له تحقق تبعا بمعنی ان وجود موصوفه بمعنی ما به الموجودیة ای شیء کان کاف
لکونه من الحقائق النفس الامریة بانتسابه الیه من غیر حاجة الی ان یکون له وجود بالذات وهذا المعنی
موجود فی جمیع الانتزاعیات ومنها الوجود ایضا فان الوجود الحقیقی لموصوفاتها سبب لکونها من

عندهم حال

الحقائق الواقعية وصحح لانتزاعها من دون ان يكون لها وجود حقيقي على حدة فوجود المناشي منتسب
الى الانتزاعيات بهذا المعنى لا بمعنى انه يعرض لها بالعرض الوجود المصدري العارض لمناشيها بالذات حتى
يلزم عروض الشيء لنفسه في الوجود هذا لكن يبقى فيه شيء على ما ذكره الفاضل اللاله آبادي وهو انهم استدلوا
على حالية الوجود بانه لو كان موجودا لكان له وجود زايد فيلزم التسلسل وان كان معدوما يلزم اتصاف الشيء
بنقيضه واللازمان باطلان فكذا الملزوم فالوجود ليس بموجود ولا معدوم فهو حال وهذا الدليل لو تم لدل
على كون الوجود الحقيقي ايضا من الاحوال كالوجود المصدري لجريان الدليل فيه كجريانه فيه وح فالايراد باق
على حاله لان الوجود اي وجود كان من الاحوال والمعتبر في التحقق التبعي هو المعنى الحقيقي كما هو الظاهر
او المصدري فعلى الاول يلزم ان يكون الحقيقي عارضا لنفسه بالعرض لانه لما كان من الاحوال فيكون
الوجود الحقيقي للموصوف الذي هو نفسه منتسبا الى نفسه وعارضا له ولا مساغ للتغاير الا عتباري لان الوجود
الحقيقي نفسه وجود للموصوف فيلزم كونه ايضا وجود النفسه وعلى الثاني يلزم عروض الشيء لنفسه في الوجود المصدري
كما ذكره المحشي ولعلك تفطنت من ههنا لسخافة ما قيل في الجواب عن ايراد المحشي من ان العارض للحال
بواسطة الموصوف هو الوجود الحقيقي والحال الوجود المصدري فغاية ما لزم عروض الحقيقي للمصدري
لا عروض الشيء لنفسه ووجه السخافة ان دليلهم المقام على حالية الوجود لدل على حالية الوجود المصدري
والحقيقي كليهما فتخصيص الحالية بالاول من غير مخصص على ان انتساب الوجود الحقيقي وعروضه لشيء
مستلزم لانتساب المصدري وعروضه لكون الحقيقي مصداقا للمصدري فيلزم عروض الشيء لنفسه قطعا

قوله عندهم اي عند المتكلمين واما عند الحكماء فهو موجود بوجود زايد على نفسه وعروض حصته له ولزوم التسلسل
مندفع بكونه في الاعتباريات **قوله** حال قال بحر العلوم الاشكال غير مختص بكون الوجود حالا بل وارد
على الكل فان كون الوجود واقعيا موجودا في نفس الامر مكافي في توجيه الاشكال والحق في الجواب ان
يقال ان ثبوت الشيء للشيء لاجل الواسطة في العروض معناه ان الشيء ثابت الواسطة حقيقة

فکان قیامه بالموجود اولا وبالذات وبنفسه ثانیا وبالعروض وهو غیر معقول

وانما ینسب الیه لاجل علاقة تامة العلاقة مختلفة قوة وضعفا فاذن لا باس فی ثبوت شیء لنفسه بواسطة هی سببه بالثبوت وانما ینسب الثبوت الیه لعلاقة فان حاصله یرجع الی کونه یتعلق بامر موصوف به علاقة خاصة کما ان حاصل ثبوت الحرکة للجالس بواسطة السفینة انه مجاور للسفینة المتحرکة فلا اشناعة فی التزام کون الوجود موجودا بتبعیة الماهیة الموجودة بوجود هو نفسه فتامل وتشکر انتهی **اقول** قد تاملت فی ما ذکره فظهر فیه شیء آما فی ما ذکره من عدم اختصاص الاشکال بحال الحالیة فهو ان غرض المحشی ههنا انما هو توجیه الاشکال علی مذهب المتکلمین وتعریفهم الحال وهم غیر قائلین بکون الوجود موجودا فی نفس الامر فالایراد علیه لا یضرهم وانما یضرهم الایراد علی ما ذهبوا الیه من کونه حالا فهذا هو وجه تخصیص الاشکال بحال الحال واما فی جوابه فهو ان عروض شیء لنفسه من المستحیلات العقلیة والباطلات العقلیة سواء کان بتبعا او بالذات کیف لا فان العروض ینبیء عن التغایر واذ لیس فلیس فالتزام عروض الشیء لنفسه تبعا فضیع جدا وما ذکر من حاصل ثبوت حرکة الجالس للسفینة لیس بصحیح فان المجاورة للسفینة امر آخر ثابت للجالس بالذات ولیست السفینة واسطة فی اثباته وانما هی واسطة فی ثبوت الحرکة وهذه غیر المجاورة فتامل وتشکر وقال الفاضل الآله آبادی انت خبیر بانه قد صرح المحشی فی ما سیاتی بان المعارض فی الکلی المتکرر بالنوع حصة لنفسه فیجوز ههنا ان یکون المعدوم من الاحوال نفس الوجود العارض للاشیاء مع خصوصیة ما فیکون هذا الخاص وجودا للموصوف اولا وبالذات وللوجود ثانیا وبالعرض فلم یلزم عروض الشیء لنفسه المستحیل بل عروض الخاص للمطلق ولو اجری الکلام فی الوجود الخاص فنقول هو لیس بحال ولا یلزم من کون مطلقه حالا کونه حالا کما ان الکلی قد یکون موجودا او حصته الاصطلاحیة لا تکون موجودة انتهی **اقول** فیه ایضا ما فیه فان عروض الوجود الخاص لشیء مستلزم لعروض المطلق له ضرورة وجوده فی ضمنه والالم یکن المطلق مطلقا ولا المقید مقیدا فیلزم عروض الشیء لنفسه المستحیل وقد قال الوجود الخاص لیس بحال باطل الان لیلهم لو تم لدل علی حالیته ایضا فالتخصیص بالمطلق من غیر مخصص فالاستشهاد علی وحصته غیر صحیح لان عدم وجود الحصة انما هو لکون التقیید جزءا منها وهنا لیس کذلک **قوله** وهو غیر معقول

قولہ اعتبر تغایرہ بینہ وبین نفسہ لا تکون الواسطۃ واسطۃ فی العروض

قال السید الجالیسی عدم المعقولیۃ انما لان قیام الشئ بنفسہ وعروضہ لہ ممتنع فذلک غیر لازم لما مر من ان معنی کون الاحوال متحققۃ فی نفس الامر ان تکون ذات الموضوع مع خصوصیۃ کافیۃ فی حمل المتحقق بتحقق نفسہ علیہا والوجود کذلک فان حمل المتحقق علیہ لیس باعتبار تحقق قائم بہ ولا بتحقق ہو نفسہ بل باعتبار قیامہ بمحل موجود وانما لان ثبوت الشئ لنفسہ بالذات لا بواسطۃ الغیر فذلک صحیح لکن الکلام فی حمل الکائن والمتحقق لا فی حمل الکون والتحقق انتہی وحاصل کلامہ ان المعتبر فی الحال کونہا متحققۃ بتحقق الغیر وحمل المتحقق لا یستدعی قیام التحقق بہا علی ما اشتہر لما مر من ان الممکنات موجودۃ عند المتالہین فی نفس الامر مع عدم قیام الوجود بہا اصلا فلا یلزم ان یعتبر عروض الوجود لنفسہ بالعرض وفیہ انہ لم یقع فی المتن ولا فی الشرح فی تعریف الحال انہ متحقق بتحقق الغیر لیتمشی ہذا الکلام بل کلامہا صریح فی ان الحال لہ تحقق تبعا فصرفہ الی اثبات المتحقق ونفی ثبوت التحقق کما تری کذا ذکرہ الفاضل الالہ آبادی رح **قولہ** ولو اعتبر الخ لہذا الکلام محملان احدہما انہ دفع ایراد یرد علی قولہ وہو غیر معقول تقریر الایراد ان عدم معقولیۃ عروض الشئ لنفسہ غیر مسلم لتحققہ فی الکلیات المتکررۃ بالنوع کالکلی الموجود والمفہوم وغیر ذلک فح لا تلزم استحالۃ فی عروض الوجود لنفسہ بان تعرض حصۃ منہ لہ کما ان حصص امثالہ تعرضہا وتحریر الدفع ان عروض الشئ لنفسہ علی ضربین جائز وہو ان تعرض حصۃ منہ کما یکون فی الکلیات المتکررۃ بالنوع وفی ہذا الضرب یکون بین العارض والمعروض تغایر اعتباری ضرورۃ ان الحصۃ مغایرۃ للمطلق اعتبارا وان اتحدا ذاتا کما عرف فی موضعہ ومستحیل وہو ان یعرض الشئ لنفسہ من دون تغایر اعتباری والذی یلزم فی الوجود علی تقدیر کونہ حالا ہو ہذا الضرب وہو غیر معقول وانما لو اعتبر تغایر بینہ وبین نفسہ وتحمل الحصۃ عارضۃ لہ فہو وان کان معقولا لکنہ ح لا تکون الواسطۃ واسطۃ فی العروض لوجوب توحد العارض فیہا فان الحرکۃ عارضۃ بالذات للسفینۃ سمی بعینہا عارضۃ لجالسہا بالعرض من غیر تغایر فہہنا لو اعتبر عروض حصۃ الوجود ای

فان العارض شیء لیس متعدد الاجزاء

وجود الوجود له یوجد التغایر بین العارضین فان العارض للوجود وجود الوجود والعارض للموصوف وجودة وهما حصتان متغایرتان اعتبارا فلا تبقی الواسطة فی العروض فلا یصدق تعریف الحال علیه بالجملة فالمراد بالعروض الذی حکم علیه بانه غیر معقول هو عروضه لنفسه من دون تغایر لا مطلقا وثانیهما انه شق آخر من الایراد فتقریر الایراد علی سبیل التشقیق ان الوجود حال عندهم فلا بد من عروض التحقق له فلا یخلو اما ان یکون هذا التحقق مغایرا له او عینه الثانی غیر معقول وعلی الاول یلزم عدم صدق تعریف الحال علیه فافهمه فانه من سوانح الوقت **قوله** فان العارض فیهما ای فی الواسطة فی العروض واما فی الواسطة فی الثبوت فالعارض متعدد بالضرورة لا یقال لو لم تتعدد العارض فی الواسطة فی العروض لزم قیام العارض الواحد بالامرین وهو من المستحیلات العقلیة لانا نقول المحال انما هو قیام عارض واحد بالامرین بالذات واما قیام عارض واحد بامر بالذات وبامر آخر بالعرض فغیر مستحیل فالحرکة مثلا قائمة بالسفینة بالذات وبالساحل بالعرض بمعنی انه ینتسب الیه لعلاقة المجاورة بینهما ولذلک تفطنت من ههنا ان ما ذکره محقق الصناعة فی بعض تالیفه من ان الحرکة بالعرض وان کانت صفة للجالس لکنها لیست نحوا من الحرکة حقیقة بل هی صفة اخری غیر الحرکة وهی کون الشیء بحیث یتحرک ما یقارنه وسنه تلمیذه نظام الافاضل فی حواشی القدیمة سخیف جدا کیف فان کونه بحیث یتحرک ما یقارنه صفة له بالذات لا بالواسطة فی العروض والعارض له بالواسطة فی العروض انما هو عین الحرکة لا غیر فاذا لزم تعدد العارض وتغایره فی الواسطة فی العروض فافهم **قوله** اصلا قال فی الحاشیة ای لا بالذات ولا بالاعتبار لان الاتصاف فیهما علی سبیل المجاز کما صرحوا به فافهم انتهت ویرد علیه امران احدهما انه لما لم یکن العارض متعددا فی الواسطة فی العروض لزم قیام العرض الواحد بامرین وهو باطل والجواب عنه ما عرفت من ان بطلانه انما هو اذا کان قیامه بکل منهما بالذات قال الفاضل الخوافساری فی حواشی القدیمة قیام العرض بمحلین بالذات وبلا واسطة محال واما اذا کان احد

القیامین بالذات والآخر بواسطة فلا دلیل علی استحالة انتهی وثانیهما ان التعدد ضروری فان الحرکة مثلا من حیث هی عارضة للجالس غیر هامن حیث هی عارضة للسفینة ولو اعتبارا وقد صرح به الفاضل الشیرازی فی حواشی القدیمیة حیث قال حرکة جالس السفینة وان کانت متحدة بالذات مع الحرکة السفینة لکن من حیث یعتبر بالعرض فی جالسها صارت مباینة لنفسها من حیث عروضها بالذات والحرکة بالعرض اسم لها من حیث اعتبارها بالعرض والحرکة بالذات اسم لها من حیث اعتبارها بالذات اذا لم یصح ان یقال الحرکة بالذات حرکة بالعرض وان صح ان یقال حرکة السفینة هی حرکة جالسها انتهی والجواب عنه ان هذا التغایر تغایر بعد العروض ولا مجال لانکاره والمنفی فی الواسطة فی العروض هو التغایر قبل العروض کما لا یخفی علی من تامل والسر فیه ان تعدد العارض قبل العروض انما یکون فی موضع یکون الاتصاف فیه علی سبیل الحقیقة کما فی الواسطة فی الثبوت واما اذا کان اتصاف احد الامرین بالذات وآخرهما بالعرض وعلی سبیل المجاز فلا فالجالس مثلا انما یتصف بالحرکة علی سبیل المجاز والمتصف بها فی الحقیقة هو السفینة وکذا المحمول فی الصندوق انما یتصف بالحرکة من این الی این ومن وضع الی وضع مجازا والمتصف به فی الحقیقة انما هو الصندوق فالعارض فالعارض فی امثال هذا واحد تتصف به الواسطة حقیقة وینسب الی ذی الواسطة مجازا بسبب علاقة ما بینهما قال رئیس الصناعة فی الشفا المتحرک بالعرض هو ما لم یلحقه فی نفسه مفارقة این او وضع او کم او کیف بل هو مقارن بشیء آخر مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلک الشیء حال نسیب الیه کانت له بالعرض انتهی وقال فی موضع آخر منه فی جواب من قال لم کانت النفس یقال انها متحرکة بالعرض فی الاین ولا یقال انها تسود بالعرض ان التحقیق یوجب انه اذا صح اطلاق ذلک علی النفس بالعرض صح اطلاق هذا انتهی وقال ایضا اذا علمت الحال فی الاین والوضع فاحکم بمثله فی سائر المقولات فانه یقال مثلا ان الشیء مثلا یسود بالعرض اذا کان الموضوع للسواد لیس هو بل سببا آخر یحالطه او جسما هو عرض فیه او جسما هو هو بعینه فی الموضوع ولیس هو هو بعینه فی الاعتبار کقولنا ان البناء اسود فان السواد لیس محله جوهرا مع البنائیة بل الجوهر مع البنائیة عرض له ان کان الجوهر القابل للسواد وقد یقال للجوهر اذا کان لیس موضوعا اولا بل موضوعه الاول شیء منه لا یخرج منه وهو السطح فان

ع اعنی الملا میرزا جان المشرح

ع اعنی الشیخ نور الحق عبد الحق محمود رحمه الله

السواد لیتقدان محله الاول هو السطح انتهی فهذه العبارات وامثالها شاهدة عادلة علی ان العارض بالذات ما یعرض لشئ حقیقة فهو حقیقی والعارض بالعرض ما لیس له عروض فی الحقیقة فهو مجازی فان قلت هو مخالف لقوله فی الهیات الشفاء وقاطیغوریاسه ان الموجود بالذات مثل وجود الانسان انسانا والموجود بالعرض مثل وجود زید ابیض انتهی فانه صریح فی ان ما بالعرض مطلقا لیس بمجازی کیف فان وجود البیاض فی زید لیس مجازا البتة بل الموجود ذا اعتبر بذاته من غیر التفات الی غیره فهو بهذا الاعتبار یکون موجودا بالذات کوجود الانسان فی ما هو لا بهذا الاعتبار بل باعتبار آخر فهو موجود بالعرض قلت هذا القول منه لیس لمخالفة للاقوال السابقة فان معناه ان وجود الانسان اذا قیس الی ذاته یکون بالذات واذا قیس الی عوارضه وقیل ان الابیض موجود بوجوده یکون بالعرض لان وجود الانسان لعرضیاته لیس علی سبیل الحقیقة وانما ینسب الیها بالمجاز کذا حققه المحقق الدوانی فی تجرید الحواشی وتعقبه الصدر المعاصر له فی جدیدته المتعلقة بشرح التجرید بقوله فیه بحث اما اولا فلانا لا نسلم رجوع ما ذکره الشیخ الی المجاز کیف والبحث عن الحقیقة والمجاز خارج عن نظرهم ولا تتعین المعانی التی یصح ان یطلق علیها الحرکة مثلا بالمجاز حتی تضبط وتبین حکمها وتقسیم الحرکة علیها ثم العبارات التی نقلها لا یدل شئ منها علی ان ما بالعرض مجازا اما الاول فلان المتحرک فی الاین لابد ان ینتقل من این الی این آخر تدریجا والاین کما فصل فی موضعه قسمان حقیقی وهو الاین الاول وغیر حقیقی والمتحرک بالعرض وان لم ینتقل فی الاین الحقیقی لکنه ینتقل فی اینه الغیر الحقیقی حقیقة ضرورة انه ینتقل من بیت الی بیت ومن بلد الی بلد حقیقة وقس علی ذلک المتحرک فی الوضع واما الثانیة فلانه لا یلزم من صدق قوله اذا صح الخ ان یصح اطلاق شئ منها علیها لان صدق الشرطیة لا یستلزم امکان صدق مقدمها وعلی تقدیر صحة اطلاقها علیها من این علم انه اراد النفس المجردة لم لا یجوز ان یکون مراده النفس المنطبعة واما الثالثة فلانه اشارة الی اقسام الواسطة فی العروض واطلاق لفظ العارض علی ذی الواسطة ایضا حقیقة فکما ان السطح متقدر بمقدار مخصوص کذلک السواد الحال فیه متقدر بذلک المقدار ان کان السطح علة لتقدر السواد فلو قیل سواد هذا الثوب مثلا

ذراع فی ذراع وبیاضہ شبر فی شبر لم یکن ہناک مجازا صلا واما ثانیا فلانہ لا شبہۃ علی احد ان وجود المعروض
اذا قیس الی عارضہ لم یکن العارض موجودا بہ کما ان وجود العارض بالقیاس الی معروضہ کذلک بل وجود کل
کل شئی اذا قیس الی شئی آخر من ہذا القبیل وہو ظاہر انتہی کلامہ ثم اجاب عنہ المحقق فی حدیدۃ بان
ما ذکرہ الشیخ فی تعریف المتحرک بالعرض من انہ لم یلحقہ فی نفسہ الخ صریح فی انہ فی الحقیقۃ من قبیل الوصف
بحال المتعلق ولا شک فی انہ اذا وصف زید بالحسن باعتبار حسن غلامہ فہو مجازی فما تخیلہ المعترض
من ان قولہ اذا صح الخ شرطیۃ لا یلزم من صدقہا امکان صدق الطرفین خیال باطل منشاہ عدم التفطن
لمعنی اذا الشرطیۃ فانہا انما تستعمل فی المحقق الوقوع ولذلک قیل ان اذا کما یدل علی الشرط یدل علی
وضع المقدم ایضا ثم حاصل السوال الذی اجاب عنہ الشیخ انما ہو طلب الفرق بین اطلاق المتحرک فی الاین
علی النفس واطلاق الاسود علیہ بالعرض حیث جوزوا الاول ولم یجوزوا الثانی ولا یخفی انہ لو کان الامر
کما توہمہ لقال فی الجواب انہ لا یصح واحد منہما ولم ینتظم ما ذکرہ اذ نظیرہ ان یقال لم جاز الخلاء ولم یجز
اجتماع النقیضین فیجاب بان التحقیق یوجب انہ اذا جاز الخلاء جاز اجتماع النقیضین وذلک مما لا یخفی
فسادہ ولیت شعری ای فایدۃ فی حمل ہذا الجواب علی ما حملہ وکذا حمل من حمل علی النفس المنطبعۃ لظہور ان الفرق
بین نسبۃ الحرکۃ الاینیۃ الی النفس ونسبۃ اللون الیہا وانت تعلم ان الحکم بان ہذا الاطلاق مجاز
لیس بحثا عن الحقیقۃ والمجاز والشیخ وغیرہ کثیرا ما یحکمون فی بعض الاطلاقات بانہ مجاز کما یشہد بہ
تتبع من لہ ادنی تتبع بل عادۃ الشیخ فی معظم المباحث ان یبتدی ببیان معانی الالفاظ الدائرۃ علی
موضع البحث وبیان ان ای معنی منہا اقدم وای منہا متاخر وای منہا اصل وای منہا منقول
الیہ وذلک لیس من مسائل الفن حتی یقال انہ لیس من وظائفہ وقولہ کما ان البسیط متقدر بمقدار مخصوص
الخ ان اراد بہ ان ہذا المقدار قائم بالسواد حقیقۃ کما انہ قائم بالبسیط کذلک لزم قیام العرض الواحد
بمحلین وان اراد انہ قائم بالبسیط لکنہ ینسب الی السواد لعلاقۃ بینہما فہو ما ذکرنا بعینہ انتہی کلامہ ملخصا
ولا یخفی علی من لہ احاطۃ بجوانب المقال ان الحق فی ہذا المقام بید المحقق وان ما ذکرہ معاصرہ کلہ
ہموہ وارادۃ الافاضل النحوانسابہ المحاکمۃ بینہما مع التعقب علی بعض ما ذکرہ المحقق فقال فی

حواشی القدیمة لایذهب علیک انه اذا ادعی احد ان الشیخ لم یرد بما بالمجاز من اقسام ما بالعرض فهو مکابرة صریحة لان قوله فان الشئ یقال له انه یسود بالعرض مثلا اذا کان الموضوع للسواد لیس هو بل جسما آخر یقارنه وبنحوه صریح فی ذلک ولکن ادعاء ان ما بالعرض مطلقا ایضا مجاز مما لا حقیقة له ولا یدل علیه کلمات الشیخ ایضا وتفصیل ان لفظة ما بالعرض اما ان یستعمل فی المقدار والسواد والحرکة ونحوها واما فی الوجود واما فی الاتحاد والاول علی وجهین احدهما ان یکون مقدار واحد قائما بشئ اولا وبتوسط بشئ آخر کالسطح وسواده فان اتصاف السطح والسواد کلیهما بالمقدار الا ان اتصاف الاول بالذات وبلا واسطة والثانی بالعرض وبواسطة وما قال المحقق فی الجدیدة من انه ان اریدان هذا المقدار قائم بالسواد حقیقة کما انه قائم بالسطح حقیقة یلزم قیام العرض الواحد بمحلین وان اریدانه قائم بالسطح لکن نسب الی السواد لعلاقة بینهما فهو مجاز نعم اهل العرف لا یشعرون بان المقدار قائم حقیقة بالسطح ولذا یطلقون المتقدر علی السواد ومعنی کون ذلک وامثاله مجازا ان التحقیق یوجب ان لا یطلقوا علیه ذلک اللفظ الا بالمجاز وان کان اهل العرف یطلقونه لعدم اطلاعهم علی ما هو الحق المردود بانا نختار الاول وقوله یلزم ح قیام العرض الواحد بمحلین قلنا قیام العرض الواحد بمحلین بالذات وبلا واسطة محال واما اذا کان احد القیامین بالذات والآخر بواسطة فلا دلیل علی استحالته ولا یتوهم ان القیام بلا واسطة التی تذکر ههنا مجرد ان یکون الاول سببا للثانی حتی یقال ان النار اذا سخن الماء مثلا لزم ان یکون حرارة الماء بالعرض لان ههنا عرضا واحدا وثمة عرضین فان قلت قد ذکرت فی تصحیح کون العرض الواحد قائما بمحلین انه لما کان باحدهما قائما بالذات وبالآخر بالعرض فلا محذور ههنا فقد ارجعت حاصل کون القیام بالعرض الی ان عرضا واحدا کان قائما بمحل وبسببه کان قائما بمحل آخر فقد بقی محذور القیام بمحلین وانما یندفع ذلک لو حصل فرق بین القیامین قلت مع قطع النظر عن ان الحکم بامتناع قیام عرض واحد بمحلین لشکل فی ما اذا لم یکن المحلان متغایرین فی الوضع نقول ان العقل یجد نوعین من القیام متباینین بداهة یسمی احدهما بالذات والآخر بالعرض وان لم یمکن التعبیر عنهما وتعریفهما بعبارتین متمایزتین بحیث لا یصدق ان علی غیرهما ومثل هذا کثیر او نقول ان المقدار الواحد مثلا قائم بالسطح والسطح متقدر

بہ وکذا السواد القائم بہ متقدر بہ حقیقۃ لکن التقدر الاول بالذات والثانی بالعرض باعتبار ان المقدار القائم
بہ بل مجملہ والمبین منہ ہو القول بالمجاز الذی ذکرہ المحقق لانہ یقول بان اللون لیس متقدرا حقیقۃ ولا نسلم ان التقدر
حقیقۃ لابد فیہ من قیام المقداریۃ انما ہو فی المتقدر بالذات واما المتقدر بالعرض فیکفی فیہ قیام
المقدار المتعلقۃ او نقول ان قیام بالسطح قیام بلونہ ایضا بنحو من الاعتبار لست اقول اعتبارا
مجازیا صرفا کما یقولہ المحقق بل اعتبارا حقیقیا معلوما للعقل وان لم یکن لہ التعبیر عنہ بعبارۃ صریحۃ
وثانیہما ان یکون مقدار مثلا قائما بشیء ولم یکن قائما بشیء آخر بتوسطہ لکن انما ینسب الیہ بعلاقۃ
وکذا السواد والحرکۃ ونحوہما کما یقال ان زیدا اسود باعتبار سواد ابنہ او حسن بحسن غلامہ ولا شک
ان مثل ہذا الاتصاف مجاز البتۃ والاولی ان یصطلح علی تخصیص لفظۃ ما بالعرض بالقسم الاول تمییزا
بین ما ہو حقیقۃ وبین ما ہو مجاز والثانی ایضا علی وجہین بقیاس سابقہ والاول منہما حقیقۃ
والثانی مجاز فان قلت کون صفۃ واحدۃ لشیئین حقیقۃ وان صحیحۃ باعتبار کونہ لاحدہما حقیقۃ
اولا ولآخر ثانیا لکن ہذا انما یصح فی الصفات الحقیقیۃ کالمقدار والسواد ونحوہما واما الصفات
الاضافیۃ التی لا تتخصص الا بالاضافۃ فکیف یصح فیہ ذلک ضرورۃ انہا اذا کان تخصصہا بالاضافۃ مع
اضافتہا الی امرین تصیر صفتین قلت انحصار سبب وحدۃ الصفات الاضافیۃ الاعتباریۃ النفس الامریۃ
فی وحدۃ موصوفاتہا مما لم یقم علیہ دلیل ولم تحکم بہ بداہۃ فیمکن ان تکون وحدتہا من جہۃ اخری یستقیم بہا
ذلک قولہ واما الثالث فقد فصلنا سابقا حالہ وان ایضا یکون علی وجہین احدہما حقیقۃ والثانی مجاز والاول
عبارۃ عن قیام بالذات وبالعرض کاتحاد زید مع ذاتیاتہ وعرضیاتہ انتہی کلامہ ملخصا وتمام مرامہ ملتقطا واقول
بدا لہ وہن من نسج العنکبوت لا یتفوہ بہ الا من لم یحصل بالاصول المقررۃ للوسیلۃ بالمنقول والمعقول او
من ہو مبہوت فان فیہ ابحاثا عدیدۃ وانظارا قویۃ اما اولا ففی ما اختارہ من قیام المقدار الواحد
بالسطح واللون کالسواد وغیرہ وکلیہما حقیقۃ الا ان اتصاف الاول بالذات والثانی بالواسطۃ فان
ہذا یستلزم قیام العرض الواحد بمحلین حقیقۃ وہو من المستحیلات العقلیۃ قال فی المقصد الثامن من المرصد
الاول من المواقف العرض الواحد بالشخص لا یقوم بمحلین ضرورۃ ولذلک نجزم بان السواد القائم بہذا المحل

غیر القائم بالمحل الآخر ویوید ہ الا العرض انما یتعین بمحله ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتکلمین جوزوا قیام نحو الجوار والقرب من الاضافات المتشابهة الطرفین والحق انهما مثلان فقرب هذا من فلک مخالف لقرب ذاک من هذا وان شارکه فی الحقیقة انتهی وان اختاران ههنا مقدارین لقوم احدهما بالسطح والآخر باللون بواسطة قیام الاول فمع انه یخالف صریح کلامه لیستلزم ان یکون فی الجسم الاسود مثلاً مقداران احدهما قائم بالسطح وثانیهما قائم باللون ولم یقل به احد علی انه ح یخرج عن محل النزاع واما ثانیا فضی اختیاره الشق الاول من شقی المحقق والقول بان قیام العرض الواحد بمحلین انما یستحیل اذا کان کل من القیامین بالذات والا فلا فانه ماذا اراد بالقیام بالواسطة ان اراد الواسطة فی العروض فکلامه صحیح لکنه مغالطة فان فی الواسطة فی العروض یکون القیام واحد وینسب ذلک الی ذی الواسطة مجازا کما مر تحقیقه وهو نختاران ههنا قیامین وان اراد مطلق الواسطة فباطل فان تال اختاره یرجع الی ان تصاف اللون بالمقدار بواسطة اتصاف السطح به واسطة فی الثبوت ومن المعلوم ان العرض یکون متعددا فی الواسطة فی الثبوت کما یکون القیام متعددا واختیار الواسطة فی الثبوت مع اختیار توحد العرض اختیار لجمع الضدین وفساده لا یخفی علی احد واما ثالثا فضی قوله الحکم بامتناع قیام عرض واحد بمحلین بشکل الخ فان فی ضمنه عدم تمایز المحلین فی الوضع فلیس عرض واحد یقوم لهما بل عرضان تداخلا وتداخل الاعراض لیس بمحال کما هو مبرهن علیه فی موضعه فلا اشکال واما رابعا فضی قوله ان العقل یجد الخ فان هذا کلام من عجز عن الجواب فاحال الی ان العقل یدرکه بداهة ومثله غیر مسموع سیما فی محل النزاع والعقل الذی یجد القیامین متباینین انما هو العقل المشوب بادراک ما تعارف فان اهل العرف یظنون ان قیام المقدار فی اللون ایضا حقیقة واما العقل الصرف فیحکم بانه لیس ههنا الا قیام واحد حقیقة وهو فی السطح فقط واما فی اللون فلیس قیامه به حقیقة بل مجازا واما خامسا فضی ما اختاره ثانیا من ان المقدار قائم حقیقة بالسطح فقط ومع ذلک فاطلاق المتقدر علی اللون ایضا حقیقی فان هذا عجیب جدا الم یقرع سمعه ان صدق المشتق علی شئ فرع قیام المبدأ فان کان قیامه به حقیقة کان اطلاق المشتق علیه ایضا حقیقیا وان کان مجازا کان مجازیا کما هو متقرر

لشایع الظاہر فاذا لم یکن الثانی لمحض البیان فلابد من کون الاول علی ما ہو الشایع للبیان والثانی للاحتراز فتلزم لغویتہ فقط ولہذا خصصہ بالذکر ومعنی قولہ فکان الاولین الخ انہ لما کان الاولان لمحض البیان من غیر قصد الاحتراز صارا کالجنس فانہ ایضا یکون للبیان دون الاحتراز وصار الاخیران بمنزلۃ الفصل فی قصد الاحتراز عنہ فان قلت لایلزم من کون القید الاخیر للاخراج کونہ لتنافی لغوا فانہ متقدم واللغو انما یکون ما ہو متاخر فکان علیہ ان یقول تلزم لغویۃ الاخیر قلت انما تلزم لغویۃ الآخر اذا لم تکن لہ فائدۃ اخری سوی ہذا الاخراج وہہنا الاخیر مشتمل علی فائدۃ لاتحصل من المتقدم وہو اخراج السلوب التی ینصف بہا الموجود فلایکون لغوا کذا قررہ المحشون **اقول** کلام المحشی ہہنا بجملہ ماخوذ من القدمیۃ فان الدوانی قال فیہا لیس بقولہم لموجود فائدۃ احترازیۃ لاتحصل بدونہ لان صفات المعدوم معدومۃ عندہم فیخرج بقولہم ولا معدومۃ بل ذکرہ للکشف والتبیین انتہی وقد شنعہ احسن العلماء فی حواشیہ بان احترازیۃ القید وکشفیتہ انما یکون بالنسبۃ الی ما قبلہ یعنی ان کان الشئ خارجا بما قبل القید وبالقید ایضا یکون القید کشفیا وان کان الشئ داخلا فی ما قبل القید یخرج بالقید یکون القید احترازیا ولیس احترازیۃ القید باعتبار اخراج ہذا القید والقید الذی بعد الشئ کما اذا قلنا الحیوان جسم نام حساس یکون النامی قیدا احترازیا لا کشفیا وان کان القید الاخیر عنی الحساس مخرجا لما خرج بہ فقولنا فی ہذا التعریف موجود مخرج لما دخل فی القید السابق وہو صفۃ وان کان القید الاخیر اعنی لامعدومۃ مخرجا ایضا فیکون قولنا الموجود قیدا احترازیا انتہی کلامہ ومثل ہذا یرد علی المحشی بل مع شئ زائد وہو ان القیدین الاولین اذا کانا بمنزلۃ الجنس لم یکونا لمحض البیان لان الجنس ایضا یکون مخرجا فانک اذا عرفت الانسان بالحیوان الناطق فالحیوان یخرج غیر الحیوان والناطق یخرج الحیوان الغیر الناطق الا ان یقال الجنس وان کان مخرجا لکن الاخراج لایکون مقصودا منہ وانما ہو مقصود من الفصل مقصود من الفصل ویمکن ان یوجہ کلامہ بحیث لایرد علیہ ما اورد علی الدوانی ان یقال مرادہ من قولہ للبیان لیس الکشف والتبیین بل البیان الذی یستعمل فی الاجناس فانہ یقال ان الحیوان فی الحیوان الناطق لبیان بنسبۃ النوع ای لبیان

ای یکون لاجل الاولین لمحض البیان

ای کلاہما لمحض البیان

الا للاخراج لان صفة المعدوم تخرج بقيد لا معدومة وخص الذكر بصفة المعدوم ولم يذكر صفة الحال

ان الانسان من اى جنس والناطق لتمييزه عن مشاركاته الجنسية وح فحاصل كلامه ان القيدين الاولين بمنزلة الجنس فليس المقصود منهما اخراج شئ بل بيان ان الحال من اى جنس هو امن جنس الذات ام من جنس صفات المعدومات ام من جنس صفات الموجودات والقيدان الاخيران مميزان له عن مشاركاته الجنسية هذا غاية التوجيه وبعد هو موضع نظر فانه يابى عنه قوله في المنهية لمحض البيان بزيادة لفظ محض وتعليله في الحاشية بقوله لان صفة المعدوم الخ تم في كلامه شئ آخر وهو ان زيادة لفظ المنزلة على الجنس والفصل مما لا حاجة اليه والقول بانه انما زاده لاشتباه الجنس بالعرض العام واشتباه الفصل بالخاصة ليس مما ينبغي فان هذا الاشتباه انما هو في الماهيات الحقيقية دون الاصطلاحية كما هو مصرح في كلامهم وتعريف الحال من قبيل الثاني فالصواب حذف المنزلة **قوله** لا للاخراج قد يقال بل يجب حذفه لانهم قائلون بثبوت صفات الاجناس لها كالجوهرية للجواهر حال العدم ويسمونها الصفات النفسية لثبوتها لانفس الاشياء وذواتها من حيث هي هي لا باعتبار الوجود او العدم وهي احوال عندهم مع ان هذا القيد يخرجه فلا يكون التعريف جامعا ومن ههنا قال بعضهم المراد بقولنا صفة لموجود انها قائمة به في الجملة اعم من ان يكون في جميع الاوقات او بعضها وسواء كانت قائمة بالموجود فقط او بالمعدوم ايضا وسواء كان باعتبار الماهية او التشخص وقد يقال ما يخرج بقولهم لموجود اما موجود فيخرج بقولهم لا موجودة واما معدوم فيخرج بقولهم لا معدومة واما حال فلا وجه لاخراجه كذا في حواشي شرح التجريد للفاضل الاردبيلي **قوله** وخص الذكر الخ الباء ههنا داخلة على المختص اى خص صفة المعدوم بالذكر وحاصله ان المصنف اخرج صفة المعدوم ولم يذكر ان صفة الحال هل هي خارجة ايضا من التعريف ام لا وكان عليه ان يذكره ليكون تحقيق التعريف تاما وذلك لانه اذا عرف شئ بشئ تعريفا حقيقيا لابد ان يشتمل الحد على قيود تخرج جميع ما عدا المحدود ليكون حده مميزا عن جميع ما عداه ومن تتبع مواقع البيان لابد عليه ان يبين كل ذلك وههنا قيد الموجود كما انه

لان مایدل علی امتناع قیام العرض بالعرض

یخرج صفة المعدوم کذلک یخرج صفة الحال ایضا فلزم علی المصنف ان یبین کلیهما **قوله** لان هذا وجه لقوله خص یعنی انما خص صفة المعدوم بالذکر ولم یذکر صفة الحال لان الدلائل التی اوردوها علی امتناع قیام العرض بالعرض تجری فی قیام العرض بالحال ایضا فکما ان قیام العرض بالعرض ممتنع عندهم کذلک قیام العرض بالحال ایضا یکون ممتنعا عندهم فلا یکون لصفة الحال عندهم وجود فلا یحتاج الی ذکره واخراجه **قوله** علی امتناع قیام العرض بالعرض هذه المسألة مما اختلف فیه الحکماء والمتکلمون فالحکماء جوزوا قیام العرض بالعرض مستندا بامور منها ان السواد مشارک للبیاض فی اللونیة ویخالفه فی السوادیة وما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز واللونیة صفة مغایرة للسوادیة قائمة بهما وهما موجودان فاللونیة عرض قائم بالسوادیة وهی ایضا عرض والقول بانه لابد ههنا من الانتهاء الی جوهر فالکل قائم بها ضعیف جدا اذ اللونیة مثلا انما هو جنس للسواد وجنس الشیء لا یقوم الا به کذا حققه المحقق الطوسی فی نقد المحصل ومنها ان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحرکة القائمة بالجسم فان الحرکة هی المغلوبة بهما دون الجسم والقول بان السرعة والبطوء قائمان بالجسم دون الحرکة کما صدر عن المتکلمین مما لا یعبأ به واما المتکلمون فقالوا بامتناعه واستندوا فی ذلک بامور احدها ما ذکره الامام الرازی فی المحصل من انه لابد من الانتهاء الی الجوهر فالعرض لا یوجد الا فی الجوهر فالعرض الذی یکون جزء الکل تبعا لجزئه وهو الاصل فیکون الکل قائما به وثانیها بان معنی القیام للعین تبعیته فی التحیز فذلک الغیر المتبوع لا یکون الا جوهرا لانه لو کان عرضا لکان حصوله تبعا لحصول الغیر وذلک الغیر لا یخلو اما ان یکون هو الحال الاول او غیره فان کان الاول یلزم ان یکون حصول کل منهما فی الآخر تبعا لحصول الآخر فیلزم الدور وان کان الثانی یلزم الترجیح بلا مرجح اذ لیس جعل احدهما قائما بالآخر اولی من العکس فیلزم ان یکون کل منهما قائما به وهو الجوهر وفیهما ضعف ظاهر علی ما فی طوالع الانوار وغیره اذ لا نسلم ان قیام الشیء عبارة عن حصوله فی الغیر تبعا لحصول الغیر فیه بل القیام عبارة عن اختصاص احد الشیئین بالآخر علی وجه یکون الاول متبوعا والثانی متبوعا وان لم نعلم ماهیته ذلک الاختصاص وسلمنا ذلک فنقول لم لا یجوز ان یکون تحیز محله تبعا لتحیز الآخر ولا یلزم الترجیح بلا مرجح اذ جعل الآخر

ای علی ما فی شرح المواقف

ای علی ما فی شرح المواقف

یدل علی متناع قیام الصفة بالحال

غیر قائم به لانه لم یحل فیه کما لا یخفی وثانیها ان القیام عبارة عن التبعیة فی التحیز ولا بد فی التبعیة ان یکون للاصل تحیز بالذات واذ لیس للعرض تحیز بالذات فلا یتبعه غیره وفیه ایضا ضعف ظاهر فانا لا نسلم ان القیام ما ذکرتم قال الامام الرازی فی المباحث المشرقیة فان قالوا وما حقیقة ذلک الاختصاص الذی سمیتموه قیاما نقول انه لا طریق لنا فی معرفة ماهیة ذلک الا بذکر هذا اللازم ولیس اذا لم یعرف حقیقة الشیء بمقوماته وجب نفی ذلک الشیء فان اکثر الاشیاء انما تعرف باللوازم انتهی وزاد بعضهم انه لو جاز قیام العرض بالعرض لجاز قیام العلم بالعلم ثم الکلام فی العلم القائم فیلزم التسلسل وفیه ایضا ضعف ظاهر علی ما ذکره الشارح فی المقصد السادس من المرصد الاول من الموقف الثالث فان الکلام انما هو فی قیام بعض الاعراض المختلفة بعضها ببعض وفیه النزاع دون قیام الاعراض المتماثلة او المتضادة بعضها فی بعض هذا ولعلک تقتطن من هذا البحث ان رای الحکماء فی هذا الباب هو الحق الذی لا یجوز ان یری خلافه ودلائل المتکلمین کلها مخدوشة وعلی هذا کان علی المحشی ان یزید لفظ لو تم فی کلامه الا ان یقال انه یمشی ههنا مع المتکلمین سواء کان ممشاهم صوابا او خطأ فی نفسه فلا حاجة الی زیادة لفظ آخر فافهم قوله یدل علی الخ فیه تقلید للمحقق الدوانی فانه قال فی قدمیته اقول یمکن ان یقال قیام العرض بالحال او العکس بل الصفة بالصفة مطلقا فی قوة قیام العرض بالعرض لجریان دلیلهم فیه لا یقال انهم صرحوا بوجوب قیام اجزاء الماهیة الحقیقیة بعضها ببعض وبذلک یبطل کونهما موجودین فلا بد من تقدیر کونهما حالین من قیام احدهما بالآخر فهم لا یسلمون امتناع قیام الصفة بالصفة مطلقا فیمکنهم ایضا منع استحالة قیام العرض بالحال او العکس ولما جریان دلیل قیام العرض بالعرض فی قیام الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لکان نقضا علی ذلک الدلیل فانهم معترفون بقیام الحال فی الحال لانا نقول انما اوجبوا قیام الاجزاء بعضها ببعض علی تقدیر وجود تلک الاجزاء لا مطلقا انتهی ویرد علیه اما اولا فلما اورده الصدر فی جدیدته من ان ما اشتهر اعتمادهم

قوله هو الجواب الخ نوبنی الاعتراض

علیه فی امتناع قیام العرض بالعرض بهو ان القیام عبارة عن التبعیة فی التحیز والعرض لما کان تابعا لغیره فی ذلک لایمکن ان تبعه غیره فیه وهذا انما یجری فی الامور المتحیزة کالاعراض لافی مالایکون متحیزا اصلا کالصفات العدمیة والاحوال عندمن لایقول بتحیزه انتهی واجاب عنه المحقق بنفسه فی جدیدته بقوله اقول الاحوال عند مثبتیها امور ثابتة فی الخارج وان لم تکن موجودة فیه عندهم والاشارة الیها انما هو بتبعیة الاشارة الی المحل فهی متحیزة بالعرض تبعا لمحلها انتهی ولایخفی علیک وهنه فانه لیس کل من قال بالحال قال بعموم الثبوت عن الوجود کما لایخفی علی وسیع النظر واجاب ثانیا بما اورده الفاضل الاردبیلی فی حواشی شرح التجرید من ان جریان الدلیل فی قیام العرض بالحال ونحوه یرد نقضا علی دلیلهم ولایلزم منه ان یعترفوا بامتناع قیام الصفة بالصفة مطلقا وهم قائلون بقیام الوجود والاحوال بالاعراض وقیام الحال بالحال وقیام الثبوت بالاعراض والاحوال والصفات الممکنة المعدومة کما لایخفی علی المتتبع واجاب ثالثا فقال ان الاحوال لما کانت متصفة بالتمیز عن غیرها وکذا القیام بمحالها فنقول ان الصفات المذکورة لایخلوا اما ان تکون موجودة اومعدومة وعلی الثانی کیف تتصف بها الاحوال وعلی الاول یثبت قیام الاعراض بالاحوال ویلزمهم ان یقولوا به وهذه الایرادات کلها واردة علی المحشی بل مع شئ زائد وهو ان من الدلائل الدالة علی امتناع قیام العرض بالعرض انه لو جاز ذلک لزم التسلسل وهو غیر جار فی الاحوال لان تسلسل الاحوال غیر محال عندهم والحاصل ان دلالة دلائل امتناع قیام العرض بالعرض علی امتناع قیام العرض بالحال ممنوع ولو سلم ذلک فلایلزم منه قولهم به کیف وکلامهم فی مواضع یدل علی خلافه قوله لو بنی الخ اعلم ان حاصل ایراد الکاتبی ان تعریف الحال بانه صفة لموجود لاموجودة ولامعدومة ینقض بالصفات النفسیة فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتی وجودها وعدمها فلایصدق علیها انها صفة لموجود وحاصل جواب الشارح ان المراد من کونه صفة لموجود کونه صفة له فی الجملة ولو فی بعض الاحیان لانه یکون صفة له دائما وح یصدق التعریف علی الصفات النفسیة لانها صفة

ای الاولی مع الانسب

ای بنشاء ورده علیه ایراده کلام الامام وجعله الدلیل الخ الخ عنه

علی المعنی المتبادر

الموجود فی حالۃ وجود وجود موصوفاتہا البتۃ وان لم تکن صفۃ لہ دائما لانصافہا بہا حالۃ عدمہا ایضا وہذا الجواب انما یحتاج الیہ علی مذہب من یقول بکون المعدوم ثابتا واتصافہ بالاحوال حال العدم واما من قال بعدم ثبوت المعدوم ومن قال بعدم اتصافہ بالاحوال فالایراد ساقط عن اصلہ لاورود لہ لان الحال ح لایکون صفۃ للمعدوم بل تختص بکونہ صفۃ لموجود فلا یتقض تعریف الحال بشیء وحاصل کلام المحشی ان للمورد ان یقول ایرادی مبنی علی المعنی المتبادر من قولہ صفۃ لموجود وعلی جمیع المذاہب من ان المعدوم ثابت اولا وعلی تقدیر ثبوتہ متصف بالاحوال اولا وح لایدفع جواب الشارح الایراد لا الاول ولا الثانی اما الاول وہو ان المراد من کونہ صفۃ لموجود ان یکون صفۃ لہ فی الجملۃ فلان مبنی الایراد علی المعنی المتبادر من قولہ صفۃ لموجود وان ہو الا الاختصاص وما ذکرہ فی الجواب لیس بمتبادر واما الثانی وہو الذی اشار الیہ الشارح بقولہ وانما علی مذہب من لم یقل بثبوت المعدوم الخ فلان مبنی الایراد علی جمیع المذاہب فینبغی لتعریف شیء بان یعم جمیع المذاہب الواقعۃ فیہ فعدم ورود علی بعض المذاہب لاینفید قولہ علی المعنی المتبادر وہو اختصاص کونہ صفۃ لموجود دون معدوم کما یدل علیہ لام الاختصاص فانہ یستفاد منہ انہ صفۃ لموجود فقط لا لغیرہ کذا فی زبدۃ الناظرین ویرد علیہ ان کون اللام بمعنی الاختصاص الحصری وان ذکرہ جم غفیر فی بحث الحمد حیث قالوا ان قولہم الحمد للہ بلامی التعریف والاختصاص یفید اختصاص الجنس وقصرہ لکن خدشہ المحقق الدوانی فی حواشی الحاشیۃ الشریفیۃ المتعلقۃ بشرح المختصر العضدی حیث قال لی فیہ بحث لان الظاہر ان اللام انما یدل علی الاختصاص بمعنی التعلق الخاص لا بمعنی الانحصار فانہم لما ارادوا ان یجمعوا بین تعلق الملکیۃ التی بین المال لزید مثلا او التعلق الذی بین السرج والفرس مثلا فی امر یعمہما فان مدلول اللام اعم عبروا عنہ بالاختصاص وقسموہ التملیک وغیرہ وربما خصصوا الاختصاص بغیر التملیک ولم یریدوا بہ الانحصار یدل علی ذلک انہم لم یعدوہ من طرق القصر کما عدوا سائر الحروف المشعرۃ بالحصر منہا وان قولک المال لزید لو کان دالا علی قصر المال علی

وعلی جمیع المذاهب لایدفع

زید کان قولک ما المال الا لزید مفید الحصر صفة الانحصار فی زید لاحصر المال فی زید لحصول هذا المعنی علی
هذا التقدیر قبل ورود ما والا لکان قولک لله الحمد مفید القصر الحمد علی الاختصاص بالله لا قصره علی الله
لان قولک الحمد لله لما کان دالا علی اختصاص الحمد به بمعنی کونه مقصورا علیه تعالی لم یکن تقدیم الظرف
مفیدا لهذا الاختصاص واللازم منتف کیف لا وصاحب الکشاف نفسه قد قال فی سورة التغابن
قدم الظرف فی قوله تعالی له الملک وله الحمد لیدل تقدیمها علی معنی اختصاص الملک والحمد بالله فهذا
صریح فی ان هذا الحصر لم یکن بدون التقدیم اذ لو کان حاصلا بدونه لم یکن التقدیم مفیدا لهذا
الحصر لکونه حینئذ مدلولا بجوهر الکلام لاشتماله علی اللام بل کان مفید القصر بهما علی هذا الانحصار
انتهی کلامه وقد اشار المحقق التفتازانی ایضا الی منع دلالة لام الاختصاص علی الحصر حیث
قال فی بحث تقدیم المسند من شرح للمفتاح کون اللام الجارة مفیدة للاختصاص کما فی
قوله تعالی دینکم لکم علی تقدیر التسلیم لاینافی کون التقدیم فی قوله تعالی لکم دینکم لذلک فانه لامتناع
نحو اجتماع مثلین ونحوه من الاسباب انتهی فقوله علی تقدیر التسلیم دال علی المنع ویمکن ان یجاب عنه بانه یستفاد من کلام
صاحب الکشاف فی تفسیر قوله تعالی ان صلوتی ونسکی الی قوله تعالی لله رب العالمین ان اللام قد تفید الحصر ایضا
فانه فسره بقوله ای خالصة لوجهه وکونه خالصا له هو معنی التخصیص الحصری هذا **والاقول** الاحسن ان یطرح ههنا
حدیث حصول الاختصاص الحصری باللام ویحال التبادر علی تخصیص لفظ موجود بالذکر ویقال لما ذکر
فی التعریف صفة ملوجود وخصص الموجود بالذکر صار المتبادر منه انه صفة ملوجود فقط دون غیره واللام یکون
لذکر الموجود فائدة کما لایخفی **قوله** وعلی جمیع المذاهب هکذا فی بعض النسخ وفی بعض النسخ وقع او الفاصلة
مقام الواو وهو فی محله لانه لو بنی المعترض اعتراضه علی المعنی المتبادر لایدفع هذا الجواب اذ المتبادر
من قوله صفة ملوجود ان یختص به لا ان یکون صفة له فی الجملة وایضا المتبادر منه انه مبنی علی جمیع المذاهب
فلا یفید الجواب الاول ولا الثانی وکذلک لو بنی المعترض اعتراضه علی جمیع المذاهب **قوله** لایدفع بالضمیر

قوله فالمعلوم على رأيهم الخ يفهم منه ان التحقق عندهم مرادف للثبوت والكون مرادف للوجود

راجع الى الجواب في بعض النسخ لا يدفع والضمير راجع الى الاعتراض **قوله** يفهم منه الخ الغرض منه دفع ايراد يرد على التقسيمين احدهما ما ذكره الفاضل الشيرازي في حواشيه من انه ان كان المراد من الكون هو الثبوت كما هو المتعارف عندهم فمتحقق في المعدومات الممكنة الثابتة في الاعيان فلا يكون تعريف الموجود بما له كون مانعا لدخول المعدوم الذي هو قسيمه عندهم فيه وان كان المراد منه الوجود مسامحة فالتعريف مشتمل على الدور بل تعريف الشيء بنفسه وكونه لفظيا يخدشه ان يكون باللفظ الاشهر وكون الكون اعم اظهر دلالة على معنى الوجود منه ممنوع ان الاول مجاز لانه اعم من الوجود محل تامل وثانيهما وهو على التقسيم الاول انه ان اريد بالتحقق في قول المصنف اولا تحقق بنفسه وهو الثابت ما هو المتعارف اي الوجود فلا يكون التعريف جامعا لخروج المعدوم من الثابت اذ لا يصدق عليه الموجود مع انه داخل فيه عندهم وان اريد به الثبوت الاعم من الوجود فالتعريف دوري بل تعريف الشيء بنفسه واحتمال كونه لفظيا يتوقف على كون التحقق اشهر من الثبوت واذ ليس فليس وحاصل دفع المحشي انا نختار الشق الثاني فانه يفهم من تعريف المصنف الثابت بما له تحقق والموجود بما له كون ان التحقق عندهم اي الذاهبين الى التقسيم الثالث مرادف للثبوت والكون مرادف للوجود فيكون كل من التعريفين لفظيا وقول المورد انه يكون بلفظ اشهر وههنا ليس كذلك ممنوع فان التحقق عندهم اعرف من الثبوت وان كان مرادفا له فيصح تعريفه به تعريفا لفظيا وكذا الكون اعرف من الوجود فيصح تعريفه به لا يقال كلام المصنف لا يفهم منه التحقق مع الثبوت وترادف الكون والوجود وكونهما اعرف منهما لانا نقول بل يفهم منه لانه انما ذكر هذا التعريف على رأيهم لا من عند نفسه بل ماخوذا عنهم وهم عقلاء عارفون بوجوه التعريف فلما عرفوا الثابت بما له تحقق والموجود بما له كون علم قطعا ان التحقق مرادف للثبوت والكون بالوجود عندهم وعلم ايضا انهما اشهر ان منهما عندهم والا لم يعرفوا بهما فان قلت الوجود امر يفهمه الخواص والعوام حتى البله والصبيان والكون

وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود موافقا لما قاله شارح للمقاصد فی شرح قولهم المعدوم شیء

لیس شهرته مثل شهرته ومن ههنا قیل ان الوجود اعرف المفاهیم قلت اشتهار الالفاظ یختلف بحسب اختلاف الازمنة والاقوام ففی بعض الازمان یشتهر لفظ وفی بعض آخر لفظ آخر وکذا عند قوم یکون لفظ مشتهرا دون قوم آخرین فعدم شهرة الکون من الوجود وان لم یکن بالنسبة الینا فی زماننا هذا لکنه لا یستلزم عدم شهرته عند المعربین فی زمانهم وقد دل علی ذلک تعریفهم فوجب القبول به

قوله وان التحقق الظاهر انه معطوف علی قوله ان التحقق ویمکن ان یکون جملة علی حدة بکسر ان

قوله عندهم واما عندنا فالتحقق والکون والثبوت والوجود الفاظ مترادفة واشهرها الوجود

قوله موافقا الخ هذا استشهاد علی ان هذا التقسیم منقول عن المعتزلة لا انه جعلی من قبل المصنف لئلا یقول القائل ان ما ذکره من الترادف والاشهریة عندهم انما یصح اذا کان هذا التقسیم بالعنوان الذی اورده المصنف منقولا عنهم وهو فی حیز الخفاء فیجوز ان یکون اختراعا من المصنف وحاصل الاستشهاد ان التفتازانی قال فی شرح المقاصد فی المبحث الخامس ومنهم من خالف فی نفی کون المعدوم ثابتا وهم اکثر المعتزلة حیث زعموا ان المعلوم ان کان موجودا فی الاعیان هو الوجود والا فالمعدوم فلا واسطة بینهما وباعتبار آخر ان کان له تحقق فی نفسه وتقرر فثابت والا فمنفی انتهی کلامه فهذا یدل علی ان هذین التقسیمین بهذین العنوانین لیس من المصنف بل هو منقول عنهم وههنا خدشة من وجوه احدها انه لم یجوز ان یکون هذا من تصرف المصنف وقلده فیه صاحب المقاصد ویکون معنی قوله زعموا ان هذا التقسیم مذهبهم سواء کان بهذه الالفاظ او الالفاظ الآخر والجواب عنه علی ما ذکره الفاضل الآله آبادی وغیره ان المحشی یجیب بکفیه الاحتمال فلا یضره احتمال ان یکون شارح المقاصد مقلد المصنف وثانیهما اقول ان ظاهر کلام المحشی یفهم منه ان المصنف وافق فی ذکر العنوانین شارح المقاصد وقلده مع ان شارح المقاصد ای التفتازانی فی من

تلامذة المصنف قال الفاضل ابو المكارم صالح نور الدين بن الصديق التمازي الانصاري في انوار الطلعة
شرح الفريدة الجامعة مترجما للمصنف عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار قاضي قضاة المشرق وشيخ
العلماء بتلك البلاد العلامة عضد الدين الايجي بكسر الهمزة فتحتية ساكنة فجيم مكسورة الشيرازي ذكره الاسنوي
وقال كان اماما في علوم متعددة وصاحب ثروة واكرام للوافدين عليه تولى القضاء بمملكة ابي سعيد فحمدت
سيرته وقال التاج السبكي في الطبقات الكبرى كان اماما في المعقولات عارفا بالاصلين والمعاني و
البيان والنحو مشاركا في الفقه له في علم الكلام المواقف وغيره وفي اصول الفقه شرح مختصر ابن الحاجب
وفي المعاني الفوائد الغياثية وكانت له سعادة مفرطة وانعام على طلبة العلم وكلمة نافذة مولده بعد سنة
ثمان وسبعمائة واشتغل على الشيخ زين الدين الهيكي تلميذ القاضي البيضاوي توفي مسجونا بالقلعة بقرب ايج
غضب عليه صاحب كرمان يعني حسدا على ما اتاه الله من العلم والجاه فاستمر محبوسا الى ان مات بها سنة
ست وخمسين وسبعمائة وقال الاسنوي سنة ثلاث وخمسين وانجب تلامذة اشتهروا في الآفاق
منهم شمس الدين الكرماني وسعد الدين التفتازاني وغيرهما قلت ومن عجائب الاتفاق ان عمره
على قول السبكي كان نحو تسع واربعين سنة كعمر شيخ شيخه ناصر الدين البيضاوي واتفق له من التحقيق
والتلامذة كما اتفق للبيضاوي ذو العضد لا يذكره تلميذه المولى سعد الدين التفتازاني في تصانيفه
الا بالمحقق انتهى كلامه وفي بغية الوعاة في طبقات النحاة للسيوطي مسعود بن عمر بن عبد الله الشيخ
سعد الدين التفتازاني عالم باللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والاصلين والمنطق وغيرها شافعي
قال ابن حجر ولد سنة ست وسبعمائة واخذ عن القطب والعضد وتقدم في العلوم وله شرح العضدي وشرح
التلخيص مطول ومختصر وشرح القسم الثاني من المفتاح والتلويح وشرح العقائد والمقاصد في
الكلام وشرحه وشرح الشمسية وشرح تصريف العزي والارشاد في النحو وحاشية الكشاف وغير ذلك
وكان في لسانه لكنة مات بسمرقند سنة احدى وتسعين وسبعمائة انتهى فعلم من هذا كله ان شارح المقاصد
من تلامذة صاحب المواقف فما معنى موافقة الاستاذ لتلميذه ويمكن الجواب عنه بان عفن المحشي لم يقل
موافقا لشارح المقاصد حتى يلزم منه متابعة الاستاذ لتلميذه بل قال موافقا لما ذكره فلا يلزم الا متابعة

الاستاذ لما ذکره تلمیذه ولا جرح فیه فانه کثیرا ما یذکر التلمیذ شیئا ویذکر الاستاذ مثله فیقال ان الاستاذ قد وافق ما ذکره تلمیذه بان ذکره هو ایضا کما ذکره تلمیذه من دون ان تلزم متابعة الاستاذ للتلمیذ وبان الموافقة عن المتابعة فلا ایراد وبعد اللتیا والتی **اقول** الاولی ان یرجع ضمیر قوله لفهم منه الی الشارح ای السید الشریف الجرجانی ویکون حاصلا انه لما زاد الشارح قوله علی رأیهم فهم منه ذلک وح لا اشکال لان غایة ما یلزم متابعة السید للفناری ولا عائبة فیه فافهم وثالثها ما **اقول** ایضا ان تعریف الثابت بما له تحقق لا یدل علی ترادف الثبوت والتحقق فان وجه ذلک بان ما له تحقق تفصیل للمتحقق فکانه عرف الثابت بالمتحقق فیلزم منه ترادف الثابت بالمتحقق وترادف المشتقین یدل علی ترادف المبدئین قلنا تعریف شئ بشئ لا یستلزم مرادفتهما فلا یلزم من تعریف الثابت بالمتحقق ترادفهما حتی یثبت منه ترادف الثبوت والتحقق فان قلت هذا التعریف لفظی وهو لا یکون الا بالمرادف قلت کونه تعریفا لفظیا موقوف علی ثبوت الترادف فاثبات الترادف به دور مصرح وقس علیه حال الکون والثبوت وبالجملة فالعبرة فی ثبوت الترادف للنقل عنهم ومجرد نقل هذا التعریف عنهم لا یثبت ما ذکروا بعما ان رئیس الصناعة اثبت ان الوجود اعرف المفهومات وان لا اعرف منه حیث قال فی الفصل الخامس من المقالة الاولی من الجملة الرابعة من الفن الثالث عشر من الشفا اولی الاشیاء بان یکون متصورة لانفسها الاشیاء العامة للامور کلها کالموجود والشئ والواحد وغیره ولهذا لیس یمکن ان یبین شئ منها ببیان لا دور فیه او بیان شئ اعرف منها ولذلک من حاول ان یقول فیها شیئا وقع فی اضطراب کمن یقول ان حقیقة الموجود ان یکون فاعلا او منفعلا وهذا ان کان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس یتصورون حقیقة الموجود ولا یعرفون البتة انه یجب ان یکون فاعلا او منفعلا وانا الی هذه الغایة لم یتضح لی ذلک الا بقیاس لا غیر فکیف یکون حال من یروم ان یعرف الشئ الظاهر بصفة له تحتاج الی البیان انتهی کلامه فکیف یصح القول بکون الکون اعرف من الوجود والجواب عنه علی ما مرت الاشارة الیه ان الاعرفیة تختلف بحسب اختلاف الناس فلعل الکون یکون عندهم اعرف منه وعدم کونه کذلک عندهم لا یضرهم

واراد بقوله ما لا تحقق له فی نفسه ما لا تحقق له فی نفس الامر وما لا تحقق له فی حد ذاته فائدة قوله فی نفسه علی الاول ادخال الاعتباری المحض فی الممتنع وعلی الثانی ادخال ما له تحقق تبعی فیه واراد

قوله واراد الخ هذا تحقیق لقیید فی نفسه وحاصله انه یحتمل امرین احدهما ان یکون معناه فی نفس الامر فیکون حاصل تعریف الممتنع انه مالا یکون له تحقق واقعی اصلا لا بالذات ولا بالتبع فیدخل الاعتباری المحض الذی لا مثال له فی الممتنع ویخرج عنه کل ما کان له تحقق واقعی وان کان بالتبع ویدخل فی الثابت وثانیهما ان یکون معناه فی حد ذاته مع قطع النظر عن غیره فیکون الممتنع مالا تحقق له بنفس ذاته سواء لم یکن له تحقق بالکلیة او کان له تحقق بالتبع فیدخل ما له تحقق تبعی فی الممتنع لا یدخل فی الثابت الا ما له تحقق بالذات **قوله** لا تحقق له فی نفس الامر فان معنی کون الشیء موجودا او کونه موجودا فی نفس الامر واحد قال الفاضل المیبذی فی شرح الهدایة معنی کون الشیء موجودا فی نفس الامر انه فی نفسه فالامر هو الشیء ومحصله ان وجوده لیس متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة بین طلوع الشمس ووجود النهار متحققة فی حد ذاتها سواء وجد فارض او لم یوجد اصلا وسواء فرضها او لم یفرضها قطعا **قوله** فی حد ذاته فی بعض النسخ لاعتبار ذاته وبهذا المعنی یقال الاسم ما دل علی معنی فی نفسه والحرف ما دل علی معنی فی غیره کما حققه الرضی فی شرح الکافیة وغیره **قوله** علی الاول ای علی تقدیر حمل فی نفسه علی نفس الامر **قوله** ادخال الاعتباری المحض احترز به عن الاعتباری مع المنشأ الذی یختص باسم الانتزاعی والاول یخصص باسم الاختراعی وهذا الکلام یدل علی ان الاعتباری المحض علی هذا التقدیر داخل تحت الممتنع والممتنع اعم منه ومن ذلک لان الممتنع شامل لما یقتضی ذاته الامتناع کشریک الباری ولما هو اختراعی کلیهما لکونهما مشترکین فی ان لیس لهما وجود فی نفس الامر مطلقا فان قلت لا شبهة فی ان الممتنع والاختراعی معلومان بالوجه ووجههما موجود فی الذهن والوجود الذهنی من افراد الوجود النفس الامری فیکون لهما حظ من الوجود النفس الامری قلت فی العلم بالوجه نوع الوجه حقیقة فی الذهن لا ذو الوجه نعم نسبة ذلک الوجود الی ذی الوجه فیظن انه موجود فیه ولیس کذلک **قوله** ادخال ما له تحقق تبعی فیه اعترض علیه احسن المحققین بقوله هذا بعید جدا فان الانتزاعیات النفس الامریة عندهم کذلک ای لها تحقق تبعی فقوله ان یعنی ان یعنی متحققة فی ذاتها فانها لا تتصور ان تکون موجودة فی

ای هو الاصل الذی یبتنی علیه الفرع

ای هو الاصل الذی یبتنی علیه الفرع

بالممتنع ما یشتمل الممتنع العقلی فاندفع ما قیل ان المرکبات الخیالیة عندهم منفیة و لیست بممتنعة

الخارج فان الضرورة شاهدة بانه لا تصور تحققها فیه والمتکلمون ینکرون الوجود الذهنی فلا تصور تحققها فی الذهن ایضا فادخال الانتزاعیات الواقعیة فی الممتنع فی غایة البعد فالاصلح هو الشق الاول ای القول بان معنی کلامه مالا تحقق له فی نفسه امی فی نفس الامر انتهی وحدشه بحر العلوم بقوله مالا تحقق تبعی له وجود بالعرض یحذو حذو الوجود بالذات فی ترتب الآثار وهذا غیر الثبوت الذی قدمناه للمعدومات فان هذا التحقق التبعی وجود فهو داخل فی الموجود وان لم یعد وجودا بل خص الموجود بالتحقق بالذات فهو داخل فی المعدوم ولا شک ان مالا تحقق تبعی یستحیل علیه التحقق بالذات اصالة فهو ممتنع التحقق بالذات فلا یعد دخوله فی المنفی الممتنع کما لا یخفی نعم لو ثبت له تحقق بالذات قائما بنفسه من دون ان یتصف به شئ لا یمکن ادخاله فی المنفی وهذا هو الحق عندنا کما یظهر من تتبع بعض کلمات الصوفیة انتهی ولا یخفی علیک ان هذا کله غفلة عما رامه المحشی فانه فسر سابقا التحقق التبعی بان یکون بواسطة فی العروض فالظاهر انه اراده ههنا ولا بعد فی دخول مالا تحقق بواسطة فی العروض فی الممتنع اذ یستحیل تحققه حقیقة انما اضافه به مجازا کما مر تحقیقه لا یقال الکلام ههنا علی مذهب منکری الواسطة فلا یوجد مالا تحقق تبعی بهذا المعنی عندهم لانا نقول هم لا ینکرونه انما ینکرون جعله واسطة بین المنفی والثابت فهو داخل عندهم فی المنفی قوله فاندفع ما قیل الخ القائل الفاضل میرزا جان الشیرازی وغیره حاصل الایراد ان المرکبات الخیالیة کبحر من زیبق وجبل من ذهب وامثال ذلک منفیة مع انها لیست بممتنعة لامکان وجود اجزائها وعدم اقتضاء ذواتها العدم فکیف یصح حکم الشارح بالتساوی بین المنفی والممتنع علی انهم وحاصل الجواب ان الممتنع علی قسمین احدهما الممتنع العقلی وهو ما یستحیل العقل وجوده ویقتضی ذاته العدم کشریک الباری وثانیهما الممتنع العادی وهو ما یحیله العادة وان کان ممکنا بالنظر الی العقل کبحر من زیبق فانه لا یستحیل العقل وجوده فی نفس الامر لکن العادة تحیله فالمراد

ثم لما کان نقیض الثبوت النفی ونقیض الوجود العدم کان نقیض الثابت المنفی ونقیض الموجود المعدوم

من الممتنع فی قول الشارح المساوی للممتنع مایعم الممتنع العقلی وشمله فیدخل فیه الممتنع العقلی والعادی کلاهما ویصح تساویه مع المنفی واورد علیه بانه لوکان المراد اعم من الممتنع العقلی والعادی لزم ان یکون انشقاق القمر داخلا فی المنفی لاستحالته عادة فالاولی ان یقدر الکلام بان المراد بالممتنع مایشمل الممتنع العقلی ای الذاتی الذی یقتضی ذاته الامتناع والممتنع بالغیر ای الذی یکون فیه الامتناع لعارض وعلی هذا فحاصل الجواب ان المرکبات الخیالیة وان کانت اجزاءها ممکنة لکنها ممتنعة بحسب الترکیب بناء علی ان الترکیب لایتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط علی ماصرحوا به فالممتنع الذی حکم الشارح بمساواته مع المنفی مایکون الامتناع باعتبار نفسه او باعتبار الترکیب وفیه نظر من وجوه احدها ان الممتنع العقلی فی الاکثر یستعمل فی مقابلة العادی فحمله علی الممتنع الذاتی فی عبارة المحشی تکلف وثانیها انه لو اراد بالممتنع مایعم الذاتی والغیری لم یبق للتقابل بین المنفی المساوی للممتنع وبین الثابت او المعدومات من الامور الثابتة عندهم معنی حواله فی الممتنع بناء علی ان الترکیب لایتصور حال العدم وقد قطع النظر عن ذلک لامتناع بحر من تحقیق وجه لامتناع اجزاءه ممکنة وثالثها انه اذا اراد بالممتنع مایشمل الممتنع الذاتی والغیری یکون المراد به مایکون عدمه ضروریا ضرورة ذاتیة او غیریة اذ هو القدر المشترک بینهما وح یصیر المنفی اعم منه اذ المنفی مالا تحقق له اصلا وهو اعم من ان یکون عدم تحققه ضروریا اولا فقوله ثم لما کان الخ قد اورد الفاضل میرزا جان علی الشارح القائل بان المنفی نقیض الثابت والمعدوم نقیض الموجود بقوله ان الثابت والمنفی قسمان للمعلوم فالمنفی هو المعلوم الذی لیس له تحقق بوجه ما والثابت هو المعلوم الذی له تحقق فنقیض الثابت هو اللامعلوم الذی له تحقق وهذا المعنی اعم من المعلوم الذی لیس له تحقق ثم اجاب عنه بان المراد من کون الثابت نقیض المنفی کونه نقیضا له باعتبار القید المیز وبان حقیقة المنفی هو اللاثابت وذکر المعلوم فی تفسیره وتقسیمه الیه والی المنفی لتعیین المعروض وتوضیح ایراده انه لاتصور ان یکون المنفی نقیضا للثابت وکذا المعدوم نقیضا للموجود لان التناقض لابد فیه ان یکون احدهما سلبا للآخر

التناقض بین المصدرین یستلزم التناقض بین المشتقین

وههنا الایجاب معتبر فی مفاهیمهم اجمع فان المنفی عبارة عن المعلوم الذی لا تحقق له علی طریق الایجاب البعدی والثابت عن المعلوم الذی له تحقق فی نفسه بوجه ما علی طریق الایجاب التحصیلی والمعدوم عبارة عن المعلوم الذی لا کون له فی الاعیان علی طریق الایجاب العدولی والموجود عن المعلوم الذی له کون فی الاعیان علی طریق الایجاب التحصیلی فکیف تتصور ان یکون ههنا تناقض بل نقیض المنفی الا معلوم الذی لیس له تحقق بادخال حرف الرفع علی مفهوم المنفی ونقیض الثابت الا معلوم الذی له تحقق وکذا نقیض الموجود الا معلوم الذی له کون ونقیض المعدوم الا معلوم الذی لا کون له وحاصل جوابه الاول ان الحکم بکون الثابت نقیض المنفی وامثاله لیس باعتبار کل المفهوم بل باعتبار القید المیز فقط ومن المعلوم ان القید المیز فی مفهوم المنفی الذی لا تحقق له وفی مفهوم الثابت الذی له تحقق وههنا تناقضان وقس علیه وما لم یرض المحشی بالایراد ولا بالجواب اورد من عنده نفسه تحقیقا وتقییدا لثبات ما ذکره الشارح وحاصله ان بین الثبوت والنفی تناقضا اذا لرفع التحریری للثبوت هو اللاثبوت وهو عین النفی والرفع التحریری للنفی هو اللانفی وهو عین الثبوت وکذا الرفع التحریری للموجود هو اللاوجود وهو عین العدم ورفع العدم هو اللاعدم وهو عین الوجود فمن المعلوم ان التناقض بین المبدئین یستلزم التناقض بین مشتقیهما فیکون بین الثابت والمنفی والموجود والمعدوم تناقض فیکون نقیض الثابت نقیض المنفی وبالعکس نقیض الموجود المعدوم وبالعکس ولعلک تفطنت من هذا التحریر اندفاع ما یتوهم ان نقیض کل شئ رفعه علی ما صرحوا به فیکون نقیض الثبوت اللاثبوت لا النفی ونقیض الوجود اللاوجود لا العدم وکذا اندفاع ما یتوهم انه لو کان نقیض الثبوت النفی وله نقیض آخر وهو رفعه الصریحی یلزم ان یکون لشئ واحد نقیضان وهو خلاف ما صرحوا وقس علیه الوجود قوله یستلزم الخ وذلک لان المشتق یشتمل علی شیئین المبدء والهیاة الترکیبیة والثانی متحد نوعا فی جمیع المشتقات التی هی من نوع واحد فلا تفارق بینها الا بالمبدء فاذا فرض مشتقان مبدأهما متناقضان یکون بینهما ایضا تناقض واعترض علیه الفاضل الالہ آبادی بان هذا لا یظهر علی مذهب الجمهور وهو ان المشتق

والمعلوم لیس داخلا فی مفہوم ہذہ المشتقات حتی یکون نقیض الثابت اللامعلوم الذی لہ تحقق ونقیض المنفی اللامعلوم الذی لیس لہ تحقق وہکذا

مرکب من الذات والصفۃ والنسبۃ ولا علی مذہب السید الشریف وہو انہ مرکب من الصفۃ والنسبۃ اذ معنی الموجود الملہ وہو انہ وجود العدم المسلوب ونقیض الموجود سلب الوجود المسلوب لا السلب المنسوب وکذا الاستقیم علی مذہب المحشی وہو ان المشتق امر انتزاعی مباین للمبدأ منتزع بحسبہ اذ لا یستلزم ح کون مبدأ سلبا لمبدأ کون مشتقۃ سلبا لمشتقۃ فلا بد من بناء الکلام علی مذہب العلامۃ الدوانی من انہ لا فرق بین المبدأ والمشتق الا باخذ احدہما لا بشرط شئ والآخر بشرط لا شئ فکون مبدأ سلبا لمبدأ آخر لیستلزم کون مشتقۃ سلبا لمشتقۃ ولعلہ انما بنی الکلام علی مذہبہ مع کونہ خلاف مذہب الجمہور وخلاف الحق عند المحشی لان المقصود دفع اعتراض میرزا جان وہو ذاہب الی مذہب المحقق ودفعہ بحر العلوم بان التناقض بین المبادی قد یکون باعتبار الحمل الاشتقاقی وقد یکون باعتبار المواطاتی والمراد ہہنا ہو النحو الاول یعنی ان التناقض بین المبدأین اشتقاقا لا یستلزم التناقض بین المشتقین مواطاۃ لان نقیض المشتق من المبدأ الثبوتی رفعہ ورفع المشتق انما یکون بارتفاع قیام مبدئہ فمتی ارتفع مشتق الثبوتی عن شئ ارتفع مبدأہ ومتی ارتفع مبدأہ صدق مشتق ذلک الرفع وبعبارۃ اخری اذا اشتق من الثبوتی مشتق کان معناہ ذات قام بہ المبدأ الثبوتی والمشتق من السلبی معناہ ذات سلب عنہ ذلک الثبوتی ولا شک فی التناقض بینہما فمعنی الثابت ذات لہ ثبوت ومعنی المنفی ذات سلب عنہ الثبوت ومعنی الموجود ذات لہ الوجود ومعنی المعدوم ذات سلب عنہ الوجود فتم الکلام علی مذہب الجمہور **قولہ والمعلوم الخ** شروع فی تزییف ما ذکرہ میرزا جان من ان نقیض الثابت اللامعلوم الذی لہ تحقق ونقیض المنفی اللامعلوم الذی لیس لہ تحقق ونقیض الموجود اللامعلوم الذی لیس لہ تحقق ونقیض المعدوم اللامعلوم الذی لیس لہ کون وانما کان ذلک مبنیا علی احد امرین اما کون مفہوم المعلوم معتبرا فی مفہوم ہذہ المشتقات ای المنفی والثابت والموجود والمعدوم واما کون المعلوم منقسما الیہا والمقسم لا بد ان یعتبر فی الاقسام

لان الامر الخاص ليس معتبرا في مفهوم المشتق

ارادة المحشي ان يبطل كليهما فاشار الى ابطال الاول بقوله ليس داخلا الخ والثاني بقوله وقسمة المعلوم الخ
فان قلت الظاهر من كلام مير زاجان انه بنى كلامه على البنى الثاني فكان الاولى للمحشي ان يزيفه اولا و
يذكر التزييف للاول على سبيل دفع الدخل لان يزيف الاول اصالة ويذكر الثاني على سبيل دفع الدخل
كما فعله قلت انما قدم تزييف الاول ليكون سد الباب حتى لا يميل المورد اليه بعد ما زيف مبناه قوله لان الامر
الخاص الخ تعليل لعدم دخول مفهوم المعلوم في مفاهيم هذه المشتقات وتحقيقه انه لاشك ان المعلوم امر خاص
والامر الخاص ليس داخلا في مفاهيم المشتقات فلا يكون المعلوم داخلا في مفاهيم هذه المشتقات لا يقال المعلوم
ليس امرا خاصا بل هو من الامور العامة لانا نقول هو من الكليات المتكرر النوع فهو عام من وجه خاص من وجه
فيصح ادخاله في الامر الخاص وقد يورد على المحشي بان المقصود ههنا بيان النسبة بين المنفي والمعدوم واثابت
والموجود بالمعاني الاصطلاحية كما يدل عليه كلام الشارح ولاشك ان المعلوم داخل في هذه الاقسام كما
يظهر بالتقسيم وعدم دخول المعلوم في مفهومات المشتقات لا يضر اذ ليس المقصود ههنا بيان النسبة في مجرد مفهومات
المشتقات ويجاب عنه بان الظاهر ان التقسيم المذكور كتقسيم الماشي الى الانسان والفرس فلا يدل على
اعتبار مفهوم المقسم في مفاهيم الاقسام وقد يورد ايضا بان المعلوم وان لم يكن داخلا في المشتقات لكن
لاشبهة في صدقه عليها ولو صدقا عرضيا وهو يستلزم ان لا يكون بين الموجود والمعدوم تناقض لان
المتناقضين لا يرتفعان مع ان الموجود والمعدوم قد يرتفعان بان لا يكون شيء داخلا تحت المعلوم
فلا يكون موجودا ولا معدوما والجواب عنه ان المعلوم لما لم يدخل في مفهوم الموجود والمعدوم فهما بالنظر
الى ذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا يقدح فيه امكان ارتفاعهما بالنظر الى ارتفاع مفهوم لازم لهما وهو
المعلوم وبوجه آخر ان ارتفاع المعلوم عن شيء من الاشياء محال فما من شيء الا وهو معلوم بمعنى ما من شانه
ان يعلم فيجوز ان لا يستلزم ذلك محالا آخر وهو ارتفاع النقيضين وللمضائقة فيه الا تنمى الى عدم الواجب
فانه مستحيل بالذات مع انه يجوز بالنظر الى عدم العقل الاول ثم لما كان ظاهر كلام المحشي لان الامر الخاص الخ

يتوهم منه دخول الذات في مفاهيم المشتقات بناء على اعتبار مفهوم المخالفة في العبارات اضرب عنه في النهاية
وقال بل لا مر العام ايضا لا يعتد في مفهومه انتهى وتفصيله انه قد ذهب الجمهور الى
ان المشتق مركب من الذات والصفة والنسبة فهو يدل بجوهره على الصفة وبهيأته على الذات المبهمة الصادق
الصادق على الذوات وعلى النسبة فاعترض عليه الشارح العلامة في حواشي شرح المطالع بانه لو كانت الذات
المبهمة داخلة في المشتق يلزم دخول العرض العام في الفصل اذ من المشتقات الناطق مثلا ويكون معناه على
هذا التقدير شئ له النطق والشئ عرض عام لما صدق عليه فلزم دخول العرض العام في الفصل وهو محال
لكونه مستلزما بالجزئية العرض العام للنوع بناء على انه جزء للفصل والفصل جزء للنوع وجزء الجزء جزء ولو كان
ما صدق عليه داخلا لزم انقلاب جهة الامكان بالوجوب فان الضاحك مثلا ثبوته للانسان ممكن
ليس بضروري وعلى هذا التقدير يكون معناه انسان له الضحك وثبوت الشئ لنفسه ضروري واجاب
عنه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد بانا نختار الشق الاول ولا محذور لان الفصل لا يكون مشتقا
بل معنى بسيطا يعبر عنه به فلا يلزم من دخول العرض العام في مفهوم الفصل دخوله في حقيقة الفصل وكذا
لا يلزم محذور على الشق الثاني اذ الضاحك ليس معناه على ذلك التقدير مجرد الانسان حتى يلزم انقلاب
الامكان الى الوجوب بل الانسان المقيد بالضحك وثبوته ممكن ليس بضروري ثم وجه المحقق عدم دخول
الذات في المشتق بانه لو كانت الذات العامة او الخاصة داخلة في المشتق لكان معنى قولك الثوب الابيض الشئ
الابيض او الثوب الثوب الابيض وبطلانه ظاهر واورد عليه الصدر العاصر له في حواشي شرح التجريد الجديد بان الشئ او الثوب
اذا كان مختلفا في مفهوم الابيض وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه ما ذكر بل معناه الثوب شئ له البياض او الثوب
البياض ولا محذور وفيه واجاب عنه المحقق في جديده بانه لا بد من الرابط بين الموصوف والبياض على ما صرح به جمهور
وغيره وهو لفظ الذي فيجب ان يقال الثوب الشئ الذي له البياض فهو في قوة الثوب الثوب الابيض
فان قلت الموصوف انما يدخل اذا لم يكن الموصوف مذكورا واما اذا ذكر قبل الصفة وقيل الثوب الابيض
فلا يدخل في مفهوم الصفة حتى يلزم التكرار قلت فحيث لم يكن الذات داخلة في مفهوم المشتق وصدقها
اذ الموضوع له الا تقييد بالتوصيف وعدمه فالحق ان الذات ليست بداخلة في مفاد [illegible]

اكتفى بالاجمال المبين الذي
[illegible]

وقسمنا المعلوم اليها لا يقتضي ذلك قوله تقسيمين الخ

وضعا لا عاما ولا خاصا ثم افترق الذين اختاروا هذا التحقيق فمنهم من قال انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات ونسبوه الى الشارح العلامة وفيه مخالفة ظاهرة اذ لا يعقل دخول النسبة مع خروج الذات ومنهم من اختار انه لا فرق بين المبدأ والمشتق فانه ان اخذ بلا شرط شيء فهو مشتق وان اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ وهو مختار المحقق كما حققته في حواشي شرح التجريد واختار السيد المحشي انه معنى بسيط حيث قال في حواشي شرح التهذيب الحق ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف والوصف والنسبة كل منها ليس عينه ولا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه وهو يصدق على الموصوف وربما يصدق على الوصف والنسبة انتهى وتوضيحه ان الانتزاعي على نوعين واقعي واختراعي فالانتزاعي الذي يكون مطابقا لما في الواقع وموجودا بسبب المنشأ يسمى بالواقعي والانتزاع الذي يكون غير مطابق للواقع منتزعا من غير المنشأ يسمى بالاختراعي كانياب الاغوال الغير الموجودة في حاق الواقع تنتزع في الظلمة بسبب طريان الفزع والمشتق عبارة عن امر بسيط غير مركب من الذات والصفة والنسبة منتزع عن الموصوف بسبب كونه موصوفا بالمبدأ او قيام المبدأ به فهو من الانتزاعيات الواقعية وهو قد يصدق على الموصوف كاكثر المشتقات وقد يصدق على الصفة والنسبة ايضا كالكليات المتكررة بالنوع كالموجود مثلا فانه يصدق على الوجود وعلى نسبة الوجود الى الموجود ايضا ومنهم من اختار انه امر مجمل مركب من الذات والصفة والنسبة بالخلط والاتحادي بينها بفيصلة العقل الى هذه الاشياء الثلثة وهذا القول احق الاقوال السابقة بالقبول كما لا يخفى على ذوي العقول هذا خلاصة الكلام في هذا المقام والتفصيل موضع آخر **قوله** وقسمة المعلوم الخ الظاهر انه ابطال للمبنى الثاني فكانه قال ما ذكرت من ان تقسيم المنفي الا المعلوم الذي لا تحقق له ان كان مبنيا على دخول المعلوم في مفهوم المنفي وغيره فهو باطل لان الامر الخاص لا يكون داخلا في مفهوم المشتقات وان كان مبنيا على ان المعلوم منقسم للمنفي والموجود الثابت والمعدوم والمنقسم لابد

ای تقسیمین ثنائیین **قوله** لکن الاقسام عندهم الخ هذا بالنظر الی التقسیم الاول واما بالنظر الی التقسیم الثانی فالاقسام الثلثة عندهم الموجود والمعدوم المنفی والمعدوم الثابت

ان یعتبر فی الاقسام بناء علی ان التقسیم عبارة عن ضم قید مشخالفته الی امر مشترک فذلک الامر یکون مشترکا بینهما موجودا فیهما فهو باطل ایضا لان قسمة شئ الی شئ لا یقتضی ذلک وذلک لان التقسیم علی نوعین تقسیم الذاتی کتقسیم الحیوان الی انواعه وغیرها وتقسیم العرضی الی معروضاته کتقسیم الماشی الی الانسان والفرس وغیرهما والمقسم وان کان معتبرا فی کل من الاقسام فی کل من النوعین لکن اعتبار المقسم فی مفهومات اقسامه انما هو فی النوع الاول دون النوع الثانی والا لزم ان یدخل العرض العام فی مفاهیم الانواع وهو باطل مما نحن فیه من النحو الثانی لان المعلوم عرض خارج عن الاقسام مکونه من المفهومات العامة والکلیات المشترکة النوع العارضة لما تحتها فلا یجب فیه دخول المعلوم واعتباره فی مفاهیم اقسامه والفرق ان المقصود فی تقسیم العرضی الی معروضاته انما یکون الانواع ولاحظة المقسم انما هو للالتفات الیها والادراک الذاتی فافترقا فان قلت التقسیم ضم قید الی مشترک فلم یعتبر فی الاقسام لم یحصل التقسیم قلت یکفی لذلک ذلک فی العنوان ولا یجب فی المعنون ویحتمل ان یکون هذا الکلام وعما لدخل مقدروارد علی ما سبق وتقریره ما ظاهر مما سبق **قوله** ثنائیین ای کل من التقسیمین اشتمل علی قسمین فالاول علی المنفی والثابت والثانی علی الموجود والمعدوم وانما زاده لملائمتهم من اشتمال الثابت علی الموجود والمعدوم واشتمال المعدوم علی الممکن والممتنع تثلیث اقسام کل من التقسیمین **قوله** هذا بالنظر الی التقسیم الاول لما کان المصنف ذکر علی رایهم تقسیمین ثنائیین وامکن ان یتوهم منه ان الاقسام عندهم اربعة المنفی والثابت والمعدوم والموجود نبه الشارح بان الاقسام عندهم فی الحقیقة ثلثة المنفی والثابت الموجود والثابت الذی هو المعدوم الممکن والباقی متداخلة واحد یتداخل فی الثابت والمعدوم فی المنفی والثابت واعتذر عن عدم تقسیم الثابت الی الموجود

وکانه لم یقسم المعدوم الی الثابت والمنفی لئلا یتوهم من اطلاق الثابت علی الموجود کون تقسیم المعدوم قسما منه لکنه مندفع بان قسم المعدوم هو الثابت الذی لا یکون له اعنی المعدوم الممکن وذلک لا یطلق علی الموجود **قوله** فظهر الخ

والمعدوم کما هو المشهور فی مابینهم بانه لو فعل کذلک لتوهم من اطلاق المعدوم علی المنفی کون تقسیم الثابت ای المنفی قسما منه وان کان یندفع ذلک بان المعدوم الذی هو قسم الثابت هو الذی له ثبوت والمنفی لما لیس علیه المعدوم مطلقا فالقسم مغایر للمقسم ولما کان ظاهر کلام الشارح یحکم بانه جار علی کل من التقسیمین مع انه لیس کذلک نبه المحشی بان ما ذکره الشارح انما هو علی التقسیم الاول واما علی الثانی فالاقسام الثلثة المعدوم المنفی والمعدوم الثابت والموجود والباقی وهو الثابت الموجود والمعدوم الممکن والمنفی منتفیة فیها **قوله** وکانه لم یقسم الخ قال جدی واستاذ استاذی نور الله مرقده هذا الکلام من المحشی فی التقسیم الثانی علی نهج کلام الشارح فی التقسیم الاول فکان الشارح بین اقسام التقسیم الاول بقوله هی المنتفی والثابت الموجود الخ واعتذر لعدم تقسیم الثابت الذی هو قسمان من التقسیم الاول الی الموجود والمعدوم بقوله وکانه لم یقسم الخ ثم دفع العذر بقوله لکنه مندفع الخ کذلک المحشی بین اقسام التقسیم الثانی بقوله فالاقسام الثلثة واعتذر لعدم تقسیم المعدوم الذی هو قسم اول من التقسیم الثانی الی الثابت والمنفی بقوله وکانه لم یقسم الخ ثم دفع العذر بقوله لکنه مندفع فالمحصل ان المحشی بین ما ترکه الشارح علی نهج بیانه **قوله** لئلا یتوهم الخ یعنی لو قسم المعدوم الی الثابت والمنفی ومن المعلوم ان الثابت یطلق علی الموجود ایضا لکون اعم للموجود والمعدوم لتوهم منه ان جعل قسیم المعدوم ای الثابت قسما منه وهو باطل ضرورة ان القسم یلزم ان یصدق علیه المقسم ویجتمع معه والتقسیم لا یصدق علیه القسم ولا یمکن ان یجتمع معه والا لم یبق قسیما **قوله** لکنه الخ ای هذا التوهم الناشی من تقسیم المعدوم الی الثابت والمنفی یندفع ان الثابت علی قسمین احدهما ما لا کون له فی الاعیان وهو المعدوم الممکن فانه لا کون له ولا اصار موجودا وله ثبوت ما وثانیهما ما له کون فی الاعیان وهو الموجود فالذی هو قسیم المعدوم

ای مولانا محمد حسن المدرس

ایضاً ان الکائن فی الاعیان علی هذا المذهب اعم من الموجود واخص من الثابت لتناوله للحال وعدم تناوله للمعدوم الممکن **قوله** وعلی الثانی الخ وذلک لان المتحقق فتناولهما

هو الثابت بالمعنی الثانی اذ المعدوم عبارة عما لا کون له فیقابله ما له کون فیه والذی هو قسم من المعدوم هو الثابت بالمعنی الاول ای الذی له ثبوت دون کون فالتقسیم امر آخر والقسم معنی آخر فلا یلزم جعل قسیم الشیء قسما منه والحاصل ان التوهم المذکور مندفع من اصله لاثبات له لکن لما کان التقسیم المذکور محلا للتوهمه اعرض عنه سعد الدقائق والبقاء للشرائع **قوله** علی هذا المذهب ای المذهب الرابع من ان المعدوم ثابت والحال حق **قوله** لتناوله للحال دلیل لکونه اعم من الموجود لان الموجود علی هذا المذهب ما له کون علی الاستقلال والکائن فی الاعیان یشمل الموجود والحال کلیهما **قوله** وعدم تناوله دلیل لکونه اخص من الثابت فان الکائن فی الاعیان ما له کون فلا یشمل المعدوم الممکن والثابت یشمله **قوله** وذلک ای تناول الثابت للموجود والحال علی هذا المذهب **قوله** متناول لهما یعنی ان المتحقق الذی اعتبره اصحاب هذا المذهب فی التقسیم شامل للموجود والحال وهو مراد الثابت فیکون هو ایضا شاملا لهما

خاتمة الطبع

الحمد لولیه والصلوة علی نبیه وصفیه **وبعد** فهذه حاشیة علی الحواشی الزاهیة علی شرح المواقف مساة **بالمعارف بما فی حواشی شرح المواقف** صنفها من هو المؤید بالتائیدات الازلیة والمقوی بالسعادات السرمدیة المتفضل المعظم والمتوحد المفخم مولانا الاستاذ الحافظ الحاج ابو الحسنات **محمد عبد الحی** قدس سره سبحانه السنی الا ان تراکم موانع الاشتغال عقبت بانیها تعقیبا دان للدهر فی فصل حیاته تعجیلا او تقریبا حتی جم علیه المرض النکیر وتوفی یام الحکیم القدیر ولکنها لما کانت قلیلها تزوی علیل السائقین الی مساق التحقیقات وتشفی علیل السالکین الی مسالک التدقیقات فانطبعت بامر المولی **محمد خادم حسین** حسین عن البلیات فی الثمانین فی مطبع چشمهٔ فیض الذی اهتم به **نادر حسینخان** الکنوی حفظ عن شر العبی والغوی وکان ذلک فی ذیقعده من سنة اربع بعد المائتة والف من الهجرة النبویة علی صاحبها افضل الصلوة والتحیة وانا الراجی عفو ربه القیوم **محمد یوسف** ابن الاخ لمولانا المرحوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قولہ فان قیل الحمد قول خاص

الحمد للہ ذی الکرم والجلال + والصلوۃ علی نبینا بدیع الکمال + وعلی آلہ وصحبہ ومن تبعہ الی یوم المآل +
وبعد فیقول الراجی عفو ربہ القوی ابو الحسنات **محمد عبد الحی** اللکنوی الانصاری + ابن المرحوم بدیع
المنقول والمعقول + مجمع الفروع والاصول + مرجع الاعلام فی عصرہ + ملجأ الانام فی دہرہ + امام المحققین +
زبدۃ المدققین + مولانا الحاج الحافظ **محمد عبد الحلیم** ادخلہ اللہ تعالی درجات النعیم + وخصہ بالفوز
العظیم + ہذہ تعلیقات علی الحواشی المنسوبۃ الی جدجدی مولانا محمد کمال الدین اللکنوی المتعلقۃ بالحواشی الزاہدیۃ
علی حواشی التہذیب الجلالیۃ انحلت منہا مغلقاتہا + وانکشفت بہا معضلاتہا + کتبتہا بغایۃ الاستعجال +
متوکلا علی فضل المتعال + وسمیتہا **دفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال** علی الحواشی
الزاہدیۃ المتعلقۃ بحاشیۃ التہذیب للجلال + لما رأیت عجز الطلبۃ عن تحصیلہا + وتحیرہم فی میدان حلہا +
قال السید الزاہد فان قیل الحمد قول خاص الخ أراد علی تعریف الحمد بالوصف بالجمیل أوردہ مولانا یوسف
کوسج فی تعلیقاتہ وحاصلہ ان الحمد وصف بالجمیل والوصف بالجمیل قول خاص فالحمد قول خاص وصدق المبدأ
علی المبدأ یستلزم صدق مشتقۃ علی مشتقۃ فیلزم صدق المقول علی المحمود وہو کما تری فان المحمود ہو اللہ والمقول

هو الالفاظ وبالجملة يلزم من تعريف الحمد المذكور المحال والمستلزم للمحال محال وأجيب عن هذا الايراد بوجوه منها
ما اورده الفاضل السيد السند من ان معنى قولنا الحمد قول خاص الحمد قول بالجميل فمشتقة المقول عليه الجميل وهو
يصدق على المحمود به وليس مشتقة المقول المطلق ليلزم من حمله على المحمود المحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم
ولا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس بشيء لوجهين احدهما ما **اقول** ان القول بالجميل قول خاص
ايضا فيحمل على الحمد لان محمول المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء والايراد انما هو باعتبار حمل القول الخاص
على الحمد لا بالنسبة الى حمل القول بالجميل على الحمد فما ذكره في الجواب لا يغني ولا يسمن وثانيهما ما ذكره فقام
العلماء ابو جد جدي نور الله مرقده من انه لو حرر الاشكال بان صدق الخاص اعني القول بالجميل يستلزم
صدق المطلق اعني القول المطلق فالاشكال لعود بلا مرية انتهى وبناه على ان صدق المقيد على
شيء يستلزم صدق المطلق عليه ويرد عليه ان قولنا فلان معدوم النظير صادق وفلان معدوم ليس
بصادق فاين الاستلزام والجواب عنه ان العدم على نوعين عدم في نفسه وعدم الطي والمعنى الاعم
منهما هو العدم من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه في نفسه او في غيره فقولنا معدوم وان لم يصدق
بمعنى عدمه في نفسه لكنه صادق بالمعنى المطلق البتة فالاستلزام باق على حاله ولهذه الشبهة اجوبة
مذكورة في المطولات ومنها ما اورده الفاضل الكوهاني من ان مرادهم من قولهم صدق المبدأ
على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ان تصادق المبدأين لا يستلزم تصادق
كل من المشتقين على شيء على نهج صدق المشتق الآخر والمحمود يصدق على الشيء باعتبار انه يقال له
الحمد فكذلك يصدق عليه المقول فمعنى قولنا المحمود مقول الشيء الذي يقال له الحمد بان يظهر صفاته
يقال له القول الذي هو عين الحمد الدال على اظهار الصفات ومنها ما اورده علم جد جدي احسن المحققين
نور الله قبره اخذا من كلام المحشي المحقق الذي سيأتي توضيحه من ان الحمد يطلق على معنيين التكلم
بالجملة الثنائية ونفس الجملة الثنائية وكذا القول يطلق على معنيين التكلم الالفاظ فان اريد بالحمد
والقول المعنيان الاولان فلا استحالة في صدق المقول الذي هو اذن عبارة عما يقع عليه التكلم على
المحمود الذي هو اذن عبارة عما تعلق به الجملة الثنائية فان مصداقهما واحد وهو الالفاظ وكذا ان

اريد منهما المعنيان الاخيران اذا المقول ح يكون عبارة عما يتعلق به الالفاظ والمحمود عما يتعلق به الجملة الثنائية
ولا شك ان يتعلق الالفاظ والجملة الثنائية ايضا واحد وهو ذات الباري تعالى مثلا فيصح حمل احدهما على
الآخر والمحمود بهذا المعنى يسمى محمودا عرفيا لان اهل العرف لا يستعمل المحمود الا في هذا المعنى كما ان المقول
بالمعنى الاول وهو ما يتعلق به التكلم اي الالفاظ يسمى مقولا عرفيا لان اهل العرف لا يستعمل المقول الا
فيه الا ان بين الاستعمالين فرقا اذ الاستعمال الاخير يوافق وضع اللغة دون الاستعمال الاول وان
اريد بالحمد المعنى الاول فبالمقول للمعنى الثاني لا يصح حمل المقول على الحمد لان التكلم بالجملة الثنائية ليس عين
الالفاظ حتى يلزم منه حمل المقول الذي يكون عبارة ح عما يتعلق به الالفاظ على المحمود الذي يكون ح
عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية بناء على المقدمة المذكورة من ان صدق المبدأ على المبدأ
يستلزم صدق المشتق على المشتق وكذا ان اريد بالحمد المعنى الثاني وبالمقول المعنى الاول لان التكلم ليس
الجملة الثنائية ليحمل عليها ويلزم منه حمل مشتقة على مشتقة وجملة المرام انه لا تلزم ههنا شناعة اصلا اذ على
التقديرين الاولين يصح الحمل في المشتقين ايضا كما يصح في المبدأين وعلى التقديرين الآخرين لا يصح
الحمل في المشتقين كما لا يصح في المبدأين فالايراد انما نشأ من خلط المبحث **وورد** بحر العلوم ابو جدة جد
رحمه الله تعالى هذا الجواب بثلثة وجوه حيث قال لا يذهب عليك ان الحمد بمعنى الجملة الثنائية ليس
معنى مصدريا حتى يصح الاشتقاق منه كيف وهل هذا الا قول بالاشتقاق من الجامد ثم الفرق بين
الاشتقاقين مما يجبه الطبع السليم ثم ان تجويز كون ما تعلق به الحمد تعلق به القول باطل بأي معنى اخذ فان ما تعلق
به الحمد هو بعينه ما تعلق به التلفظ الخاص الذي هو الوصف بالجميل وليس هو الالفاظ فانها وان تعلق بها
التلفظ مطلقا لكن لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذي هو القول بالجميل بل انما تعلق بمن هو موصوف
بالجميل انتهى **وأجاب** عنه جدي جدي واستاذي استاذي روح بان المجيب المحقق لم يقل ان المحمود مشتق
من الحمد بمعنى الجملة الثنائية بالاشتقاق المعتبر وانما قال بان المحمود مشتق في العرف من الحمد بمعنى
الجملة الثنائية ويستعمل في ما تعلق به روح الفرق بين اشتقاق المحمود والمقول ظاهر اذ المقول العرفي
مشتق عن القول بالمعنى الاول والمحمود العرفي عن الحمد بالمعنى الثاني ثم المتبادر من الوصف بالجميل

القول به ولاشك ان ما تعلق به القول بالجميل ليس هي الالفاظ الثنائية فالقول بعدم تعلق الملفوظ الخ
بالالفاظ الدالة على الثناء مما لاوجه له ومنها ما ذكره السيد الزاهد في هذه الحاشية بقوله قلت صدق
مبدأ على مبدأ لايستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر كما ان صدق المشتق على ما يصدق
عليه مشتق آخر لايستلزم صدق المبدأ على المبدأ وانما يلزم ذلك لو كان بين المبدأين تزادف
واتحاد في المفهوم ومن المعلوم ههنا منتف وقال في حاشية الحاصل ان اريد بقوله الحمد
فعل خاص الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة
الثانية ممنوعة لكن يجري الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الاول بعيد كل البعد ولا يخفى
على المتفطن سخافة هذا الجواب اما اولا فلانه قد صرح هذا المجيب في حواشي شرح المواقف وغيره
ان صدق المبدأ على المبدأ هو هو لا يمكن الا على تقدير كونه ذاتيا حيث قال ان الوجود وسائر
المعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص وكل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع فيلزم على
هذا اتحاد القول والحمد بحسب الذات فيلزم اتحاد المشتقين ومن ههنا ظهر ضعف ما في حواشي شرح
الهياكل لهذا المجيب المحقق من ان صدق المبدأ على المبدأ بالصدق العرضي لايستلزم صدق المشتق
على ما يصدق عليه المشتق بالآخر وبالصدق الذاتي يستلزمه وقد ذهل عنه بعض الاعزة حيث قال في
اول حاشيته على حاشية تهذيب المنطق الحمد قول خاص فيلزم ان يكون المقول محمودا لكونهما منعوتين بهما
لان القول يصدق على الحمد صدقا عرضيا فلا يلزم صدق المقول على ما يصدق عليه المحمود انتهى
وجه الضعف ان حمل القول على الحمد ليس صدقا عرضيا كما زعمه بل هو صدق ذاتي لان الحمد
من حصص القول فاذا قام او تعلق المبدأ الاخص كالقول الخاص وجب قيام الاعم او تعلقه ضرورة
امتناع انفكاك الذات عما هو ذاتي له واجاب عنه الفاضل السندي بان القول بان ليس
للمصدر افراد سوى الحصص مخصوص بالوجود كيف وما استدل عليه لا ينطبق الا عليه على ما يظهر لمن
راجع في حواشي شرح المواقف فان قيل فما توجيه قوله سائر المعاني المصدرية قلنا اراد بسائر المعاني
المصدرية المنتزعة للوجود انتهى وهذا الجواب ليس بشيء كما لا يخفى من عدم الاطلاع على حواشي

شرح المواقف فان فيها شاهد عدل على ان هذا الحكم ليس بمخصوص بالوجود ولا بما يراد فيه بل يعمها ويعم جميع المعاني المصدرية والدليل المذكور فيها ايضا يدل على التعميم **واجاب عنه** بحر العلوم رح بان تعلق الاخص والكل بشئ لا يستلزم تعلق الاعم او الجزء به كيف والعموم الجزئية لا يوجبان الا امتناع انفكاك الاعم والجزء عن الاخص والكل في الوجود لاتحاد الاعم والجزء مع الاخص والكل في جميع الاحكام فيجوز ان يكون التعلق بشئ ناشيا عن خصوصية الكل او الاخص فلا يلزم في ما الاخصوصية فيه ما لحمد اي القول بالجميل تعلق بمن قام بالجميل ووقع عليه ولم يتعلق به القول المطلق ولم يقع عليه فلا يلزم التصادق بين المشتقات فقد وضح عدم استلزام تصادق المبادي تصادق المشتقات مطلقا وان استلزم في بعض المواد كما في الفاعلين **ولا يخفى عليك** ما في هذا الجواب فان امتناع وجود الكل الخاص بدون الجزء الاعم كما يمنع قيام الاولين بدون الآخرين كذلك يمنع وقوعهما على شئ بدون الآخرين ايضا فان الوقوع ايضا نحو من وجوه كالقيام فلو وقع الكل والخاص على شئ بدون الجزء والعام يلزم وجود الاولين بدون الثانيين وهو باطل باعتراف المجيب ايضا وبالجملة فالايراد الآن كما كان فانما كان الحمد من خصص القول المطلق لا بدان يقوم به وتعلق به بل يكون بينهما اتحاد بالذات فيجب حمل المقول على المحمود **ومن ههنا** يستنبط للشبهة تقريران آخران **الاول** ان القول جزء للحمد وذاتي له فاذا وقع عليه الحمد يقع عليه القول ضرورة استلزام وقوع الكل على شئ وقوع الجزء عليه والا يلزم الانفكاك **وثانيهما** ان في المشتق امرين مفهوم الصيغة ومفهوم المبدأ والاول لا يمنع الحمل وهو ظاهر وقد فرض التصادق بين المبدئين فلم يكن المانع من قبلها ايضا فيلزم حمل المقول على المحمود بالضرورة **واما ثانيا** فلانه قد صرح المجيب المحقق بنفسه في حواشي شرح المواقف ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدء الاشتقاق لا يستلزم حمل مشتقة عليه فالمراد بعروض الشئ للشئ حمله عليه سواء كان بالاشتقاق او بالمواطاة كالوجود فانه لما عرض له الوجود وجب حمل مشتقة عليه بان يقال الوجود موجود فعروض القول للحمد مستلزم لعروضه للمشتق من الحمد اعني المحمود وعروض مبدأ الاشتقاق له يستلزم حمل المشتق عليه فيلزم من حمل القول على الحمد وعروضه له حمل المقول على المحمود ويعود الاشكال **والجواب عنه** بان

هذا الذی صرح به السید الزاهدی حواشی شرح المواقف دعوی مجردة عن شاهد فان المبدئیة عارضة للمبدأ
ولیست عارضة للمشتق کما صدر عن بعض العلوم **هذا فرع** فان البحث جدلی مبنی علی رای المجیب فلا یضر عدم
المقدمة المذکورة **وکذا** الجواب بان تعمیم العروض عن حمل المواطاة فی تلک المقدمة المذکورة لیس عن
مطلقه بل عن حمل المواطاة الذی فیه الموضوع فرد للمحمول وههنا لیس کذلک کما صدر عن الفاضل المستدل
وذلک لما عرفت ان الحمد من حصص القول فالموضوع ههنا ایضا فرد للمحمول **وقد یجاب عنه**
بوجهین آخرین **احدهما** ان معنی قوله عروض شئ لشئ یستلزم عروضه للمشتق منه ان عروض شئ
لشئ یستلزم عروضه لمفهوم ما اشتق منه المصدر فغایته ما یلزم ههنا صدق المقول علی مفهوم المحمود
ولا بعد فی التزامه والکلام فی صدق المقول علی ما یصدق علیه المحمود **وثانیهما** انا سلمنا ان عروض
شئ لشئ یستلزم عروضه للمشتق منه مواطاة کان او اشتقاقا فنقول ان العروض علی نمط واحد فان کان
عروضه للمبدأ مواطاة کان للمشتق ایضا کذلک فغایته ما لزم عروض القول للمشتق الحمدی المحمود مواطاة
کما کان عروضه لمبدئه وعروض المبدأ مواطاة لا یستلزم حمل المشتق علیه **واما ثالثا** فلان الابد
لصدق المشتق علی المشتق تعلق للمبدأ به فلما اتحد القول الحمد مصداقا فتعلق احدهما بشئ عین تعلق
الآخر به فیعود الاشکال وذلک لان المشتق لیس الا المبدأ ومفهوم الصیغة ومعلوم ان الثانی مما لا دخل
له فی الحمل عدمه وصدق المبدأ علی المبدأ ههنا موجود **واما رابعا** فلما ذکره المحشی المحقق بقوله اعلم ان
القول قد یطلق علی معنیین الخ وستعرف تحقیقه عن قریب **ومنها** انه انما یقال ابن سینا
محمود بمعنی انه محمود فیه ای یقال فیه القول الخاص فهو المقول فیه لا بمعنی انه محمود به حتی یکون مقولا
ایضا والقول الخاص یقال له المقول به فهو المحمود به **ومنها** ان منشأ الایراد بجمیع تقریراته هو کون
اسم المفعول ای المحمود والمقول مشتقا من المصدر المعلوم باعتبار التعلق کما هو المشهور ولو اعتبر
اشتقاقه من المصدر المجهول باعتبار قیام المصدر به فالاشکال غیر وارد اذ المصدر المجهول للقول لا یصدق
علی المجهول من الحمد **ولا یخفی** ان هذا مسلک آخر خارج عما نحن فیه ولیس جوابا عن الایراد الوارد علی
ما هو المشهور من اشتقاقها من المصدر المعلوم فافهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام **ولقد فصلنا**

اعلم ان القول قد يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري وهو ما يراد بالتلفظ والتكلم والثاني بمعنى المقول وهو نفس المفرد والجملة

المرام حسما لم يفصله الاعلام وذلك من فضل الله ديونيه من الهشيار وهو ذو الاكرام **ولنتوجه الى حل** كلام المحشي المحقق **قوله** اعلم ان القول آه تمهيد للايراد على جواب السيد الزاهد بحيث يظهر منه جواب آخر لاصل الايراد وهو ما ذكرنا سابقا **قوله** قد يطلق لفظ قد ههنا للتحقيق وهو وان كان يستعمل للتقليل عند دخوله على المضارع لكن قد يستعمل للتحقيق ايضا **قوله** الاول المعنى المصدري انما قدمه وذكر التقدمه طبعا لان المعاني المصدرية تكون اضافات فالتكلم اضافة بين المتكلم وما يتكلم به والاضافة لكونها انتزاعية محتاجة الى طرفيها فالتقدم انما هو لطرفيها لانا نقول هذا في الوجود فان الاضافة لا توجد الا بين شيئين فهما يتقدمان عليها رتبة لكن المحشي المحقق ههنا نظر الى الاشتقاق وظاهر ان المعاني المصدرية متقدمة بهذا الاعتبار فان المقول لا يشتق الا من القول فلا بد من تقدمه عليه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال الفاضل البهاري في حواشيه على الحواشي الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية من ان حصول الصورة مقدم تحققا ورتبة على الصورة الحاصلة في النفس **قوله** وهو يرادف التلفظ يرد عليه انه لو كان القول مرادفا للتلفظ لصح اطلاق التلفظ على الله تعالى بان يقال تلفظ الله او يقال لكلامه لفظ الله كما يصح ان يقال قال الله وقول الله مع انه صرح الاشاعرة وجماعة انا انما يطلق على التلفظ وعلى كلامه اللفظ رعاية لمعناه اللغوي فان اللفظ في اللغة الرمي ومنه لفظت النواة اي رميتها بنسبته اليه تعالى سوء ادب فلا يلزم اتحاد المترادفين في جميع الاحكام الا ترى انه يقال صلى الله على النبي ولا يقال دعا عليه مع كونهما مترادفين **قوله** والثاني بمعنى المقول اي على طريق استعمال المصدر في المفعول كالضرب بمعنى المضروب القتل بمعنى المقتول **قوله** وهو نفس المفرد او الجملة التردد ههنا على سبيل منع الخلو والمراد بالمفرد ما يقابل الجملة فانه يستعمل في معان شتى فقد يستعمل في مقابلة المثنى والمجموع فيقال هذا مفرد وذينه وبين مقابليه تقابل التضاد وقد يستعمل في مقابلة المضاف فيقال

کالخلق قد یطلق بالمعنی المصدری وقد یطلق علی المخلوق وکذلک الحمد قد یطلق بالمعنی المصدری ای التکلم بجملة الثناء وقد یطلق علی نفس تلک الجملة فان اریدبهما المعنی الثانی او باحدهما الثانی وبالآخر الاول فلیسا بمصدرین قابلین لان یکون لاحدهما او کلاهما مشتقا منه ومبدأ مع ان التصادق ایضا ممنوع علی الثانی فلیس بناء الایراد علی هذین التقدیرین

هذا مفرد ای لیس بمضاف فیکون بینه وبین مقابله تقابل التضائف وقد یطلق علی ما یقابل المرکب فیقال هذا مفرد ای لیس بمرکب وقد یطلق فی مقابلة الجملة فیقال هذا مفرد ای لیس بجملة **قوله** کالخلق ومع الاستبعاد اطلاق القول علی المقول وفیه اشارة الی ان القول ما تعارف مجازه وغلب علی حقیقته فان کثیرا ما یطلق القول ویراد به المقول کالخلق لیستعمل کثیرا فی المخلوق **قوله** قد یطلق بالمعنی المصدری لفظ قد ههنا وفی تحریره للتعلیل **قوله** وقد یطلق علی المخلوق ومنه قوله تعالی لخلق السماوات والارض اکبر من خلق الناس ونظائره کثیرة **قوله** ای التکلم بجملة الثناء بهذا التعریف اخصر تعریفات الحمد المذکورة فی کتب الفن لا یقال هذا التعریف لیس بمانع لصدقه علی تکلم المستهزئ بجملة الثناء لانا نقول المتبادر من الثناء الثناء الکامل وهو لا یکون الا علی سبیل التعظیم والتبجیل فلا حاجة الی زیادة قید آخر کذا ذکره العلامة الجرجانی فی بعض تصانیفه **قوله** فان یرید بهما ای بالقول والحمد **قوله** المعنی الثانی ای المقول ونفس الجملة الثنائیة **قوله** او باحدهما الثانی وبالآخر بان یراد بالحمد نفس تلک الجملة وبالقول التلفظ او یراد بالقول المقول بالحمد التکلم بالجملة الثنائیة فهذه ثلث صور **قوله** بان یکون احدهما هذا علی التقدیرین الاخیرین **قوله** او کلاهما هذا علی التقدیر الاول **قوله** علی الثانی ای علی التقدیرین الاخیرین عن **قوله** فلیس بناء الایراد ای الذی اورده مولانا یوسف کوسج فی حواشیه **قوله** علی هذین التقدیرین بل علی هذه التقادیر الثلث وتفصیل المقام ان ههنا صورا اربعة بضرب الاثنین فی الاثنین ومناط الایراد لیس الا واحدة منها الاول ان یراد بالقول والحمد کلیهما المقول ونفس الجملة الثنائیة ولیسا مصدرین علی

وان اريد بهما المعنى المصدرى فقوله بمنع الترادف صحيح فى الجواب لكن يقابل
ان يعترض يقول ان العموم والخصوص مطلقا بين المبدئين لازم ح فيلزم فى
مشتقيهما ضرورة بقاء مفهوم المبدئين بعينه فى المشتقين مع زيادة مفهوم

هذا التقدير لعدم آخذ الحدث فى معناه بل هما جامدان حكما وان كانا مصدرين لفظا فلا يكون هذا التقدير
مناطا للايراد ولا لعدم المبدأ والمشتق ح والثانى ان يراد بالقول التقول او بالحمد التكلم بالجميل الثنائية
وعلى هذا التقدير وان كان الحمد مصدرا لفظا ومعنى لكن القول ليس مصدرا فلا يشتق منه المقول فلا يرد
الايراد والثالث عكسه بان يراد بالقول التكلم وبالحمد نفس تلك الجملة وعلى هذا التقدير ايضا لا يرد الايراد
لان الحمد ح جامد معنى وان كان القول مصدرا فلا يشتق منه المحمود والرابع ان يراد بهما المعنى المصدرى
وهذا هو المناط لورود الايراد وبناء على ان صدق للمبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على المشتق فاذا
صدق القول على الحمد بناء على انه قول خاص وهو القول بالجميل صدق المقول على المحمود لا محالة وهو
محال لاستلزامه احد الامرين اما كون ذات المحمود مقولا واما كون ذات المقول اى الالفاظ محمودا و
كلاهما محالان بالبداهة **قوله** فقوله بمنع الترادف صحيح كيف لا وبينهما عموم وخصوص مطلقا وليس
بينهما تساوى فى الصدق فضلا عن الاتحاد فى المفهوم **قوله** ان العموم والخصوص مطلقا الخ حاصله ان ما ذكره
المجيب من ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق غير مفيد اذ قابل ان يقول العموم والخصوص المطلق
بين القول والحمد لازم على التقدير الذى هو مناط الايراد فالقول اعم والحمد اخص فيلزم ذلك فى مشتقيهما ايضا
اذ لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بزيادة الهيأة الصيغية فى المشتق دون المبدأ والهيأة الصيغية لا تمنع
التصادق بالضرورة وقد فرض تصادق المبدئين للعموم بينهما فيلزم صدق المشتق من الاعم اى المقول على
المشتق من الاخص اى المحمود ايضا والسر فيه ان الاخص والاعم بينهما ملزوم ووجود ان جانب الاخص لا يجب
[illegible] موصوف بالاخص موصوف بالاعم ومتعلق الاخص متعلق الاعم فالاشكال بحاله لم يندفع
[illegible] **قوله** ح اى حين ارادة المعنى المصدرى من كليهما **قوله** ضرورة بقاء مفهوم المبدئين بعينه فى

المشتقين اعلم ان في المشتق مذاهب اربعة الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور وذهب ابو الحسين البصري الى ان مدلوله بجوهره على الصفة والحياة على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها لا يقال لو كان كذلك لكان المشتق ايضا غير مستقل لانا نقول ان كذلك لكن المشتق لا يحكم عليه به كالفعل مع انهم يفرقون بينهما لانا نقول النسبة في المشتقات وان كانت جزءا لكنها ملحوظة تبعا والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف واما الفعل فالمقصود فيه هو الصفة المسندة الى فاعل وليست الذات ملحوظة فيه الا اجمالا فافترقا والثاني انه مركب من الصفة والنسبة والذات ليست جزءا منها وهذا منسوب الى العلامة الجرجاني فانه ابطل كون الذات جزءا من المشتق بوجوه في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كتبه انه قائل ببساطته فلا بد ان يكون مركبا واذ ليس مركبا من الذات عنده فلا يبقى الا الصفة والنسبة فلو كان تركيب هناك كان منهما لا غير والثالث انه معنى بسيط لا تركيب فيه وهو عين المشتق منه بحسب الحقيقة اختاره المحقق الدواني حيث قال في حواشيه القديمة على شرح التجريد انه يعبر عن معنى الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية بسياه وسفيد ونظائرهما ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بينه وبين المشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرض ومشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شئ والرابع ما اختاره السيد الزاهد في بعض تعليقاته من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة منشأ لانتزاعه وليس واحد منهما داخلا فيه ولا عينه اذا عرفت هذا فاعلم ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على المشتق بالضرورة على كل تقدير اما على المذهب الاول فلان الذات لا دخل لها في الصدق فان المشتق انما يصدق على شئ عند قيام مبدئه فيه وكذا لا دخل للمشتق على المشتق كالضاحك على الكاتب الا لقيام مبدأ المحمول في الموضوع فلما فرض صدق المبدأ على المبدأ اي قيام مبدأ المحمول بالموضوع صدق مشتقه على مشتقه لامحالة ضرورة ان الحياة الصيغية ليست مانعة عن الحمل وهو ظاهر وعلى المذهب الثاني واما على المذهب الثالث فالامر اظهر اذ لما لم يكن بين المشتق والمبدأ تغاير في الحقيقة

اي النسبة على الوجوب في بعض المواضع

اي الصفة والنسبة على الوجوب في بعض المواضع

الصيغة ولا خفاء في ان زيادة مفهوم المشتق لا تابى عن التصادق لاستوائه
فيها ومفهوم المبدأين بوجب التصادق للعموم المطلق ههنا كما مر كيف فيما
ثبت ان حمل المبدأين محمول على الآخر للعموم المطلق فالموصوف بالاخص
موصوف بالاعم وذلك مفهوم المشتق كذلك ما تعلق به الاخص
تعلق به الاعم فالاشكال لازم فلا بد من تقرير آخر للجواب قوله الدلالة الاولى الخ

لا جرم لا يستلزم صدق المبدأ على المبدأ صدق مشتقة على مشتقة الذين هما عينهما حقيقة وكذا على
المذهب الرابع فان منشأ الانتزاع انما هو قيام المبدأ وهو موجود ههنا لان الحمل ايضا نحو من القيام
فاى مانع عن حمل المشتق على المشتق والحاصل ان القول بان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم
صدق المشتق على المشتق بعيد جدا وهل هذا الا كالقول بان قيام المبدأ بالشئ لا يستلزم صدق
مشتقة عليه فاحفظ هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق **قوله** كيف وما ثبت آه تاييد
آخر لاستلزام صدق المبدأ على المبدأ صدق المشتق على المشتق وحاصله ان حمل القول على الحمد
انما هو لكونه اعم منه والموصوف بالاخص موصوف بالاعم بالضرورة والا لزم وجود الخاص بدون
وجود العام فيكون المحمود مقولا وكذلك ما تعلق به الخاص تعلق به العام ايضا لعين ما ذكر وذلك
ما اردناه والجواب عنه بان تعلق الاخص بشئ لا يستلزم تعلق الاعم به كيف والعموم لا يوجب الا امتناع
انفكاك الاعم عن الاخص لا اتحادهما في جميع الاحكام ليس بشئ على ما عرفته فاستقم ولا تقلد الاموات

قوله فلا بد من تقرير آخر للجواب اى عن اصل الايراد وقد ذكرنا وجوها وقعة واحسنها عندى هو التقرير
الماخوذ من كلام المحشى المحقق الذى ذكره احسن المحققين رح **قال** الدلالة الاولى اعم من الدلالة
الثانية الخ غرضه من هذا الكلام بيان الفرق بين الهداتين وبيان النسبة بينهما فههنا مقامان
الاول ان الدلالة الاولى اعم من الثانية عموما مطلقا بحسب التحقق والوجود والثانى انه لا عموم بينهما
بحسب الصدق والحمل اصلا لا مطلقا ولا من وجه اما الاول ففظاهر فان المعانى المصدقة

اعلم ان الهداية بالمعنى الاول عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المطلوب وعبر بالمعنى الثاني عبارة

لا تحمل الا على ما يرادفها او ما يكون حصة لها او الدلالة الثانية اذ ليست مرادفة للاولى ولا حصة لها فلا تحمل عليها بينهما تباين بحسب الصدق كالمشي والضحك لا يقال قد صرحوا في محل الامور العامة بصدق الوجود على الواجب تعالى وانه عينه وهل هذا الا حمل المعنى المصدري على ما ليس بمرادف له ولا حصة لانا نقول المراد بالوجود في قولهم الواجب وجود ليس هو المعنى المصدري كيف وهو معنى انتزاعي اعتباري لا يقول عاقل بحمله مواطاة على الواجب وعينيته له بل المراد به ما به الموجودية والوجود الحقيقي صرح بذلك الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة والجديدة المتعلقة بشرح التجريد الجديد وتحقيقه ان حقيقة الوجود ليست بما يفهم من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن حقيقة متحققة مع قطع النظر عن ذلك فمفهوم الوجود مغاير لحقيقته التي هي منشأ لانتزاعه وهي في الممكن زائدة عليه وفي الواجب عينه فحمل الممكن الوجود المطلق المصدري وحصته الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية كلها زائدة عليه وفي الواجب الاول والثاني زائد تان والثالث عينه فالمراد بقولهم الواجب وجود هو هذا المعنى لا المصدري وان كان بعض عباراتهم يوهم ذلك وهو الذي اضل بعض الناظرين عن الطريق القويم حيث زعم في تعليقاته على لوامع البيدي ان المتكلمين قائلون بحمل الوجود المصدري على الواجب فاستقام وهو الاول فغير صحيح بالنظر الدقيق وذلك لان الايصال في المعنى الاول صفة للطريق وفي الثانية للنفس الدلالة فالوسيلة في الثانية غير لازمة بخلاف الاولى فلا يلزم حين تحقق الثانية تحقق الاولى حتى يثبت بينهما العموم والخصوص مطلقا فالصواب ان يقال ليس المراد من قوله مطلقا في قوله اعم من الدلالة الثانية بحسب التحقيق مطلقا العموم والخصوص المطلق على ما يتبادر الى الذهن بل المراد ان المعنى الاول اعم مطلقا من ان يكون اعم مطلقا او من وجه وهذا وان كان توجيها لا يخلو عن التكلف لكن بحسب المصير اليه التصحيح كلامه ويمكن حمل قوله في قوله لا بحسب الصدق مطلقا على هذا المعنى الاعم قوله اعلم آه الغرض منه اثبات العموم المطلق على ما يفيد به ظاهر عبارة السيد الزاهد باثبات الوسيلة للمعنى الثاني ايضا قوله عن الدلالة على وسيلة توصل تلك

عن نفس الدلالة الموصلة ولا شك ان الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الامر الذي بالدلالة عليه يتم المطلوب فحصل المعنى الثاني الدلالة على امر توصل تلك الدلالة الى المطلوب فههنا ايضا لا بد من وسيلة لكن الوصول الى المطلوب عن صفات نفس تلك الدلالة ولوازمها وانما جعل الوسيلة ههنا وسيلة مع ان الدلالة هي الكافلة للمطلوب لما ان دلالتها لا يتم الا بها

الوسيلة الى المطلوب فهو مراد من قال الهداية ارادة الطريق الذي يوصل الى المطلوب وانما تعرضنا بوجه ان ما يوصل الى المطلوب فباطل قطعا فان هذا معنى الاهتداء الا الهداية **قوله** عن نفس الدلالة الموصلة وقد تفسر بمعنى الايصال الى المطلوب **قوله** وهو الامر الذي بالدلالة عليه يتم المطلوب فيكون هذا الامر وسيلة لحصول الهداية باي معنى اخذ **قوله** فحصل المعنى الثاني اه حاصل الفرق بينهما ان الوسيلة وان كانت ضرورية في كلتا الدلالتين بناء على ان الدلالة لا بد لها من مدلول لكن الوصول الى المطلوب من صفات تلك الوسيلة في المعنى الاول ومن صفات نفس تلك الدلالة في المعنى الثاني **قوله** لكن الوصول الى المطلوب من صفات نفس الدلالة فيه ما فيه فان الوصول الى المطلوب من صفات الهادي لا من صفات الدلالة فكان الاولى ان يقول لكن الايصال المطلوب من صفات نفس الدلالة او يقول لكن الوصول الى المطلوب منها من صفات نفس الدلالة **قوله** ولوازمها لا يقال فما معنى قولهم هداه الله فلم يهتد لانا نقول المراد بالهداية في هذا القول هو الاول لا المعنى الثاني فان الوصول الى المطلوب لازم للثاني دون الاول **قوله** وانما جعل الوسيلة ههنا وسيلة دفع دخل مقدر تقريره الدخل لان الايصال لما كان من صفات نفس الدلالة في المعنى الثاني ولوازمها فاعتبار الوسيلة والواسطة فيه مجعولية ذاتية وحاصل الدفع ان اعتبار الوسيلة ههنا ليس لتحصيل اللازم حتى تلزم المجعولية الذاتية بل باعتبار انها متممة لملزومية الدلالة للايصال بمعنى ان ملزوميته لا تتم الا مع اعتبار كون الوسيلة قيدا لها فايصال الدلالة الى المطلوب انما يكون اذا كانت تلك موجبة للسلوك عليها ليصل الى المطلوب

والمراد بالوسيلة في المعنى الاول اعم بحيث يشمل هذا النوع من الوسيلة فحينئذ العموم المطلق في التحقق

لا ان تكون نفسها موصلة من غير مداخلة تلك الوسيلة بخلاف الدلالة الاولى فانها لا تستلزم المسلك عليها فضلا عن ان يستلزم الوصول الى المطلوب قوله والمراد بالوسيلة الخ يعني ان المراد بالوسيلة في الدلالة الاولى اي ارائة الطريق الموصل الى المطلوب اعم بحيث يشمل هذا النوع من الوسيلة اي الذي يكون متمما لايصال الدلالة ولازما لها فالدلالة الاولى تكون اعم من الثانية ح لا محالة عموما مطلقا لا من وجه قوله فح تم العموم المطلق في التحقق لا يخفى عليك ان هذا التقرير لاثبات العموم المطلق وان كان منبسطا به الناظر لكن لا يسكت به المناظر لوجوه اولها انه وقع في كلمات الاكثر في تفسير المعنى الثاني الايصال الى المطلوب وهو اعم من ان يكون بالدلالة على الوسيلة او بدونها فلا دلالة هناك ولا مدلول فاعتبار كون الوسيلة في الدلالة الموصلة ايضا خرق لمذهب الجمهور بلا ضرورة داعية اليه وثانيها انا سلمنا ان لا بد للدلالة من مدلول لكن لا يلزم ان يكون ذلك المدلول الوسيلة بل يجوز ان يكون هو المطلوب او اعم منه ومن الوسيلة فح يمكن تخالف الدلالة الثانية عن الدلالة الاولى ولا يبقى العموم المطلق وثالثها انه لو تم ما ذكره لزم العموم بين الدلالتين بحسب الصدق ايضا وهو خلاف ما صرح به لسيد لوجه اللزوم ان الدلالتين ح تكونان مضافتين الى الوسيلة والثانية تكون مقيدة لقيد الايصال فان الدلالة الاولى تكون عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة لسالكها الى المطلوب والثانية عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الدلالة الى المطلوب فالدلالة الثانية مقيدة بايصالها الى المطلوب والاولى مطلقة فيكون الثانية حصة من فرد الاولى اذا لحصة كما تحصل بالاضافة تحصل بالتوصيف ايضا والكلي يصدق على حصته مواطاة كوجوده يصدق عليه الوجود مواطاة فيلزم صدق الدلالة الاولى على الثانية ورابعها ان اعتبار الوسيلة في الثانية لا يستلزم ان لا يكون الواصل الى المطلوب من دون توسط الوسيلة معدوما كما كان شان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فانه خلق وهو واصل الى الله تعالى مشاهدا ايا ه والتزام ذلك بعيد جدا هذا كله توضيح

ولا حاجة الى التوجيهات الركيكة الباردة **قوله** وقد صرح المصنف آه وانت خبير بان في كلامي المصنف في شرح المقاصد وحاشية الكشاف تدافعا

ما اورده بحر العلوم رح وبعد التنبيه اللتي **اقول** التحقيق عدم اعتبار الوسيلة في المعنى الثاني دون الاول لا اعتبار العدم فقد توجد مع الوسيلة وقد توجد بدونها فح النسبة بينهما بحسب التحقق العموم والخصوص من وجه فالاصوب حمل الاطلاق على الاطلاق كما بينهناك عليه **قوله** ولا حاجة الى التوجيهات الركيكة الباردة اى السخيفة الضعيفة العجب من المحشي المحقق من انه اعتبر الوسيلة في المعنى الثاني مع اباء العقل وانقل عنه وحكم بعموم المعنى الاول من الثاني وعدم الاحتياج الى التوجيهات الركيكة وقد عرفت سابقا انه لو لم يحمل الاطلاق على الاطلاق لم يصح الحكم بالاطلاق فتفكر **قال** وقد صرح المصنف آه غير خفي من نقل كلامه تاييد كون المعنى الاول حقيقيا بحسب اللغة فان المصنف قد صرح في شرح المقاصد بان المعنى الثاني للهداية اى الايصال الى المطلوب مما اخترعه بعض المعتزلة وقال المصنف ايضا في شرح العقائد النسفية المذكور في كلام المشائخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب والمشهور ان الهداية عندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول او لم يحصل وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب والحق ان المعنى الاول هو الحقيقي لغة واما في الشرع فاستعملت الهداية في كليهما وتحقيقه في موضعه **قوله** وانت خبير آه ايراد على السيد الزاهد على استناده بكلام المصنف في شرح المقاصد بحيث يتضمن الايراد على المصنف ايضا وحاصله ان كلمات المصنف متعارضة ليست بقابلة لان يعتمد عليها ويستند بها فان بما ذكره في شرح المقاصد يدل على ان المعنى الثاني اختراعي اخترعه المعتزلة وليس لها اثر ولا خبر في كتب اللغة وما في حواشي الكشاف يدل على ان الهداية تستعمل في المعنى الثاني ايضا والاستعمال اللغوي بينا في كونه اختراعيا **قوله** تدافعا اجاب عنه بحر العلوم رح بانه لا تدافع بين كلاميه فان مقصوده في شرح المقاصد ان المعنى الثاني ليس له عند اهل اللغة اصل وهذا لا ينافي ما في حاشية الكشاف فانه انما يفيد الاستعمال فيه لا الوضع بازائه وانما ينافي لو كان

فان ما فی شرح المقاصد یدل علی ان المعنی الثانی اختراعی ولیس فی اللغة وما فی حاشیة الکشاف یدل علی انه معنی لغوی لاختلاف فی استعمال اہل اللغة وبناء الخلاف بین المعنیین علیه وما نقل عن الجوهری علی ما سیأتی ایضا

حکم بکون الاستعمال مطلقا ولو مجازیا مخترعا ولیس کذلک کیف وسماع الجزئیات لیس شرطا فی المجازات فاحداث مجاز ابتداء لا یکون مخترعا بل علی قانون اللغة فکیف یصح الحکم بالاختراع فی الاستعمال المجازی

قوله وما فی حاشیة الکشاف یدل علی انه معنی لغوی فیه ان عبارة حاشیة الکشاف لا تدل علی ما ذکره اصلا فانه قال فیها قد یفرق بین المتعدی بنفسه وبین المتعدی بالحرف بان معنی الاول الاذهاب والمقصد والایصال وهذا السیر الی الله تعالی خاصة ومعنی الثانی الارادة فیسند الی النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم والی القرآن مثل انک لتهدی الی صراط مستقیم وان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم انتهی فلا یخفی ان هذا الفرق ایضا منقوض بقوله تعالی حکایة عن ابراهیم علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام یا ابت انی قد جاءنی من العلم ما لم یاتک فاتبعنی اهدک صراطا سویا وعن مؤمن من آل فرعون یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد وما ینبغی ان یعلم انه قال الفاضل الیزدی فی شرح التهذیب بعد ذکر الفرق الذی یفهم من کلام المصنف فی حاشیة الکشاف هو ان الهدایة لفظ مشترک بین هذین المعنیین ولا یرفع الخلاف من البین انتهی ولا یخفی علیک انه لیس بغفلة فان عبارة المصنف التی نقلنا بالتصریح صریحة فی الاشتراک لا عبارة ولا اشارة وکیف یقول عاقل لما تقرر عند ائمة الاصول ان اللفظ اذا دار بین الحقیقة والمجاز وبین الاشتراک صیر الی الحقیقة والمجاز لکونه اغلب وقوعا بالنسبة الی الاشتراک فالقول باشتراک الهدایة بین المعنیین لا یمکن صدوره عنها مثل المصنف **قوله** وما نقل عن الجوهری الخ وجه آخر علی المصنف وحاصله ان الجوهری قد صرح فی الصحاح ان الهدایة تتعدی فی لغة الحجاز بنفسها وفی غیرها بالحرف علی ما سیأتی نقله وهو مخالف لما فی حاشیة الکشاف فانه لو صح الفرق الذی ذکره فی الکشاف لزم ان لا یستعمل الهدایة فی لغة الحجاز الا بمعنی الایصال الی المطلوب وان لا یستعمل فی غیره بالحرف

ای الکلام علیه

یخالف حاشیۃ الکشاف علی ما یظہر بالتامل قولہ ولا یتوہم ایضا الا اعلم
ان من امارات المجاز عندہم التزام التقیید

الا بمعنی الارادۃ والدلالۃ علی ما یوصل وہو کما تری **اقول** فی جوابہ ان ما ذکرہ الجوہری لیس بصحیح
لوجود استعمالہا بحرف اللام والی فی القرآن المجید الذی انزل علی لسان العجاز فکیف ینکر استعمالہا
بالحرف فی لغۃ الحجاز نعم فیہ مخالفۃ الفرق المذکور فی حواشی الکشاف لتصریح الجوہری بالعکس والایضاح
فی شیء علی ان کلام الزمخشری فی الکشاف عند تفسیر قولہ تعالی اہدنا الصراط المستقیم یدل علی استعمالہا
بالحرف فی لغۃ الحجاز ایضا والفرق المذکور مبنی علیہ فلا باس لو مخالفۃ تنصیص الجوہری **قولہ** یخالف
حاشیۃ الکشاف **اقول** الاولی ان یقول ما فی حاشیۃ الکشاف یخالف ما نقل عن الجوہری بالعکس
قولہ علی ما یظہر بالتامل انما احالہ علی التامل لفقدان المخالفۃ ظاہرا **قال** ولا یتوہم ایضا الخ حاصل
التوہم انہ قد تقرر فی موضعہ ان من علامات المجاز التزام التقیید یعنی ان اللفظ اذا اطلق مطلقا
بلا انضمام لفظ آخر یفہم منہ معنی واذا انضم الیہ لفظ آخر یفہم منہ معنی آخر کلفظ الظلمۃ والنور فانہ
اذا اطلق بلا انضمام لفظ آخر یفہم منہ المعنی المتعارف واذا انضم الی الاول لفظ الکفر یفہم منہ الضلالۃ
واذا انضم الی الثانی لفظ الایمان یفہم منہ الہدایۃ فالتزام نحو ہذا التقیید من امارات المجاز وہہنا لما استعملوا
الہدایۃ مطلقا فہموا منہا الایصال کما فی قولہ تعالی اہدنا الصراط المستقیم ولما قیدوہا بالحرف کالی او اللام فہموا
منہا ارادۃ الطریق الموصل فیکون ہذا المعنی المفہوم عند التقیید مجازیا وہو خلاف امر تحقیقہ وتحاصل الدفع
انا لا نسلم ان الہدایۃ مقیدۃ بالحرف بل ہی مقیدۃ بالمفعول الثانی والحرف انما ہو واسطۃ لارتباط
المجرور بالفعل لا یقال الہدایۃ وان لم تکن مقیدۃ بالحرف لکنہا مقیدۃ بالمفعول الثانی والتقیید
مطلقا من امارات المجاز فیعود الاشکال لانا نقول المفعول الثانی من لوازم الفعل المتعدی
فالتقیید بہ لیس امارۃ للمجاز ووجہ ان التقیید انما یکون امارۃ المجاز ہو معنی انہ
لو لم یکن یفہم من المقید معنی آخر لاجل ہذا المعنی الذی یفہم من التقیید

بمعنى ان يفهم ذلك المعنى بدون التقييد كظلمة الكفر ونور الايمان وان ترك التقييد
لفهم منه معنى آخر غير ذلك المعنى كمطلق الظلمة والنور فتوهم التجوز انما يتم
ههنا اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل لفهم الثاني كما يشير
اليه قول المصنف في حاشية الكشاف وزعم المحشي ان المتعدي بالحرف مقيد بالمفعول
ذا الحرف واسطة في التقييد لغوا ما اولا فلان الحرف ان كان واسطة فالتقييد
ان كان من قبيل المذكور فلا بد من المجازية على ما عرفت والا فلا دخل

وههنا ليس كذلك فانه لو ترك المفعول في الفعل المتعدي لفهم منه المفعول ايضا فلا يكون التقييد به امارة
المجاز وبه يندفع ما يقال لو كان التقييد من علامات المجاز لكانت الاسماء اللازمة الاضافة كلها مستعملة
في المعنى المجازي وجه الاندفاع ان التقييد على نحوين نحو هو من امارات المجاز ونحو هو ليس كذلك وما
ذكر من النحو الثاني قوله بمعنى ان يفهم ذلك المعنى الخ اشارة الى ان مطلق التقييد ليس امارة للمجاز بل
قسم واحد من قسميه قوله كظلمة الكفر ونور الايمان الخ فان الظلمة والنور اذا اطلقا يراد بهما معناهما الحقيقيان
واذا قيدا بالكفر والايمان يراد بهما معنى آخر وهو معنى مجازي لهما التوقف على التقييد بمعنى ذا الا التقييد
لم يفهم قوله فتوهم التجوز آه يعني ان توهم كون المعنى الاول مجازيا انما يتأتى على القول بالتوقف على التقييد موقوف
على ثبوت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل لفهم معنى آخر فان ثبت تم التوهم والا فلا قوله
كما يشير اليه قول المصنف في حاشية الكشاف انت تعلم ان المفهوم منها انما هو اذا اتى بنفسه يراد به الايصال
واذا عدي بالحرف يراد بها الدلالة بمعنى الاراءة وهذا القدر غير كاف لسكوته عن حكم ما لم يذكر معه نحو الهداية الى آخره يجوز
ان يكون المراد ههنا ايضا هو المعنى الاول قوله وزعم المحشي آه مبتدأ وخبره قوله لغوا الغرض منه الرد على المحشي في قوله
الدفع الحرف واسطة في التقييد بوجهين قوله اما اولا الخ حاصله انك قد عرفت ان للفعل معنى هو كذا بدون التقييد
واذا ترك التقييد لفهم منه معنى آخر من امارات المجاز فكلما وجد التقييد الكذائي يكون [illegible] مفهوم بالتقييد
اذا عرفت هذا فقول تقييد الهداية بحرف الى واللام ان كان من هذا القبيل يكون معنى

لقوله الحرف واسطة واما ثانیا فلان الحرف دائما یکون واسطة لتقیید الفعل بالاسم وایصال معناه الیه وهذا هو معنی التقیید بالحرف لا ان یکون الحرف نفسه مفیدا للفعل فان استعمال الحرف لغیر ان یکون وسیلة الی الاسم لا یصح البتة فما وجه التخصیص قوله لکان تعلقه بیلیق الخ لعله اراد بقوله علی ما قلنا الخ

الاسنادة مجازیا بلا شبهة کما ذکره الواهم فکان اللائق للسید الزاهد ان یدفعه بان هذا التقیید لیس من قبیل التقیید الذی هو امارة للمجاز لان التقیید الذی هو امارة للمجاز هو بمعنی انه لو لم یکن لفهم من المقید معنی آخر وههنا لیس کذلک فانه لو ترک المفعول فی الفعل المتعدی فی الذکر لفهم منه ایضا فلا یکون التقیید به امارة للمجاز وهذا القدر یکفی فی الجواب لا حاجة الی قوله الحرف واسطة فی التقیید والحاصل ان مناط المجازیة علی التقیید بالمعنی الذی ذکرنا فان کان تقیید الهدایة تقییدا کذائیا فلا جرم یکون معنی الاسنادة مجازیا سواء جعل الحرف واسطة اولا وان لم یکن تقییدا کذائیا لم یکن مجازیا لا لکون الحرف واسطة فی التقیید بل لعدم کون هذا التقیید من جنس التقیید الذی هو امارة للمجاز فقوله الحرف واسطة مما لا حاجة الیه هنا ویمکن ان یقال انما اورد السید الزاهد قوله الحرف واسطة لزیادة الایضاح لا لکونه محتاجا الیه فی دفع الوهم **قوله واما ثانیا** حاصله ان معنی تقیید الفعل بالحرف فی ای موضع کان لیس الا انه واسطة لتقیید الفعل بالمفعول ایضا اشار الیه لانه فی نفسه قید للفعل فما وجه تخصیص السید الزاهد هذا الحکم بهذا المقام ولا یذهب علیک ان تخصیصه انما هو لدفع زعم الواهم من ان الحرف نفسه قید کما لا یخفی ولیس غرضه القصر فی نفس الامر **قال** لکان تعلقه بیلیق لالتقائه الخ حاصله انه لو قدر لفظة و یجعل اسما للسببیة کما قیدا ولا فی الاقتدار ویجعل الاهتداء مبنیا للفاعل والمفعول لکان تعلق به المذکور بیلیق لالتقائه فیکون حاصل معناه ونور الیلیق به ان یهتدی بسببه علیه الصلوة والسلام علی التقدیر الاول او نور الیلیق به ای یهتدی بسببه علی التقدیر الثانی **قوله** لعله اراد الخ **اقول** یرد لعل لیس فی موضع فان کون ما ذکره مراد الظاهر لا یحتاج الی ذکره بعید ولعل اللهم الا ان یکون للتحقیق کما قیل فی لعل

انه يعتبر التقييد بالظرف اى قوله به كما قيد به اولا فى الاقتداء ويجعل الباء للسببية
فالمعنى على البناء للفاعل والمفعول يهتدى بسببه النبى عليه الصلوة والسلام
او يهتدى بسببه من متبعيه فهذا وان كان توصيفا بحال المتعلق كما نبه هو لكن
لاشعاره بزيادة مدحه ومزية مرتبته لما فيه من الاشارة الى انه عليه الصلوة
والسلام بحيث يهدى متبعيه ونحن نهتدى بسببه فضلا عن هدايته بنفسه
صار تعلق به لائقا بليق والا فلاخفاء مافيه من الخزازة

الواقعة فى القرآن المجيد انه لتحقيق مضمون الجملة التى بعدها وفيه تفصيل ذكره الرضى فى شرح الكافية
قوله بالظرف فيه اطلاق الظرف على الجار والمجرور وقد كثر وقوعه فى كلامهم **قوله** ويجعل الباء للسببية
المحذوفة فان المذكورة تتعلق بليق **قوله** يهتدى بسببه النبى عليه الصلوة والسلام **اقول** هذا
المعنى يشعر بانه اختار كونه مبنيا للفاعل صيغة الغائب فالمعنى نور اليليق به ان يهتدى المهتدى
به عليه الصلوة والسلام وهو ان كان صحيحا فى نفسه لكنه لا يطابق قول السيد الآتى على طبق ما قلنا فانه
اختار فى الاقتداء صيغة المتكلم فيكون معنى الاهتداء على طبقه نور اليليق به ان نهتدى بسببه بصيغة
المتكلم مع الغير واما ما قال القاضى الكوفاموى من انه لا يصح جعل الاهتداء مبنيا للفاعل الغائب و
تعلق به ليليق حتى يكون المعنى ان النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليليق به ان يكون مهتديا بالغير لانه
لا يناسب المدح ولكونه بعيدا عن كونه نورا انتهى فيما لا ينبغى ان يصغى اليه واعجب منه قوله بعده لا يقال
يصح جعله مبنيا للفاعل الغائب بان يقدر به آخر والفاعل محذوف وهو الخلق لانا نقول حذف الفاعل
من غير اقامة شئ مقامه لا يجوز انتهى وذلك لانه يمكن ارجاع ضمير يهتدى الى المتحدث من غير حاجة الى حذف
الخلق **قوله** او يهتدى بسببه من متبعيه **اقول** الزيادة من متبعيه لا تخلو عن التكلف والاوضح ان يكتفى على
يهتدى بسببه كما لا يخفى **قوله** كما نبه هو اى بقوله سابقا كيف وصف الشئ الخ **قوله** ومزية هى تنتهى المزية مصدر
بمعنى الزيادة ولا اشتقاق منه فعل كما صرح به ارباب اللغة **قوله** والا فلاخفاء آه اى وان لم يرد ما ذكرنا

وكذا يجعل قوله نقتدي به على بناء الفاعل على بناء السببية وحاصل المعنى نقتدي لاحد من امته فضلا عن ان نقتدي به ففيه ايضا من الاشعار الى مزية رتبته ما ليس في قوله نقتدي به على جعل الباء للصلة كما لا يخفى على المنصف **قوله** قد عرفت آنفا في كلام المحشي ههنا خلل من وجوه الاول

لا يخلو كلام السيد الزاهد عن خبازة وتفصيله ان ههنا احتمالات احدها ان يكون الاهتداء مبنيا للفاعل من غير حذف آخر فيكون للمعنى فوز اليقين به ان يهتدي ذلك النور هذا اذا جعل للغائب ولو جعل للمتكلم يكون المعنى فوز اليقين بان نهتدي بهذا احتمالان وثانيها ان يحذف به آخرا وفيه احتمالان الاول ان يجعل للغائب فيكون المعنى يليق به ان يهتدي المهتدي بسببه عليه الصلوة والسلام والثاني ان يجعل للمتكلم فيكون المعنى يليق بان نهتدي بسببه ثم في كل منهما احتمالان الاول ان يراد الاهتداء منه عليه الصلوة والسلام والثاني ان يراد الاهتداء بتبعيته فهذه احتمالات ستة لا يخلو واحد منها عن خبازة لكن لما كان الاحتمالان الاخيران مع خبازتهما يشتملان على لطافة اختاره المحشي المحقق **قوله** ففيه ايضا اه وذلك لانه لو جعل الباء للصلة لم يفد الكلام الا انه عليه الصلوة والسلام مقتدانا بخلاف ما لو جعل للسببية ويكون المعنى نقتدي بسببه عليه الصلوة والسلام بوجه من امته فانه يفيد كونه مقتدى لمقتدانا وفيه مزية البتة **قال** قد عرفت آنفا دفع ما يرد على كلام الشارح الدواني ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج من ان نعني بحسب الحضور الخارجي من الكلي غير صحيح كيف وقد ذهب جمع من المحققين ومنهم الشارح ايضا الى وجود الكليات في الخارج وان كان في ضمن الجزئيات وحاصل الدفع ان المراد بالوجود الخارجي الوجود الخارجي عند المشير اي بحيث يمكن ان يشار اليه ولا شك في انه لاحظ للكلي من هذا النحو من الوجود فانه وان كان موجودا في الخارج لا يعين وجود الجزئيات لكنه ليس بمشار اليه باتفاق المحققين وذلك لان المشار اليه بالحس لا يكون الا ما يدرك بالاحساس والكليات قد تدرك بالعقل بدون معونة الحواس وان كانت في بعض الموجودات قد تدرك بمعونتها كما ترى في مشاهدة السواد المخصوص فانه ينتقش منه الى مرتبة السواد المطلق وبالجملة فالكليات وان كانت موجودة في الخارج لكنها ليست بمشار اليها فلا يصح الاشارة بهذا اليها لانها موضوعة لان يشار بها الى المحسوس الخارجي **قوله** الاول في الفرق

في الفرق بين الطبيعة والشخص في المحسوسية وعدمها مع اتحادهما كيفا والحس ما
والرد على التشخص فليس هذا بمحسوسية الشخص في شيء لزيادة التشخص

بين الطبيعة الخ اعلم انه لا يخلو اما ان يكون الشخص عبارة عن الكلي المتشخص بالتشخصات بان يكون القيد
التقييد خارجا من المقيد داخلا في العنوان واللحاظ كما هو مذهب المتاخرين ومنهم السيد الزاهد وغيره
واما ان يكون عبارة عن مجموع الكلي والعوارض التشخصية بان يكون القيد داخلا في المقيد كما هو منسوب
الى المتقدمين واما ان يكون عبارة عن نفس التشخصات فحسب كما هو مذهب القائلين بكون
الكليات انتزاعية غير موجودة في الخارج مطلقا وتفصيل هذه المذاهب مذكور في المطولات فعلى
الثالث الموجود في الخارج ليس الا الشخص الذي هو عبارة عن نفس التشخصات وهو المحسوس واللحاظ
للكلي من الوجود الخارجي فضلا عن المحسوسية وعلى الثاني ايضا المحسوس انما هو الشخص الذي عبارة عن مجموع
الكلي والتشخص واما الكلي فان كان لحاظ من الوجود في ضمن الشخص كوجود الجزء في ضمن الكل لكن ليس له حظ
من المحسوسية ولا بعد في ذلك فان محسوسية احد المتغايرين لا يستلزم محسوسية الآخر وهنا اشار وعلى الاول
توهم مبادي الراي ان محسوسية الشخص تستلزم محسوسية الكلي لان الكلي والشخص على هذا متحدان ذاتا
ومتغايران اعتبارا فلا يعقل كون الشخص محسوسا والكلي غير محسوس والنظر الدقيق يحكم بالفرق بينهما وهو ذكرنا
سابقا من ان المشار اليه بالاشارة الحسية لا يكون الا ما يدرك بالحس والكلي ليس كذلك وكونه عين الشخص
لا يستلزم محسوسيته من حيث هو هو بل غاية ما يلزم منه محسوسية من حيث الخلط واليه اشار السيد الزاهد
بقوله ومن المعلوم ان الشيء يكون محسوسا الخ وارد عليه المحشي المحقق بقوله الاول آه وتقريره ان
الفرق بين الكلي والشخص يكون الثاني محسوسا دون الاول تحكم لان التعين لا يخلو اما ان يكون عين
الماهية او جزءها او منضما اليها او منفصلا عنها الاول والثاني باطلان لضرورة اشتراك الافراد في الماهية
وجزئها وعدم اشتراك التعين والثالث ايضا باطل بالضرورة فتعين الثالث فنقول ان يكون المحس
ورد على الطبيعة اولا على الثاني لا يكون الافراد محسوسة بالذات اصلا لان الفرد هنا عبارة عن الماهية

على الشخص وان كان وارد اعلى الشخص فليس لا الطبيعة ولا اقتران العوارض ولحوق التشخص بها لا ينفي مرتبة الطبيعية ومرتبة الكلي الطبعي بل يؤكدها بل الاشبه ان يقال ان الطبيعة هي المحسوسة بالذات

المعروضة للتشخص فاذا لم يرد الحس على الطبيعة به بل ورد على التشخص وهو خارج عنه يلزم ان لا يكون محسوسا بالذات هذا خلف وعلى الاول ثبت المطلوب **قوله** لزيادة التشخص على الشخص لكيف يكون محسوسية الشخص بورود الحس على التشخص لانه ليس بداخل في معنونه نعم لو كان الكلي عين التشخصات كما ذهبت اليه شرذمة قليلة واختاره احسن المحققين في شرح البسلم لكان محسوسية عين محسوسية واذ ليس فليس **قوله** واقتران العوارض لخ دفع لما يقال ليس الشخص الطبيعة لعينها بل الطبيعة من حيث العوارض ولحوق التشخص بها **قوله** بل يؤكدها لان العارض لا بد له من معروض **قوله** بل الاشبه اي بالصواب **قوله** هي المحسوسة بالذات تخلص عنه الفاضل السندي بان الشخص عبارة عن الطبيعة من حيث الاقتران بالعوارض وهذه الحيثية انما هي في العنوان والمتنازع فيه هو وجود الطبيعة لا بشرط شئ والحس انما يتعلق بالطبيعة بعد اقترانها بالعوارض وهي مرتبة الشخص فتعلق الحس بها تعلق بالشخص فلا يلزم محسوسية الطبيعة مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما قيل ان التعين اذا كان عدميا كانت الطبيعة محسوسة بغفلة عما حققناه فكانه فهم ان الشخص عبارة عن مجموع الطبيعة والتعين فلما كان التعين عدميا لم يصلح للمحسوسية الا الطبيعة ولم يفهم ان الشخص عبارة عن الطبيعة من حيث التعين بحيث يخرج التعين عن حقيقته فالمحسوسية هي الطبيعة من حيث التعين سواء كان في الخارج وجوديا او عدميا انتهى كلامه ورده بحر العلوم بانه سلمنا ان المحسوس الطبيعة المعروضة للعوارض لكن المحسوس بالذات ما هو اما العوارض فهذا ليس من محسوسية الشخص الذي هو المعروض في شئ واما المعروض فنفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض للغير الحقائق عما هي عليه فلزم محسوسية الطبيعة من حيث هي هي وان كان المحسوس مجموع من العارض والمعروض فالاجزاء اما محسوسة فيلزم محسوسية الطبيعة اولا فيلزم كون الشخص غير محسوس انتهى ولا يخفى على المتفطن ما فيه فان حصر المحسوسية في الشقوق المذكورة ممنوع لم لا يجوز ان يكون المحسوس بالذات

وما قیل ان الکلی المحسوس محسوسیۃ الشخص اذا کان التشخص امرا عدمیا اعتباریا لغویا کلما کان الشخص زائدا فالمحسوس هو الطبیعۃ سواء کان عدمیا او وجودیا

هی الطبیعۃ لکن لا من حیث هی هی بل من حیث اقترانها بالعوارض المشخصۃ اقترانا عنوانیا کما یشهد بذلک تتبع کلماتهم ویدل علیه عباراتهم ولعل الحق یدور حوله والقول بان الموجود الخارجی المحسوس لا یخرج عن المحسوسیۃ بالتشخص ممنوع فانه شئ او یتبدع علیه شئ ولا یخرج عنها بمجرد اختلاف الاعتبارات ومعلوم ان الطبیعۃ والتشخص لا تغایر بینهما الا بالاعتبار فیلزم من محسوسیۃ احدهما محسوسیۃ الآخر قطعا کما صدر عن المحققین لا نخلو عن شئ فان ما ذکره هو اول النزاع والخصم لا یسلمه بل یقول لم نسلم ان اختلاف الاعتبارات لا یکفی فی اختلاف المحسوسیۃ لجواز ان یکون منشأ المحسوسیۃ امرا خارجا عن الطبیعۃ مقترنا به وعدم منشأ لعدمها هذا قوله وما قیل الخ اعلم انهم اختلفوا فی ان التعین المعبر عنه بالتشخص هل هو وجودی ای موجود فی الخارج ام عدمی فذهب الحکماء وجمهور المحققین الی کونه وجودیا مستدلین بانه جزء الموجود وجزء الموجود موجود واعترض علیه بانه ان اردت بالمعین معروض التعین فلا نسلم ان التعین جزءه بل هو عارضه وان اردت به المجموع المرکب من العارض والمعروض فلا نسلم انه موجود فان من یمنع وجود التعین کیف یسلم کون المجموع موجودا والجواب عنه ان المراد بالمعین هو الشخص ولا ریب فی وجوده ولیس مفهوما عینا مفهوم الانسان ولا الصدق زید علی عمرو فاذن هو الانسان مع شئ آخر موجود فی الخارج وان هو الا التعین کذا فی شرح المواقف والحق ان وجود التعین امر بدیهی یدرک بادنی تامل لا یحتاج الی تجشم الاستدلال علیه وذهب المتکلمون الی انه عدمی ظانین انه لو کان وجودیا منضما مع الماهیۃ لزم تقدم الشئ علی نفسه اذا انضمام معها متوقف علی تمیزها وهو علی انضمام التشخص فاجاب عنه بعضهم بان الماهیۃ ممتازۃ عن غیرها [illegible] التعین الیها وانت تعلم انه تعسف جدا فالحق ان یقال انضمامه کانضمام المعلول الی [illegible] الفصل الی الجنس وفی المقام تفصیل لیس هذا موضعه اذ غرضنا [illegible] لعرا وجودیا فالمحسوس بالذات هو الشخص وان کان عدمیا فالمحسوس [illegible]

والثاني في فرقه بين الكلي في العقل بقوله الاشارة اي العقلية وبين الكلي في الخارج بعدم قبوله الاشارة اي الحسية على تقدير السبق الاول اعني ارادة الالتفات بالحضور مع ان اتحاد الكلي مع الفرد الذهني والخارجي على نسق واحد فكما ان الطبيعة يلتفت اليها بالذات في الذهن مع اتحاده مع الشخص الذهني كذلك يمكن الالتفات اليها بالنظر الى الذات نظرا الى تحققها الخارجي وان كان الالتفات ههنا بعد اخذ الصورة بمعونة الحس فكما يكون الاشارة الى الهوية العينية اشارة حسية مع انها لا تصلح للاشارة الا بعد اخذ الصورة منها كذلك اي بمعونة الحس

ههنا بان هذا التفصيل تحكم بل كلما كان التشخص زائدا فالمحسوس بالذات هو الطبيعة لما مر من التقرير فتدبر مالا وما عليه فتذكر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال فانه من صنائع الجهال قوله والثاني في فرقه الخ حاصله ان السيد الزاهد فرق بين الكلي في العقل وبينه في الخارج على تقدير ارادة الالتفات من الحضور بكون الاول مشارا اليه بهذه اشارة عقلية دون الثاني بناء على ان الحضور في الذهن عبارة عن الالتفاتة اليه وملاحظته والكلي كذلك في الذهن فصح الاشارة العقلية بهذا اليه وزاكذلك الكلي في الخارج وهذا الفرق غير صحيح فان اتحاد الكلي مع الشخص الذهني والشخص الخارجي على نسق واحد اذ الشخص ذهنيا كان او خارجيا عبارة عن الكلي المحيث وبحيثية التعين العنوانية فكما ان الطبيعة يلتفت اليها بالذات في الذهن مع اتحاده مع الشخص الذهني حتى يصح الاشارة العقلية اليها كما ذكره السيد الزاهد كذلك هي يلتفت اليها بالذات بالنظر الى الشخص الخارجي ايضا قوله وان كان الالتفات الخ دفع لما يتوهم من ان بين الالتفات الى الكلي بالنظر الى الشخص الذهني وبين الالتفات الى الكلي بالنظر الى الشخص الخارجي فرقا وهو ان الالتفات الاول لا يحتاج الى اخذ صورة من الملتفت اليه بل هو متمثل حاضر في الذهن بخلاف الالتفات الثاني فانه يحتاج الى اخذ الصورة بمعونة الحس من الشخص الخارجي فقياس احدهما على الآخر قياس الفارق مع الفارق ويحصل الدفع ان هذا الفرق انما يتم لو كانت الاشارة الحسية الحقيقية الى الاشياء المحسوسة ايضا تحتاج الى اخذ صورة من الخارج فكما لا يقدح ذلك فيها كذلك لا يقدح في الاشارة الى الكلي بالنظر الى الشخص الخارجي قوله فكما يكون الاشارة الظاهر

فلا يكون هذه الاشارة حسية كذلك في الطبيعة ويكون الاشارة حسية لما فيه من معونة الحس التي عليها مدار الاشارة الحسية في الشخص بلا فرق اللهم الا ان يقال المراد بمعونة الحس في الاشارة الحسية ان لا يمكن الا بالحس وذلك بالهويات المحسوسة وحسب الطبيعة لان الاشارة الى الطبيعة يمكن بمعونة الحس كما قد يمكن بدونها والثالث في فرقه في هذا المقام بحسب الحصول الذهني في الفرد الذهني بانه بالذات وفي الفرد الخارجي بانه بالعرض فلا يصح الاشارة الحسية

ان الفاء تعليلية قوله بلا فرق لقائل ان يقول الاشارة الحسية لابد لها من ان يكون المشار اليه محسوسا خارجيا بالذات اعني لا بواسطة في العروض والكلي بالنظر الى الشخص الخارجي ليس كذلك وتفصيله على ما ذكره السيد الزاهد في حواشي شرح الهياكل ان الشيء قد يكون محسوسا بالذات بمعنى نفي الواسطة في الثبوت والعروض كالالوان وقد يكون محسوسا بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض مع وجود الواسطة في الثبوت كالالوان والسطوح وقد يكون محسوسا بالعرض بواسطة في العروض وعدار الاشارة الحسية كونه محسوسا باحد النحوين الاولين المطلقا كما زعم المحشي المحقق ومحسوسية الكلي انما هي على النحو الثالث على ما مر قوله اللهم آه حاصله ان المراد بمعونة الحس في تعريف الاشارة الحسية ان لا يمكن الا بالاشارة الحسية والكلي ليس بهذه المثابة فلا يكون محسوسا بهذه الاشارة ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف والاولى في الفرق ما ذكرنا آنفا قوله والثالث آه حاصله ان السيد الزاهد فرق ههنا بين حصول الكلي في الفرد الذهني والخارجي بان الاول بالذات وفي الثاني في العرض فلا يصح الاشارة الحسية اليه بالنظر الى الخارجي لعدمه فيه بناء على ان لوجود العرضي للشيء ليس بوجود حقيقة فآل الكلام الى نفي وجود الكلي الطبعي وقد كان الكلام مسلما في وجوده فلم يبق الكلام متمشيا هاهنا عنه بان ههنا لم ينكر وجود الكلي الطبعي بل انما انكر وجود الطبائع العرضية ولا يخفى عليك انه فاسد غرض المحشي المحقق ان الكلام كان على وجود الكلي وههنا انكره مطلقا حتى يجاب بما اجيب بل انما غرضه ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكلي العرضي [illegible] الآن انكر وجوده فيتناقض اوله بآخره

لعدمه في الخارج فرجع الكلام في الشق الثاني الى استناده على نفي وجود الكلي في الخارج وقد كان سوق كلامه على تقدير تسليم وجود الكلي في الخارج كما يصرح به قوله ولا شك الى قوله ليس محسوسا موجودا عند المشير ولا فعدم صحة الاشارة الحسية بناء على نفي هذا الكلي الطبعي قد نبه عليه الشارح سابقا والرابع في قوله لا بالعرض ولا بالذات الخ فان عدم كون هذا المفهوم آلة حين الاشارة اليه وعدم صلاحيته لفرد للاشارة لا ينفي الوجود العرضي لهذا الكلي في الخارج نعم يلزم انه ليس عرضيا مصححا للاشارة الى الفرد بجعله آلة للملاحظة وذلك لا يجدي **قوله** تحقيقه ان التعين الخ ما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال انه لو حقق او لا حقيقة الكتاب تفتش في كيفية الاسم هل هو علم شخص ام غيره

وهو ظاهر الورود وجوابه الصحيح ان يقال ليس غرض السيد الزاهد ههنا انكار وجود الكلي ليلزم التناقض بين كلاميه بل هو يقر ههنا بوجوده ايضا كما اقر به سابقا لكن يقول وجود هذا الكلي في ضمن الاشخاص الخارجية وجود عرضي وهو ليس بوجود حقيقة فلا يلزم محسوسية المعروض ليستلزم محسوسية العارض الخ **قوله** لعدمه في الخارج لا بل لان محسوسية المعروض لا يستلزم محسوسية العارض **قوله** في الشق الثاني اي ارادة الحصول الذهني من الحضور **قوله** الى قوله ليس محسوسا موجودا عند المشير هذا صريح في ان المراد بالمشير ههنا كل من يتكلم الاشارة والغرض منه انكار محسوسية الكلي بعد اقرار وجوده فما قال القاضي لكوغاموي يمكن ان يراد من المشير المصنف اذ لا وجود للكلي في الخارج عنده فضلا عن ان يكون محسوسا انتهى ليس بصحيح لانه قوله فان قلت الخ عنه اذ هو نص على ان الكلام على تقدير وجود الكلي الطبعي وعدم محسوسيته وايضا يكون قوله لكنه ليس محسوسا لغوا كما لا يخفى **قوله** والرابع آه تقريره واضح وفيه ما فيه فان المراد من قوله لا بالعرض ولا بالذات انه لا يعتبر وجوده العرضي حين الاشارة وليس المراد انه ليس له الوجود العرضي حتى يرد عليه هذا الايراد **قال** تحقيقه آه الغرض منه دفع ما اورده السيد ابو الفتح على الشارح بان ما ذكره لا يدل الا على ان اسماء الكتب ليست

لكان ادفع للشغب واقرب الى الصواب فاقول ان كان الكتاب عبارة عن اللفظ والمعنى جميعا كالكتاب الكريم على الراى الصحيح فليس بعلم شخص البتة كيف والمعنى القائم بذهن زيد مع اللفظ الصادر عن لسانه الموجود فى زمان المعدوم فى زمان آخر شخص والمعنى القائم بذهن عمرو مع اللفظ الصادر عنه شخص آخر وهكذا الى غير النهاية فمعنى الاسم معنى كلى له افراد الى غير النهاية

من الاعلام الشخصية لعدم وضعها بازاء النقوش المخصوصة ولا يدل على انها من اعلام الاجناس فلا تتم التقريب ومحصل الدفع ان التعين معتبر فى مسميات الاسماء فلا تكون الا اعلام اجناس لا اعلام اشخاص ولا اسماء اجناس ورد عليه بانهم صرحوا ان اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة اللفظية كما فى اسامة فهو نظير العدل التقديرى ولا ضرورة ههنا واجيب عنه بان الشارح البارع لا يقلدهم فى مقام التحقيق كيف وقد نبه فى خطبة الشرح بقوله فالحق احق بالاتباع فقولهم ان اعلام الاجناس انما تعتبر للضرورة غير مسلم عنده بل عند مناط العلمية الجنسية اعتبار التعين الذهنى فى ما وضع له اللفظ وهو موجود فى اسامى الكتب فلا باس فى القول بانها اعلام اجناس والحق ان القول بانها من اسماء الاجناس اسلم من التكلفات كما لا يخفى **قوله** لكان ادفع للشغب بفتحتين كناية عن التكلف **قوله** على الراى الصحيح اعلم ان القرآن اما اسم للفظ المقروء والمسموع فقط واما عبارة عن المعنى المدلول فقط واما موضوع لهما جميعا فهذه ثلثة احتمالات الاول منها لم يذهب اليه احد ممن يعتد به والثانى منها ذهب اليه ابو حنيفة اولا حيث جوز قراءة القرآن بالفارسية فى الصلوة مع القدرة على العربية ثم رجع منه الى الثالث اى انه اسم للنظم والمعنى جميعا وعليه جمهور الاصوليين وهو المعلول عليه **قوله** فمعنى الاسم معنى كلى له افراد الى غير النهاية حاصله انه لا يمكن ان يكون علمية القرآن علمية شخص كيف والعلم الشخصى لا يمكن صدقه على كثيرين والقرآن ليس كذلك فانه يصدق على الالفاظ المقروءة بلسان زيد والمعانى الحاضرة بذهنه وعلى الالفاظ المقروءة بلسان عمرو والمعانى الحاضرة فى ذهنه وهكذا ولما كانت الالفاظ والمعانى من قبيل الاعراض تختلف باختلاف المحال فلا تبقى واحد اشخصيا فعلم

ثم ان التعيين المعتبر في اعلام الاجناس غير معتبر ههنا فان اثبات ذلك التعيين ضروري فرضي وانما اعتبروه لضرورة دعت اليه كما في اسامته هكذا قال الشيخ ابن الهمام في التحرير مع ان دخول علائم التعريف يدل على اسميته والقول باعتبار وصف الاصلي خلاف الظاهر مع انه التزام بلا لزوم وما قال المحشي انه وقع في كلام المولدين ففيه سهو ظاهر فانه وقع في الكلام القديم غير موضع قوله تعالى مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل

او وضعه لمعنى كلي وهو الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة لاختلاف المحال قوله ثم ان التعيين آه لما ذكر انه ليس لعلم شخص يقصد ههنا احتمالان كونه علم جنس وكونه اسم جنس فشرع في ابطال الاول سالكا على غير مسلك عليه الشارح والسيد الزاهد وتقريره انهم صرحوا ان التعيين المعتبر في وضع علم الجنس من باب الاعتبار الا بالضرورة وهي منتفية ههنا قوله كما في اسامته فانهم لما وجدوه غير منصرف وليس فيه سبب سوى التانيث احتاجوا الى سبب آخر فقدروا في وضعه التعيين ليوجد فيه التعريف فانه لا فرق بين علم الجنس والمعرف بلام الجنس الا ان التعيين في الاول معتبر في وضع اللفظ وفي الثاني حاصل باللام الزائدة والضرورة منتفية في القرآن لوجود الالف والنون الزائدتين فيه تعلم ان دخول آه وجه آخر لابطال كونه علم جنس محصله ان دخول اللام على هذه الاسماء كالكافية والقرآن اول دليل على كونه اسم جنس لان اللام تمتنع دخولها على الاعلام وان كانت اعلام اجناس فعلم انها اسماء اجناس وانت تعلم ان دخول اللام على الاعلام سوى علم محمد صلى الله على مسماه وسوى علي رضي الله عنه عن مسماه فصيح وكذا يصح اضافتها بعد التجريد فلا دلالة لدخول اللام على اسميتها قوله والقول آه رد على السيد الزاهد قوله مع انه التزام بلا لزوم اي بلا ضرورة داعية اليه وتفصيل المقام انه لما اثبت السيد الزاهد تبعا للشارح كون اسامي الكتب اعلام اجناس ورد عليه انه لو كان كذلك لما صح عليه دخول اللام والتالي باطل فالملزوم مثله فاجاب عنه بقوله وما وقع في كلام المولدين بوجهين الاول ان دخول اللام على اسامي الكتب من

وما قال فی بیان ان التعیین معتبر فی مسمیات هذه الاسماء لا محصل له فی الذهن فان الحکم بان المعنی المقارن بهذین شیء واحد لا یفضی الی اعتبار التعیین الزائد الخارج عن الحقیقة الحاصلة عن التقییدات کما یکون فی الاعلام الجنسیة کیف وطبعه الانسان من حیث هی هی لا تشترط شیئا القائمة بذهن زید وعمرو ایضا ولا حد علی تقیدون اسم الجنس موضوعا للطبیعة من حیث هی هی

صنعة المولدین الذین لا اعتبار لهم فی العبارة واما الفصحاء فلا یدخلون اللام علیها والثانی ان دخول اللام لا یمنع علمیتها لانها فی الاصل اوصاف فکانهم اعتبروا المعنی الاصلی وادخلوا اللام علیه والمحشی المحقق رد کلیهما فرد الثانی بوجهین الاول انه خلاف الظاهر لان الظاهر ان دخول اللام علیها بحسب المعنی العلمی لا المعنی الوصفی والثانی انه التزام بلا لزوم واختیار امر لا حاجة الیه فانه یمکن ان تجعل من اسماء الاجناس فلا یحتاج الی هذه التکلفات وقد عرفت ما فیه فتذکر ورد الاول بقوله وما قال المحشی آه وحاصله ان القول بان دخول اللام علی الاعلام من صنعة المولدین خطاء فاحش کیف وقد وقع فی القرآن العظیم العلم المعرف باللام کالتوراة والانجیل وهکذا قال بحر العلوم انه زلة من تلمذ السید الزاهد واجیب عنه بان کلام السید الزاهد فی الکتب المصنفة للعباد فان اسمائها اعلام اجناس دون الکتب السماویة وانت تعلم ما فیه فانه لا وجه للتفرقة اذ الدلیل عام وقد تصدی ابن الاستاذ سراج المحققین نور الله مرقده لدفع الزلة عن کلام السید الزاهد بتاویل کلامه بقوله اقول المراد بما الواقع فی قوله وما وقع الاستدلال والمراد بالمولدین المستدلین وقول من دخول بیان لما فلا ایراد علی کلامه والاخذ شته فاحفظه لعلک لا تجده غیرنا انتهی وهذا تاویل لطیف ینبغی ان یحمل علیه قوله وما قال فی بیانه الخ یعنی ما قال السید الزاهد فی بیان کون هذه اعلام اجناس من ان الالفاظ الصادرة عن شخصین او عن شخص واحد فی وقتین والمعنی القائم بذهنین او بذهن فی وقتین یعتبر فی العرف لفظا واحدا ومعنی واحدا فالتعیین معتبر فی وضع هذه الاسماء وظاهر انه لیس بتعین شخصی فتعین ان یکون جنسیا الی آخر ما ذکره لا یفید ههنا لان مطلق التعیین لیس معتبرا فی علم الجنس والا لزم ان یکون اسماء الاجناس کالانسان مثلا ایضا اعلام اجناس بعین ما ذکره من التقریر ولیس کذلک بل التعیین المعتبر فیه هو التعیین الزائد علی اصل المراد المعتبر عند الوضع وجوده غیر مسلم لا بد لاثباته من دلیل قوله کما یکون فی الاعلام الجنسیة فان التعیین فیها زائد خارج عن الحقیقة الحاصلة معتبر عند الوضع وهذا هو الفرق بینها وبین اسماء الاجناس وان اشترکا فی اصل التعین قوله کیف

على ما هو الرأي الصحيح دون الفرد المنتشر فيكون معنى الانسان على تقدير انه اسم جنس لقائم
بذهنين واحدا والسر في ذلك ان للانسان تعينا ذاتيا بالنظر الى انه ممتاز عن جميع الاغيار
فذلك اذا وجد في ذهن لا شبهة في انه ليس بفرس ولا غيره بل هو الانسان وتعينا
من الخارج اي باعتبار انه موجود حاضر في الذهن وهذا النحو محتاج اليه لاعلام الاجناس على المعرف
القائم بذهنين واحدا انما يقتضي التعيين الاول دون الثاني

اي كيف يكون لما ذكره محصل والحال ان طبيعة الانسان مثلا اذا اخذت من حيث هي هي تكون مصداقا
للوحدة سواء وجدت في ذهن زيد او ذهن عمرو فلو كان مطلق التعين كافيا لزم ان يكون الانسان علم جنس
بان يقال معنى الانسان الحاضر في ذهنين او ذهن في وقتين بعيد في العرف معنى واحدا وظاهر ان هذا التعين ليس
تعينا شخصيا والا لامتنع صدقه على كثيرين فتعين ان يكون علم جنس وليس كذلك قوله على ما هو الرأي
الصحيح اعلم انهم اختلفوا في المسماة بالاجناس المنونة هل هي موضوعة للطبيعة من حيث هي هي او للفرد
المنتشر فذهب البعض كالسيد الشريف الجرجاني الى الاول واليه مال اكثر اهل العربية والبعض الآخر كابن
الحاجب الى الثاني واليه مال اكثر اهل الاصول والصحيح هو الاول كيف ولو كان وضعه للفرد المنتشر لما وجد
القضية المهملة القدمائية واللازم باطل بداهة فالملزوم مثله قوله والسر في ذلك اي في ان التعين المعتبر في
طبيعة الانسان لا يكفي للعلمية الجنسية قوله تعينا ذاتيا اي بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الخارج فان تميز
الانسان عن غيره بالنظر الى اقتران جنسه بفصله اي الناطق وهو امر ذاتي لا تتخلل بينه الجعل فمعنى الانسان اينما
وجد وكلما وجد يصدق عليه انه ممتاز عن غيره بفصله فهذا التعين ذاتي له وليس بكاف للعلمية الجنسية قوله وتعينا
من الخارج اي مع قطع النظر عن ذاته وهو اعتبار انه موجود في الذهن وحاضر فيه وعلم الجنس انما يقتضي التعين
بهذا النحو لا بالنحو الاول والموجود في اسامي الكتب هو الاول لا الثاني قوله وعد العرف الخ قيل اسم الجنس موضوع
للطبيعة من حيث هي هي وبهذا الاعتبار لا يقال لها واحدة فاعتبار الوحدة يقتضي العلمية الجنسية اقول لا محالة يسئول
عليك ما فيه فان عد الطبيعة من حيث هي واحدة باعتبار العرف العام واما العرف الخاص فلا يعدها واحدة

وان كان الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها فالحال كما عرفت وان كان عبارة عن المعاني وحدها
كالمسائل المخصوصة ينبغي ان يكون اسم جنس لان المسائل الهندسية بل القضية
مطلقا وان لم يصح كونها كليا او جزئيا لان المعتبر في الكلي الصدق بمعنى الحمل والقضية
لا تحمل على شئ في الجزئي عدمه لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة ولذا جعلا قسمين
للمفرد دون القضايا لكن لا باس بعدها كليا بعدم اعتبار الهذية في مفهومها كما في

وكذلك اللفظ القائم بذهنين فانه يعد في العرف العام واحدا واما العرف الخاص فيعده متعددا كما لا يخفى
فلا فارق بينهما واليه اشار المحشي المحقق لقوله وعد العرف الخ قوله وان كان الكتاب عبارة عن الالفاظ
وحدها كبعض كتب علم الادب كمقامات الحريري وغيرذلك قوله فالحال كما عرفت من انه ليس لعلم شخص
لاختلاف الالفاظ باختلاف المحال والتعين المعتبر فيه ليس تعينا جنسيا بحيث يقتضي العلمية الجنسية لانها امر معنوي
ولا ضرورة ههنا تدعو اليه فهو اسم جنس موضوع لمعنى كلي وهو الالفاظ المخصوصة الغير المتعددة بحسب اختلاف المحال وقس
عليه اذا كان الكتاب عبارة عن النقوش وحدها كمجموعة الخطوط الصناعة ولم يذكره المحشي المحقق لان
يعلم بالمقايسة على ان الكلام ههنا في اسامي كتب المعلوم المدونة قوله وان كان عبارة عن المعاني
وحدها كاسامي كتب المنطق وكتب التفسير وامثالها قوله ينبغي ان يكون اسم جنس لا علم شخص والا علم جنس لتعين
ما مر من التقرير قوله لان المسائل الهندسية الخ اعلم اولا انهم عرفوا الكلي بما يحمل بالنظر الى نفس مفهومه على كثيرين
وان منع عنه مانع والجزئي بما ليس كذلك فاعتبروا في مفهومها الحمل على كثيرين في عدمه وظاهر ان الحمل لا يوجد الا في
المفردات لا في القضايا كمسائل الفن بل القضية مطلقا فانها لا تحمل على كثيرين فالكلية لا توجد الا في المفردات
ولذا جعلوها قسمين لها وذكروها في بحث التصورات وثانيا ان التقابل بين الكلي والجزئي لا يخلو عن اربعة
اقسام لا سبيل الى التضاد والتخالف لان الجزئي مفهومه عدمي والشرط فيهما كونهما وجوديين ولا سبيل
الى الايجاب والسلب لان المتقابلين بالايجاب والسلب لا يخلو شئ منهما والكلي والجزئي ليسا كذلك لخلو
كثير من الاشياء عنهما فلم يبق الا تقابل العدم والملكة فيكون معنى الجزئي ما لا يحمل على كثيرين مما من شانه

في الكليات الفرضية على ان الاسماء عندهم تنحصر في الثلث اسم الجنس وعلم الجنس
والشخص فلما القضية او القضايا المعدودة باسم لابد من دخول في هذه الاقسام
واعتداده تحت الشخصية لا وجه له فالاعتداد تحت الجنسية هو الوجه كما في الكليات

ان يحمل وهو ليس الا المفرد فعلم ان الجزئية ايضا لا توجد في القضايا كما لا توجد الكلية فيها اذا عرفت هذا فاعلم انه
لما قال المحشي المحقق ينبغي ان يكون اسم جنس ورد عليه ان موضوع اسم الجنس يكون كليا على الرأي الاصح والقضايا
ليست بكليات لعدم حملها على كثيرين فكيف يكون اسماء اجناس فقصدى لدفعه بقوله لان المسائل المعدودة
الخ بما محصله ان القضايا وان لم تكن كليات بمعنى الحمل على كثيرين لكن مناط الكلية والجزئية في الحقيقة على
الهذية وعدها الاترى الى الكليات الفرضية كالا شئ وشريك الباري فانهم صرحوا انها كليات لكن لا باعتبار
حملها على كثيرين لعدم وجود ما صدقت عليه لا في الذهن ولا في الخارج بل باعتبار عدم الهذية وبالجملة مناط
الجزئية الهذية اى الاشارة الى ذلك الشئ بهذا ومناط الكلية عدم ذلك وهذا المناط موجود ههنا فلا بأس
بعدها كلية بهذا المعنى ثم ايده بقوله على ان الاسماء آه حاصله ان الاسماء منحصرة عندهم في الثلث وهذه الاسامي
ليست باعلام شخص بل لا وجه له لاختلاف المعاني باختلاف المحال والتعين المعتبر فيه ليس بموجب كونه علم جنس
فلا ان يكون اسم جنس بالتاويل المذكور **قوله** كما في الكليات الفرضية اعلم انهم عرفوا الكلي بما يصح فيه التكثر و
الحمل على كثيرين والجزئي بما ليس كذلك واردوا بالتكثر التكثر الخارجي فورد عليهم ان الكليات الفرضية ليس لها
تكثر خارجي فيلزم ان لا تكون كليات ولا جزئيات واجاب عنه صاحب المسلم والمسلم في المسلم بما حاصله انه ليس
المراد بالتكثر التكثر الموجود بالفعل حتى يقال ان الكليات الفرضية ليست متكثرة في الخارج بل المراد تجويز التكثر
الخارجي وهو موجود ههنا فان العقل بمجرد تصورها مع قطع النظر عن الخارج لا ينقبض عن تجويز تكثرها في الخارج
ولا يخفى على الفطن ما في هذا الجواب فان الكليات الفرضية على نحوين الاول ما يمتنع تكثره الخارجي بالنظر الى نفس
مفهومه وتصوره كالملا موجود الخارجي والثاني ما لا يمتنع بالنظر الى نفس تصوره وان امتنع
بحسب الواقع كالا شئ ونحوه وتجويز التكثر الذي ذكره المجيب انما هو في النحو الثاني فيلزم ان لا يكون النحو

الفرضية فان قلت لابد للحملي من صحة التكثر الخارجي على ما عرف في موضعه وليس قط قلت
ان اريد بالتكثر الخارجي ما يعم الذهن فلا اشكال لان القضية اذا حصلت في الذهن
او لا ذهان تعدد بها مطلقا ونفسها محمول على تلك المتعددات حمل النوع على
الشخص بلا شبهة وعلى هذا التقدير يصح حمل القضية ايضا وان منعوه في غير هذا الصورة
وان اريد ما يخص بالخارجي وهو المقابل للذهني فمنقوض بالكليات الاعتبارية
الذهنية كالعدم والوحدة فانها بنفسها آبية عن الخارجية فضلا عن التعدد فيه
وكليتها اما نظرا الى الخارجي بالمعنى الاعم كما في الشق الاول او نظرا

الاول من الكليات وهو ايضا خلاف تصريحاتهم فالحق ان يقال مخاطر الكلية على الهذية وهو موجود في جميعها وهو المعول عليه المحققون قوله فان قلت الخ ملتقى الايراد ما ذكره المتاخرون من ان مناط الكلية والجزئية التكثر الخارجي وعدمه وقد عرفت انه ليس كذلك وكانهم لما راوا في الكليات الواقعية ان عدم الهذية صحة التكثر الخارجي متلازمان عبروا عن عدم الهذية بالتكثر الخارجي ولم ينظروا الى الكليات الفرضية التي تابى بنفس مفهومها عن التكثر الخارجي حيث لا يمكن فيه تجويز التكثر ويوجد فيه عدم الهذية قوله ونفسها محمول آه فالزيد قائم مثلا اذا وجد في ذهن زيد وذهن عمرو وذهن بكر صدق على كل منها صدق النوع على الاشخاص غاية ما في الباب ان صدق الانواع يكون خارجيا وهذا صدق ذهني فيكون كليا بحسب الصدق ايضا على هذا التقدير قولهم ان القضية لا تحمل على شئ معناه في الخارج واما في الذهن فتحمل على افرادها البتة ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال كيف يجوز للمحشي المحقق حمل القضية والجمهور على امتناعه قوله فانها بنفسها آه اقول ليس كذلك فانه ليس في مفهومها ما يابى عن الوجود الخارجي بل الاباء انما يعلم من خارج وهو ان المعاني المصدرية لا وجود لها في الخارج فالصواب التمثيل بما مر من اللامية وجود الخارجي والا فالمتكثر الخارجي فان العقل بنفس تصور مفهومها ينتقض عن التكثر الخارجي لاعتبار عدم الوجود الخارجي وعدم التكثر الخارجي قوله كما في الشق الاول اي تقدير ارادة التكثر بالمعنى الاعم من التكثر الخارجي قوله او نظرا الى عدم الهذية بناء المعول عليه

الى عدم الهذية كما فى الكليات الفرضية وعلى التقديرين لا اشكال فى كلية القضية فان
قلت الكليات الاعتبارية نظرا الى نفسها يصح فرض التعدد الخارجى فيها وان لم يصح
وقوعها بالفعل قلت ان اريد بالفرض التقدير فلا مشاحة لكن يلزم ان يكون الجزئيات
كليات لان الفرض بمعنى التقدير فلا حجر فيه وان اريد التجويز العقلى كما هو الصحيح
فالتزام التعدد الخارجى فى العدم المطلق والامتناع المطلق غير مرضى كيف وح يلزم
ان يكون الكليات الفرضية كالاشئ واجتماع النقيضين وشريك الباري كليات
فما الحاجة الى ما قالوا من ان كليتها بمعنى عدم اعتبار الهذية فى مفهومها لا بمعنى
تكثرها فى الخارج وقولهم ان الكليات الفرضية بالنظر الى الحقائق الموجودة كليات تاويل
وتغيبه لا تصحيح وتجويز فالحق ان مناط الجزئية الهذية ومناط الكلية نفيها فان قلت
المناط هو صحة التعدد الخارجى وعدمه بمعنى انه لو وجد لجاز تعدده خارجا

قوله فان قلت الخ حاصله انه لا حاجة الى اعتبار الخارجى بالمعنى الاعم ولا الى النظر الى عدم الهذية بل الى اعتبار التعدد
الخارجى بالمعنى الاخص ايضا لم يقدح فى كون الكليات الاعتبارية كليات لانه ليس المراد بالتعدد بالفعل
بل تجويزه وهو موجود فى الكليات الاعتبارية قوله لكن يلزم آه يعنى ان الفرض يطلق على معنيين الاول الفرض
والثانى التجويز فان اريد الاول يلزم ان يكون الجزئيات كليات لامكان فرض التكثر فيها ايضا و
ان كان فرض المحال فان الفرض بهذا المعنى لا حجر فيه يتعلق بكل شئ وان اريد به الثانى يلزم كون
الكليات الفرضية كليات بهذا القدر لصدق تجويز التعدد فيها فما الحاجة الى ما قالوا من ان كليتها باعتبار
عدم الهذية لا باعتبار التكثر الخارجى قوله كيف وح يلزم الخ اقول الصواب ان يقال فى هذا الشق
فيلزم عدم كلية الكليات الفرضية التى بابى نفس مفهومها عن التكثر الخارجى كالاموجود الخارجى قوله
فما الحاجة اقول الحاجة اليه لادخال الكليات التى بابى نفس مفهومها عن التكثر كما مر قوله وقولهم الخ
لما ذكره المحقق الدوانى وغيره من ان كلية الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة فان

والكليات الفرضية كذلك فلت اعتبار هذا الشرط في التعريف بمنزلة الاستدراك في التعريفات لان المآل بالاخرة الى صحة التعدد الفرضي الذي يعبر عنه بعدم الهذية فان المعنى بعدم الهذية هو نفي معنى يمنع الشركة ويعتبر عنه بالتشخص والهذية وليست هذه الصحة الا بالفرض والمقصود ان الشيء الذي لا يصدق الا على واحد لا يصدق على غيره والانسب ان يجعل المناط ولا الهذية وعدمها مع ان جواز التعدد الخارجي تجويزا صحيحا على ما هو معتبر في المفهوم ممنوع على تقدير تحقق المحال لانه مشكوك على ما عرفت في موضعه

تصورها من جهة عدم امتناعها على الهذية لا يمنع ان يصدق على الفرس والانسان بان يكونا فردين له مع قطع النظر عن التباين فلا يمتنع الحمل على كثيرين بالنظر الى نفس مفاهيمها انما الامتناع بالنظر الى ملاحظة التباين فوجه الرد انه تاويل وتشبيه لا تصحيح للكلية كيف والمعتبر في الكلي انما هو الصدق على كثيرين ما يمكن صدقه عليه على الاطلاق والكليات الفرضية لا يمكن صدقها على الحقائق المتحققة والمتعذر ظاهر حتى المتوهم ومن لم يجعل المدار نورانيا له من نور قوله والكليات الفرضية كذلك فانه لو وجدت في الخارج لتعددت التبة وانتشار الشر لا يقدح في شيء لوجود لفظة لو كما في قولهم الجوهر لو وجد في الخارج كان متحيزا موضوع قوله والمقصود الخ الحاصل ان اعتبار التعدد المطلق يعني لو وجد في الخارج لتعدد في تعريف الكلي لادخال الكليات الفرضية من قبيل الزوائد فان مآله الى التعدد الفرضي وهو متلازم مع عدم الهذية فان كل شيء يوجد فيه عدم الهذية يمكن فيه التعدد الفرضي وكل ليس كذلك فليس كذلك فالانسب ان يجعل المناط من اول الامر عدم الهذية في الكلية والهذية في الجزئية كما هو راي المحققين تنقل المؤنة وتزول المشقة قوله مع ان الخ يعني مع قطع النظر عن لزوم الاستدراك في التعريف نقول المعتبر في الكلية انما هو جواز التعدد الخارجي تجويزا صحيحا لا تجويزا فرضيا فانه لو كفى التجويز الفرضي لصدق تعريف الكلي على الجزئي ولم يوجد الجزئي في العالم وحصول تجويز التعدد الصحيح في الكليات الفرضية المحال وجودها على تقدير تحقق

وايضا الكليات الاعتبارية لاشك انها كلية بالنظر الى الافراد الذهنية كالعدم بالنسبة الى العدمات الحقيقية ولو لم يكن لها افراد عينية بالفرض والجواز فالتقييد بالخارجية بالمعنى الاخص لغو جدا وايضا الكلى يقابل الجزئى فى المفهومات المفردة بحيث لا واسطة بينهما والجزئية لا تتصور بدون الهذية فما ليس فيه هذية يلزم ان يكون كليا فهى المناط لهما ولا حاجة الى اعتبار قيد زائد **قوله** ثم يظهر بالتامل آه لا يخفى انه لا يفى هذا البيان لاعتبار التعين فى مسميات هذه الالفاظ الا ترى ان الطبيعة من حيث هى هى الموضوع بازائها اسماء الاجناس اذا وجدت بوجودين ذهنى وخارجى يقال لكل واحد منهما انه تلك الطبيعة ومصداقها فرد منها بل عينها

المحال ممنوع فلا يفيد قوام لو وجد فى الخارج لتعدد ايضا اقول بل يفيد كيف وقد صرحوا ان المحال يستلزم المحال او فرعوا عليه تفريعات شتى كما لا يخفى على ماهر الفن فيجوز تعددها وان كان امرا محالا فى نفسه لكن يجوز وجوده على تقدير وجوده المحال **قوله** وايضا آه ايراد آخر على اعتبار التعدد الخارجى بانه لا شك ان للكليات الفرضية الغير الموجودة فى الخارج افرادا فى الذهن كالعدمات الخاصة والوجودات الخاصة فاعتبار التعدد فى الخارج عن المشاعر لغو بل مضر جدا وانت تعلم ان هذا لا يستقيم فى المعقولات الثانية التى ليست بكليات فرضية الا فى زعم المحشى المحقق واما الكليات الفرضية المذكورة عند القوم كالاشياء ونحوه فلا افراد لها فى الذهن ايضا كما انه لا افراد لها فى الخارج **قوله** وايضا الكلى الخ حاصله ان بين الجزئية والكلية تقابلا بالعدم والملكة ومناط الجزئية الهذية كما هو ظاهر فيكون مناط الكلية عدمها **قوله** لا يخفى آه هذا التعليق يشتمل على اعتراضات اربعة ولا يزيد محصلها على ما سبق الا ان شارحه اليه بقوله لا يخفى عليك انه لا يفى هذا البيان آه وحاصله ان ما ذكره السيد الزاهد لا يثبت الا وجود التعين فى مسميات اسامى الكتب وهو لا يفى بالمقصود فان المقصود انما يحصل اذا ثبت ان هذا التعين معتبر فى وضعها لم يثبت بعد و

وهذا في الحقيقة هو الوحدة بالمحمول لا يفيد الاشتراك في كلي عام ولا يفيد اعتبار التعيين
في مفهوم اللفظ والسر فيه ان الكلي حقيقة تشخصية او نوعية او جنسية تعينا ذاتيا والمراد
به نحو تحصله الخاص وذاتياته ويحمل على نفسها وعلى افرادها وبيان ما يغايرها
ولا يحمل على غيرها كالانسان مثلا فانه في نفسه اذا عتبر لا تعين زائد فهذا بذاته يحمل
على زيد وبكر ولا يحمل على فرس من غير مع انه اسم جنس لا علم جنس والمعتبر في اعلام الاجناس
هو التعيين الزائد حتى اذا اعتبر مع الطبيعة كان تقييدا لها بخلاف ذلك على ان
العلمية الجنسية ضرورية تقديرية كالعدل التقديري عندهم كما في اسامة ولا
ضرورة ههنا وما قال ان دخول اللام عليها من صنعة المولدين فمبني على الغفلة
كيف وقد وقع في الكلام القديم مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل **قوله فان**
التقريب آه فلا يصح ههنا ان يقع ظرفا

اشار الى الشق الثاني بقوله الا ترى آه وهو ينقض ما صلناه ان عدما وضع له اسماء الكتب واحدا كان موجبا لكونها
اعلام اجناس لوجب ان يكون اسماء الاجناس كلها اعلام اجناس بحر بان التقرير المذكور بعينه فيها
كالانسان ونحوه والسر فيه ما مر ان لكل طبيعة تعينا ذاتيا تشخصيا او نوعيا او جنسيا والمعتبر في اعلام الاجناس
هو التعيين الزائد المعتبر مع الطبيعة واشار الى الثالث بقوله على ان العلمية الجنسية الخ وقد مر منا ما له و
ما عليه واشار الى الرابع بقوله وما قال آه وقد سبق تحقيقه وما يدفعه **قوله وهذا بالحقيقة هو الوحدة بالمحمول**
فان زيدا وعمرا وبكرا وغيرهم كلهم متحدون في الانسانية التي هي محمولة عليهم بالطبع **قوله كالعدل التقديري**
عندهم فانهم لما وجدوا زفر وعمر غير منصرف ولم يجدوا فيه سوى العلمية فرضوا انه معدول من زافر وعامر
وكذا لما وجدوا اسامة غير منصرف ولم يجدوا فيه سببا الا التانيث فرضوا له العلمية الجنسية والضرورة منتفية
في اسامي الكتب **قوله وما قال آه** مبناه على ان المراد من ما الواقعة في كلام السيد الزاهد وقوع اللام وقوله من
دخول اللام بيان له وقد عرفت ما يصح كلامه بتاويل صحيح فتذكر **قال** فان التقريب آه حاصله ان تقريب المرام

لان سوق الكلام فى هذا المقام يشير الى ان المصنف جعل الكتاب مهذبا فى تحرير المنطق والكلام فلو عطف التقريب على التحرير صار المعنى على طبق هذا السوق جعل المصنف مهذبا فى التقريب الى الافهام ولا يصح تخلل الجعل بين الملزوم ولازمه والظرف وان صح مجعوليته ففيهما ليس بلازم لاطلاقا قوله فان التحرير الاصطلاحى شامل الخ

الى الافهام بالمعنى اللغوى لازم للاخبار بالفتح اى المسائل فلا يكون ظرفا للكتاب الذى هو مجموع المسائل وكذا تهذيب الكلام الذى اراده بهذا الكتاب لان ظرفيته شئ وشئ تنبئ عن الانفكاك وبين التلازم والانفكاك تناف هذا اذا قرء الاخبار بالفتح واما اذا قرء بالكسر فيكون المعنى ان تقريب المرام لازم للاخبار عن الكتاب بكونه مهذبا فان الكلام المهذب مقرب قطعا والا فيكون قد ترك فيه ما ينبغى او زيد فيه الا ينبغى فلا يكون مهذبا واللزوم ينافى الظرفية لان الظرف فى الاكثر يكون منحصصا فان قلت هذا الوجه يقتضى ان لا يصح الظرفية فكيف يصح قوله وح المناسب آه قلت قد يكون الظرف بيانا للواقع ايضا لا منحصصا فيحتمل ان يكون ههنا ايضا كذلك قوله لان سوق الكلام آه سوق هذا الكلام يقتضى ان المحشى المحقق قرء الاخبار بالكسر واراد اللابخبار بجعل الكتاب مهذبا فى تحرير المنطق والكلام وتوضيحه ان المقام مقام مدح المصنف كتابه فليس هذا الا من جهة جعله مهذبا فى تحرير المنطق والكلام ولفظ الجعل وان لم يذكر صريحا لكنه يفهم ضمنا فعلى تقدير كون التقريب معطوفا على التحرير يكون المعنى جعل كتابه مهذبا فى تقريب المرام الى الافهام وهل هذا الا المجعولية الذاتية فان تقريب المرام بالمعنى اللغوى لازم لكون الكتاب مهذبا ولا يصح تخلل الجعل بين اللازم والملزوم كما لا يصح بين الذات والذاتيات لان الجعل بين الشيئين يقتضى امكان الانفكاك بينهما والظرف ينافيه والظرف وان صح مجعوليته كما يقال جعل زيد فى الدار لكن فى ما ليس بلازم وهذا الظرف لازم لما قبله فلا يصح ههنا المجعولية هذا ويرد عليه ان المجعولية الذاتية من الممتنعات عندهم فهذا الوجه يقتضى ان لا يصح ارادة المعنى اللغوى من التقريب حين كونه معطوفا على التحرير وهو خلاف ما ادعى السيد الزاهد من كونه مناسبا وايضا يلزم ان لا يصح قوله فى تحرير المنطق والكلام ايضا لان التحرير لازم للتهذيب فان

وذلك لان تبيين المسائل يقتضي جعلها مثبتة مدللة فيشمل التقريب المنطوق غالبا
كون الكلام مهذبا فانه لا يقتضي ربط الدلائل **قوله** او مجازا بالحذف عطف على
بالاسلام الخ هذا العطف عجيب فان المعطوف في حكم المعطوف عليه ويجب اتحادهما
في محل الاعراب مفردا كان او جملة وليس لهما اتحاد في الاعراب ولا الحكم

المراد من التهذيب ههنا ما يشمله على ما يدل عليه الغاية وجواب الاول على ظهر انه يمكن ان يراد باللام في قول
مرام المنطق والكلام بجعل اللام للعهد وح لا يلزم المجعولية الذاتية على تقدير عطف التقريب على التحرير فان
تقريب المرام مطلقا وان كان لازما للتهذيب الكلام لكن تقريب مرام المنطق والكلام ليس بلازم كما مر
في تهذيب النحو حيث يوجد فيه تهذيب الكلام دون تقريب مرام المنطق والكلام لكن لما كان الظاهر من
اطلاق اللام حكم السيد الزاهد بانه لا يناسب ارادة المعنى اللغوي وان صح ذلك بجعل اللام للعهد وتعلق تضمنت
من ههنا جواب لايراد الثاني ايضا فان التحرير مطلقا وان كان لازما للتهذيب لكن تحرير المنطق والكلام
ليس بلازم بل بينهما عموم وخصوص من وجه وبه يظهر انه يجوز ارادة معنى التحرير اللغوي ايضا وحكم
عليه بعدم الجواز مما لا يظهر وجهه فافهم **قوله** وذلك الخ يعني ان التحرير الاصطلاحي مشتمل على التقريب فان
الكلام المحرر ما يخلو عن الحشو والتطويل ويحتوي على المقصود فلا بد ان يكون مشتملا على الدلائل المؤدية
الى المقاصد وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان التحرير يوجد في تحرير الدعوى المجرد عن الدليل دون التقريب وذلك
لان المقصود ان تحرير المنطق والكلام لا يكون بدون الادلة وهو ظاهر **قوله** فانه لا يقتضي ربط الدلائل الخ
فلا بأس لو عطف التقريب على التهذيب وفيه شيء وهو ان التهذيب وان لم يقتض ربط الدلائل بالدعوى
لكن تأييده بالغاية يشعر بذلك فلا يحسن عطفه على التهذيب ايضا كما لا يحسن عطفه على التحرير لاقتضاء العطف
التناسب وح فالاولى ان يقال انما احتمل الشارح الدواني الاحتمال الآخر لان فيه تعدد الخبر لهذا فيناسب
المقام لا المقام مقام توصيف الكتاب فقعده يكون مناسبا للام بخلاف ما اذا كان معطوفا على التحرير
فانه يكون من متعلقات التهذيب لا يقال يمكن على هذا التقدير ايضا ان يكون خبرا ثانيا لهذا بجعل العطف

لان المعطوف مفعول ما لم يسم فاعله دون المعطوف عليه لانه ظرف فقط و مفعول ما لم يسم فاعله في المعطوف عليه هو اهله فالاولى ان يقال انه معطوف على فاعل يمكن والمعنى يمكن مجازا بالحذف

مستقرا متعلقا بثابت كما قيل في التحرير انا نقول هذا الاحتمال بعيد لابتنائه على الذهن بخلاف الاول قوله لان المعطوف الخ توضيحه انه قد تقرر عند النحويين ان المعطوف يكون في حكم المعطوف عليه ويجب اتحادهما في محل الاعراب مفردا كان او جملة فان كان المعطوف عليه فاعلا للفعل فالمعطوف ايضا يكون كذلك وان كان المعطوف عليه ظرفا للفعل يكون المعطوف ايضا كذلك اذا عرفت هذا فنقول ان ما اختاره السيد من ان قوله او مجازا بالحذف معطوف على بالاسلام على ما يوجد في اكثر النسخ عجيب كل العجب فان المعطوف عليه يعني بالاسلام وقع ظرفا للارادة ومفعول ما لم يسم فاعله ليراد هو اهله والمعطوف اي مجازا بالحذف مفعول ما لم يسم فاعله بنفسه فلم تتحد المعطوف والمعطوف عليه لا في وجه الاعراب ولا في الحكم فكيف يصح العطف قوله فالاولى آه لعل في اختيار الاولوية على الصواب اشارة الى ما ذكره الفاضل السندي في حواشيه بعد ما نقل كلام المحشي هذا بقوله اقول لعل مفعول ما لم يسم فاعله في قول الشارح هو بالاسلام وهو اياه بالنصب مفعول به لليراد بناء على تجويز الكوفيين اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول به مستدلين بالقراءة الشاذة الواردة في قوله تعالى لولا نزل عليه القرآن بالنصب اذ تمهد هذا فنقول كلام المحشي مبني على انه فلم يكن المعطف عجيبا انتهى وفيه ما اورده بحر العلوم رح من ان المعطوف والمعطوف عليه يجب ان يكونا بحيث يتجه وجه الاعراب اذا ظهر ما قاما مقامه وههنا لو اظهر الفاعل يكون احدهما وهو بالاسلام ظرفا والآخر مفعولا به فلا يفيد البناء على تجويز الكوفيين ايضا اقول وكان الصواب للمحشي المحقق ان يقول فالصواب قوله انه معطوف على فاعل يمكن الخ اعلم ان ههنا احتمالات الاول وهو الظاهر من السوق عطفه على المجاز المرسل المستفاد من المعنى ح لانه يكون المعنى ح يمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز بالحذف والثاني عطفه على بالاسلام وقد عرفت حاله واعلم ان الثالث الذي ذكره المحشي المحقق بقوله فالاولى ان يقال آه وهو انه معطوف على فاعل يمكن [illegible] والمعنى يمكن

فی هذا المقام او یقال انه معطوف علی اصله والمعنی انه یمکن ان یراد اهل الاسلام بالاسلام
علی طریق المجاز المرسل ویمکن ان یراد مجاز الحذف فی هذا المقام فالمعطوف ایضا مفعول
ما لم یسم فاعله باعتبار العطف واتحاد محل الاعراب ایضا حاصل ولا یلزم تقییدات
المعطوف علیه فی المعطوف انما الواجب اتحادهما

ان یراد بالاسلام اهله علی طریق المجاز المرسل ویمکن المجاز بالحذف والرابع ماذکره المحشی المحقق بقوله او یقال الخ
علی قوله ان یقال وحاصله انه معطوف علی ما علم ان یراد وهو اهله فالمعنی یمکن ان یراد بالاسلام اهله علی طریق
المجاز المرسل یمکن ان یراد المجاز بالحذف ولا یخفی علیک ما فی هذا الاحتمال من البرکة فان الارادة لابد لها من
ما یراد منه فیکون المعنی یمکن ان یراد المجاز بالحذف من الاسلام او غیر ذلک فیحتمل المعنی الاان یستعمل یراد بمعنی یستعمل
او یوخذ ونحو ذلک ولعل المحشی انما اخر هذا الاحتمال عن الاحتمال الاول لهذا فالفضل للمتقدم والخامس ماذکره
بقوله ویمکن ان یعطف علی الاسلام وحاصله انه معطوف علی الاسلام المجرور بالباء لا علی بالاسلام فیکون
المعنی یمکن ان یراد بالاسلام اهله علی طریق المجاز المرسل ویمکن ان یراد اهله بمجاز الحذف ای بالقول بمجاز
الحذف ولا یخفی علیک منافاة هذا الاحتمال فان ابقاء الداخل علی المعطوف علیه للصلة والمجرور مما یراد منه
والداخل علی المعطوف للسببیة کما هو الظاهر وهذه المنافاة افردت المحشی هذا الاحتمال عن الاحتمالین الاولین
واشار الی ضعفه بتاخیره عنهما وایده بکون المستعمل غالبا للضعف وقدره حیث لاحظ الترتیب القدری
فی الترتیب الذکری فاحسنها اولها واضعفها آخرها واوسطها اوسطها انا عندی فی تحقیق المقام
وللّٰه الحمد وهو ذو الانعام **قوله** واتحاد محل الاعراب ایضا حاصل قال المعطوف علیه فی محل الرفع وکذا المعطوف
قوله ولا یلزم آه دفع ودخل مقدر تقدیره الداخل انه کیف یصح عطف جمله او مجاز بالحذف علی جمله فانه یلزم رجح
ان یکون بالاسلام قید المعطوف کما انه قید للمعطوف علیه فیکون المعنی ویمکن ان یراد بالاسلام مجاز
الحذف وهو معنی محتمل وتحریر الدفع ان وجوب رجوع قیود المعطوف علیه الی المعطوف لیس بشیء متفق
علیه احد من ارباب النحو انما الواجب اتحادهما فی محل الاعراب وقد علیه الفاضل المتبحر بانه قد صرح النحویون

الاستاذ الاکبر

في الاقامة وعلى الاعراب يمكن ان يعطف على الاسلام على المعنى يمكن ان يراد اهله بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد اهله بمجاز الحذف اى بالقول بمجاز الحذف في هذا المقام ولا يلزم اشتراك المتعلقات كما مر **قوله** لكونهما متضائفين الست خبير بما فيه فعلم المحشي اراد بكونهما متضائفين انهما كالمتضائفين لما بينهما من التلازم في الوجود وعدم ارتفاعهما وحاصل الكلام ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لا يصح تفارقهما في الوجود كيف يصح قول المصنف جعلته تبصرة لمن حاول التبصر اى قصده فان القاصد المتبصر ليس له تبصر بالفعل لما ان القاصد بالفعل لا يكون موصوفا بذلك الفعل مادام هو قاصدا نعم له تبصر بالقوة لا بالفعل قلت لو اريد بالتبصرة معناها المصدري خرج حاصل المعنى انه جعل الكتاب تبصرة لفاقد التبصر الذي هو قاصده فيلزم التفارق بين التبصر والتبصرة فلذا حمل التبصرة على المبصر فان المراد بالمبصر هو فاعله فلا شناعة في تفارق ذات المبصر عن التبصر

كليتهم ان القيد اذا سبق على المعطوف عليه شارك فيه المعطوف ايضا بخلاف ما اذا تاخر انتهى وهو مطالب تصحيح النقل **قوله** لا يلزم اشتراك المتعلقات دفع دخل مقدر على مر **قوله** انت خبير بما فيه فان التضائف عبارة عن ان لا يمكن تعقل احدهما ووجوده منفكا عن تعقل الآخر ووجوده كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وليس التبصرة مع التبصر بهذه المثابة فانه يمكن تعقل التبصرة بدون التبصر بالعكس وبهذا ظهر ما في قوله فانه لا يتصور التبصرة بدون التبصر ايضا الا ان يقال معناه لا يتصور وجود التبصرة بدون التبصر **قوله** انهما كالمتضائفين توضيحه ان المتضائفين لا بد لهما من امرين احدهما عدم امكان الانفكاك في الوجود وثانيهما عدم الانفكاك في التعقل والامر الثاني وان لم يكن موجودا في التبصرة والتبصر لكن الاول موجود فانه لا يمكن تفارق التبصر التبصر وجودا فصار كالمتضائفين **قوله** لما ان القاصد بالفعل آه ذلك لان قصد الشيء عبارة عن تحصيله فلا بد ان لا يوجد ذلك الشيء في الحال مادام هو قاصده والا يلزم تحصيل الحاصل **قوله** لم يلزم التفارق بين التبصرة والتبصر قلت اللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** فان المراد

بخلاف ما اذا اريد بالنفس مفهوم التبصر فانه **قوله** ليس كاسبا ولا مكتسبا لان الكاسب هو الذي يقع فيه الترتيب

بالمبصر وذاته يخطر بالبال انه لو كان المراد به نفس المصداق مع قطع النظر عن الوصف فليس هو الا نفس الكتاب يلزم الجعل بين الشيء ونفسه لان ضمير جعلته ايضا راجع اليه فالاولى ان يقال ان جعله مبصرا لا يستلزم ظهور اثره وهو التبصر فلا ينافي قوله لمن حاول التبصر **قوله** فان الكاسب الخ حاصل ان الكسب عبارة عن ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول وكونه مكتسبا عبارة عن كونه بحيث يترتب بعد النظر وهنا لا يكون لانه الصورة الحاصلة لا في حصول الصورة الذي هو امر انتزاعي فلا يتعلق الغرض العلمي بها هذا هو المشهور وفي طرق آخر الاثبانة وهو ان يقال المنطقيون انما يبحثون عن التصور والتصديق وتقسيم العلم اليهما في فواتح كتب المنطق لاجل اثبات الحاجة الى المنطق بما ملخصه ان العلم تصور وتصديق وكل منهما بديهي ونظري ولا بد للنظري من نظر واكتساب وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج الى جزئي للمنطق اي بحث التصورات لاجل الاحتراز عن الخطاء فيها وبحث التصديقات لاجل الاحتراز عن الخطاء فيها ولا شك ان هذا التقرير متوقف على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس والا يجوز ان يكون احدهما بكله بديهيا والآخر نظريا ويكون اكتساب احدهما من الآخر فلا يحتاج الى جزئي المنطق وهذا الامتناع موقوف على كونهما نوعين متباينين من الادراك فانهما لو كانا متحدين نوعا لم يمتنع اكتساب احدهما من الآخر وهو ظاهر والتباين النوعي انما يكون اذا جعلا قسمين للصورة الحاصلة واما لو جعلا قسمين لحصول الصورة فلا كيف وان الحصول هو الوجود الذهني والمعاني المصدرية ليست لها افراد الا بحصص وهي تكون متحدة بالنوع فيلزم اتحادهما بالنوع على ما فصله السيد الماهر في حواشي الرسالة القطبية فثبت بهذا التقرير ان الغرض العلمي لا يتعلق بحصول الصورة **قوله** هو الذي يقع فيه الترتيب لا يخفى عليك ما فيه لانه ناقض بالتعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها وبه يتقض تعريف النظر بترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول فان الترتيب اما ان يكون بين شيئين وذا لا يتصور في التعريف بالمفرد فان قلت لا باس بانتقاضه به فان التعريف بالمفرد نادر ناقص اما سمعت قول بعض الصناعة في منطق الشفا اما التصور فقد يقع كثيرا بمعنى مفرد وذلك قليل ومع ذلك نجوز في اكثر الامر ناقص بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء معان مؤلفة وكل تاليف فانما يتالف

والمكتسب هو الذي يترتب بعد الترتيب وما هو الحاصل
هو الصورة العلمية والكلام ههنا في العلم الذي يتعلق به الكسب وانت
تعلم ان هذا الوجه كما يدل على امتناع حمل الحصول على المعنى المصدري كذلك يدل
على امتناع حمله على الحالة الادراكية لانها ايضا لا تكون كاسبا ومكتسبا فان الترتيب
انما هو في الصورة فحسب الا ان يقال ان هذا الحمل صحيح في الواقع وان لم يساعد المقام فتامل

من امور كثيرة وكل اشياء فيها كثرة فيها واحد بسيط وما كان الشيء المؤلف من عدة اشياء يستحيل ان يحصل طبيعته
مع الجهل ببسائطه فبالحري ان يكون العلم بالمفردات قبل العلم بالمؤلفات انتهى قلت هذا مسلم الا ان التعريفات ينبغي
ان تكون شاملة لجميع افراد المعرف وان لم تكن مبينة عنها فالاشكال باق وبهذا قيل ان الكاسب غير هم اعم فالنظر
عبارة عن الترتيب والكسب عبارة عن ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول فتعرف بالمفرد لا يقال انه نظري نعم
يقال انه كسبي وبه ظهر انه كان الاولى بل الاصوب للمحشي المحقق ههنا ان يقول فان الكاسب هو الذي يقع فيه الملاحظة الخ
قوله والمكتسب هو الذي يترتب بعد الترتيب فيه اشارة الى ان مدار النظرية على الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية
من حركتي النظر اي الحركة من المبادي الى المطالب فالنظري عندهم ما وجدت فيه الحركة الثانية سواء كانت مع
الحركة الاولى او بغيرها والبديهي ما انتفى فيه الترتيب سواء وجدت فيه الحركة الاولى او لا هذا هو الظاهر من كلماتهم ويرد
عليهم انه يستلزم ان يكون ذو الحركة الاولى فقط بديهيا مع ان الخطاء شنيع كثيرا فيها وللقاضي الكوفاموي
في شرح السلم في ذكر المذاهب الواقعة في النظر خلط عجيب لا ينبغي ان يصغى اليه فاستقم ولا تزل قوله وانت تعلم
آه ايراد على السيد الزاهد بان ملجعله مناط العدم تعلق الغرض بحصول الصورة لا يقتضي عدم تعلقه بالحالة الادراكية ليتم
اخترعها ايضا فلا يصح قوله وامّا النظر الدقيق فيحكم بان المراد بحصول الصورة المعنى الحاصل بالمصدر الخ فانه يضر ليس كاسبا
ولا مكتسبا قوله الا ان يقال الخ حاصله انه ليس غرضه من حمل الحصول على الحالة صحته من كل وجه بل غرضه انه
يمكن حمله عليها في نفس الامر مع قطع النظر عن الموانع وان كان حمله عليها ممتنعا بالنظر الى الوجه المذكور قوله
فتامل اشارة الى ما في الجواب من المسامحة فانه مع قطع النظر عن كون سياق العبارة آبيا عن حمل الكلام

اي الانتفاء
عند بعض
الكوفاموي

قوله ما یعبر عنه بالفارسیة بدانش الخ

السید الزاهد علی هذا المعنی نقول لما لم یمکن حمله علیها بالنظر الی الغرض العلمی صار ذکرها فی هذا المقام لغوا والمخلص منه ان یقال قوله هذا اشارة الی تمام الکلام السابق والمعنی ان کون الثانی متعلق الغرض العلمی لکونه کاسبا ومکتسبا امر یقتضیه الجلی من النظر واما النظر الدقیق فیحکم بان متعلق الغرض حقیقة هو ما ینکشف به المعلوم کاسبا کان اولا وهو الحالة الادراکیة **قال** ما یعبر عنه بالفارسیة بدانش الخ اعلم ان ما یظهر من کلمات القدماء ومنهم الشیخ وغیره هو ان سبیل العلم حصول الاشیاء بانفسها ولیس معناه ان یحصل الاشیاء الخارجیة من حیث هی خارجیة فی الذهن فانه من تحصیل الحاصل ولا انه یحصل اولا ماهیة الشیء من حیث هی هی مجردة عن العوارض الخارجیة والذهنیة ثم یکتنف بالعوارض الذهنیة کما یتوهم من کلامهم فان حصول الماهیة المجردة ولو فی الذهن مجال اشد الاستحالة ونسبته الی فلاطون کما وقع عن کثیر من المتاخرین غیر مطابقة للواقع بل معناه انه یحصل فی الذهن ابتداء ماهیة الشیء الممتنعة بالعوارض الذهنیة الکاشفة عن الشیء الخارجی وهی المسماة بالصورة الذهنیة وقد تعبر بمرتبة القیام ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منها نفس الماهیة المعراة وهی التی تعبر عنها بمرتبة الحصول ومرتبة المعلوم بالذات وبینها وبین الصورة اتحاد بالذات وتغایر بالاعتبار وهو المراد من قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات ولیس المراد منه المعلوم الخارجی الذی هو معلوم بالعرض فان العلم قد یکون مغایرا له بالذات کما فی علم الشیء بالوجه فالعلم عندهم بمعنی ما به الانکشاف حقیقة هو تلک الصورة القائمة بالذهن من غیر حاجة الی حالة اخری وعند القائلین بالاشباح المغایرة للمعلوم العلم حقیقة هو الشبح والمثال ونصوص ما ذهبین الفریقین دالة علی انه لا یحتاج فی العلم بعد الصورة او الشبح الی امر آخر واول من ابتدع باختراع الحالة الادراکیة المغایرة لما هو الحاصل فی الذهن العلامة علی القوشجی فانه قال فی شرح التجرید ما هو علم وعرض کیفیة نفسانیة قائمة بالمحل وما هو معلوم وجوهر حاصل فیه لا قائم به انتهی وهذا القول کما تری یدل علی ان العلم عبارة عن حالة ادراکیة وکیفیة نفسانیة معبرة بمرتبة القیام مغایرة لما هو معلوم بالذات جوهر حاصل فی الذهن فی مرتبة القیام عنده مغایرة لمرتبة الحصول ومن العجائب ما نسب الصدر الشیرازی فی حاشیته علیه من انه قول بحصول الاشیاء

الی الصدر الشیرازی صاحب الاسفار الاربعة

باسناسها فان القائلین بالشیح لم یقولوا بامرین مغائرین فی الذهن بل هم یقولون بحصول امر مغائر للمعلوم فی الذهن ویسمونه بالشیح وشارح التجرید قائل بحصول امرین مغائرین یسمی احدهما بمرتبة الحصول وثانیهما بمرتبة القیام فاین هذا من ذاک وا عجب منه ایضا فی موضع آخر من حواشیه من انه قول بالجمع بین المذهبین وتبعه فی ذلک من جاء بعده حتی السید الزاهد مع جلالة قدره فی جمیع تالیفاته والتحقیق ان مسلک القوشجی لیس جمعا بین المذهبین ولا مسلک الاشباح بل هو مسلک وراء المسلکین کما لا یخفی علی من تدبر وقول الفاضل البهاری فی لواء الهدی من ان القوشجی قائل بالجمع بین المذهبین وقع عن تقلید صرف عن قبله فلا تقلده فان آفة العلم التقلید ومن تبع القوشجی فی القول بالحالة محقق الصناعة فی تقویم الایمان وتبعهما السید الزاهد فی تصانیفه واسس قواعدها وتبعهم بعض من جاء بعدهم کصاحب سلم العلوم وغیره الآن بین مسالک هؤلاء فرق یعلم بالنظر الدقیق فان القوشجی قائل بوجود حالة مغائرة للحاصل فی الذهن ذاتا ووجودا ووصفا وصاحب التقویم صرح بالاختلاط بین الحالة وبین الصورة بحیث یفضی الی اتحاد وجودهما وهو المتبادر من عبارة السلم حیث قال تلک الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراکیة قد خالطت بوجودها الانطباعی خلطا ربطیا اتحادیا انتهی ولا یخفی انه ان کان المراد بالاختلاط اتحاد الوجود فلا یخفی سخافته فانه کیف یتصور اتحاد امرین متغائرین فی الوجود لان تعدد الوجود هل جمیع المعانی المصدریة وتوحده بحسب تعدد المضاف الیه وتوحده وان کان المراد به اتحاد الذات فیا لیت شعری لفظ الاختلاط فانه لابد من التغائر بین المختلط والمختلط به وان کان المراد غیر ذلک فلابد من بیانه حتی ینظر فیه والسید الزاهد قائل بتغائر الوجودین وبکون الحالة مع الصورة قائمتین فی الذهن وتحریر مرامه علی ما ذکره ههنا وفی حواشی الرسالة القطبیة وفی حواشی شرح الهیاکل ان من الموجودات ان بعد حصول الصورة فی الذهن یحصل لنا حالة فی الذهن یعبر عنها بالفارسیة بدانش وفی العربیة بحالة الادراک وکیفیة الشعور کما ان السراج اذا دخل فی مظلم تنورها الدار فالسراج کالصورة العلمیة والضیاء القائم بتلک الدار بمنزلة الحالة الادراکیة القائمة بالذهن فهذه الحالة لیست قائمة بالصورة والا لزم ان تکون الصورة عالمة بل هی معها قائمة بالذهن والصورة واسطة فی الثبوت فی قیامها کالضحک والمشی القائمین بالانسان فالعلم فی الحقیقة هو هذه الحالة وهی من مقولة الکیف مغائرة للمعلوم بالذات بل والعلم الرقیم او ظن الفاضل

ای الهروی خلافا للسید الشریف

ای الفناری

ای بملک العلماء الهروی

ای الفناری

لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية

الالة آبادی فی حواشیه المتعلقة بتعليقات السيد الزاهد على شرح المواقف ان الحالة الادراكية عنده محمولة على الصورة وهو لكن غير مطابق للواقع فان المتبادر من كلامه انما هو حملها عليها اشتقاقا لا مواطاة كما يدل عليه قوله فيقال صورة علمية حيث لم يقل صورة علم ومن ههنا ظهر لك الفرق بين مذهبه وبين مذهب القوشجي فانه قائل بوجود ثلثة امور في الذهن الحالة والصورة الشخصية والمعلوم بالذات والقوشجي مكتف على الامرين وأما الفرق بينه وبين مذهب صاحب التقويم فظاهر فانه ليس بقائل بالاختلاط الانطباعي والاتحاد الوجودي وهو قائل به ولعل المتدبر بعد الاحاطة بهذه المذاهب يعلم ان مذهب السيد الزاهد احسن بالنسبة الى المذاهب الاخر وان كان هذا المذهب ايضا لا يخلو عن شيء واذا عرفت هذا كله فاعرف ان القول بالحالة مما ذكره الشارح الدواني في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد من انا لا نسلم وجود الامرين المتغايرين في الذهن فانه مذهب ثالث لا بد لاثباته من دليل وبداهة العقل تشهد بان الصورة والشيح كاف في الانكشاف من غير احتياج الى امر آخر واقول ورد على السيد الزاهد بخصوصه انه يلزم عند الادراك التصديقي وجود امور اربعة في الذهن المعلوم بالذات والصورة العلمية والحالة الادراكية والكيفية الاذعانية المسماة بالتصديق فان التصديق عنده ليس عليا بل من الكيفيات اللاحقة للعلم ولم يقل به احد على انه يستلزم ان يكون للعلم والمعلوم في العلم الحضوري ايضا متغايرين بالذات لان العلم يكون عبارة عن الحالة والمعلوم عبارة عن الحاضر وهي غيره وهو خلاف تصريحاتهم بل تصريحاته ايضا والقول بان الحالة المذكورة من مختصات العلم الحصولي بعيد جدا لعدم الفارق بينهما هذا ولعل تحقيق هذا النمط الانيق من خواص هذا التعليق قوله لا يذهب عليك الخ الغرض من ابطال الحالة وتفضيح القائلين بها وتلخيصه ان الحالة المخترعة لا تخلو اما ان تكون منضمة او منتزعة لا سبيل الى الانضمام فانها ان كانت منضمة بالصورة يلزم كونها عالمة وان كانت منضمة بالنفس كما ان الصورة منضمة بها فيرد عليه ان الصورة وحدها كافية في الانكشاف فما الحاجة الى امر آخر ولا بد لاثباتها من دليل وشهادة الوجدان غير مسموعة وان كانت منتزعة يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة

ان كانت صفة انضمامية للنفس فمع كونه خلاف ما يشهد به الوجدان على ما يظهر
بالرجوع اليه يلزم عليه اولا انه رجوع الى ما اشكل به على شارح التجريد بقوله انه جمع
بين المذهبين اى مذهب القائلين بحصول الاشياء فى الاذهان و القائلين
بالاشباح وذلك لان المعنى القائم بالذهن غير الصورة العلمية ليس الا معنى مختصا
بالمعلوم فى ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد عليه مثل ما اورد
على شارح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجودها فهل هذا الا دعاء بلا بيان

وقد اجاب عنه رئيس اولياء التحقيق فى شرح سلم العلوم بالتخيار شق الانضمام ومنع كفاية الصورة وحدها
فى الانكشاف بجواز ان يكون الصورة الحاصلة خصوصية خاصة مع الحال يكون بسببها منشأ الانكشاف
ولو تنزلنا عنه فنقول ان ما من الصفات الاضافية الا ويسلم ان الاضافيات انما تندرج تحت مقولة من
المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معقولة عند العقل الاضافى انتهى كلامه
وهذا الجواب مع كونه منعا فى مقابلة المنع محذوف عندى بوجوه ذكرتها فى التعليق العجيب فانظر فيه قوله
على ما يظهر بالرجوع اليه فانه يعلم بالرجوع اليه ان الانضمام فى النفس عند العلم بالصورة العلمية لا امر آخر
وراءها قوله او لانه رجوع الخ اى حمل ان السيد الزاهد قد طعن على القوشجى فى موضع من تصانيفه فى اختراعه الامر
المغاير للمعلوم فى الذهن فى جعله جامعا للمذهبين اى مذهب حصول الاشياء بانفسها ومذهب حصول
الاشياء باشباحها فمثل ما اورده عليه يرد عليه لان الحالة التى اخترعها مع القول بوجود الصورة العلمية فى
الذهن لا ريب فى انه جمع بين المذهبين فيلزم القرار على ما عنه الفرار قوله وهو المعنى بالشبح فيه خدشة تظهر مما ذكرنا
سابقا لكن لا يضر المحشى المحقق فانه يورد على السيد الزاهد على سبيل الالزام لا على سبيل التحقيق وغرضه الزام
ما الزم القوشجى به عليه سواء كان ذلك الالزام صحيحا فى نفسه اولا قوله وثانيا هذا معطوف على قوله اولا
قوله انه لا دليل على وجودها قد يستدل بان العلم حقيقة وحدانية فلو كان عبارة عن الصورة لم يبق كذلك
لان الصورة تكون متحدة مع المعلوم فان جوهرا قد يوجد وان كيفا فكيف ان اضافة فاضافة الى غير ذلك

اى مولانا محمد صالح ح ١٢
منه

بل ربما يمكن ان يستدل على خلافه بمثل ما استدل به على شارح التجريد بان الصورة
كافية في الانكشاف ولا نعني بالعلم الا ما يكشف فالقول بصورة قائمة اخرى تصف
كانت انتزاعية ويكون لصورة العلمية شيئا اخر فان كانت هو الانكشاف الذي تلك الصورة
سبب له فمع ان الانكشاف حقيقة صفة الصورة لا العالم كيف يكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون
من مقولة الكيف حقيقة على ما هو صريح [illegible] انتزاعيات ذهنية ليست من الموجودات الخارجية
ولا الذهنية الا بعد الانتزاع فلا يتصور فيها ما يتنزع عن الصورة الا مفهوم الانكشاف وليس شيئا
او مفهوما لازما كالتنزع عما عداها ومثل هذا انكشاف وايضا يلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل
بعد انتزاعه ولو حصلت صورة العلمية بالفعل لو ان يقال كفى في اتصافه بالانتزاعيات وجود منشأ الانتزاع
كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان كانت خارجا الانكشاف

ولا تعين كونها من مقولة معينة فلا يلزم ان يكون عبارة عن حالة التي هي من مقولة الكيف مطلقا وفيه فان كون العلم
حقيقة وحدانية وانما ليس من مقولة معينة قوله بل يمكن الخ قد ذكرنا ان استدلال على شارح التجريد اصلا ماخوذ من كلام الحواشي القديمة
وقد ذكرناه قوله وان كانت انتزاعية الخ لا يتعين ان يكون مذهبا لاحد وانما ذكرنا ايتم الكلام بابطال الاحتمال قوله
ويكون الصورة العلمية شرطا لانتزاع كما ان [illegible] قوله وان كانت هو الانكشاف
محصولا ان حالة ذا كانت انتزاعية فلا يخلو [illegible] ان تكون عبارة عن الانكشاف والثاني ان تكون
عين لازم الانكشاف والثالث ان تكون عبارة عن غير الانكشاف وكل من الاحتمالات باطل فبطلت الحالة بالجميع قوله
ان الانكشاف حقيقة صفة المعلوم فيه سماحة وضعة والاولى ان يقول الانكشاف به الانكشاف قوله فكيف يكون علما حقيقة
العلم حقيقة ما يكون صفة للعالم المنكشف لما كان من صفات الصور لا يكون علما حقيقة والا يلزم كون الصفة عالمة اذ لا معنى
للعالم الا ما قام به هذه قوله يلزم خبر القول ان كانت قوله الا ان يكون العلم من مقولة الكيف وهو خلاف ما نزعه السيد المرتضى
حقيقة من مقولة الكيف وهو الذي بعثه على انتزاع الحالة قوله لان الانتزاعيات الخ لا يطبق هذا الدليل على ما قبله ظاهرا فلا
حذف قوله وهو مفهوم الذي عطف على الانكشاف قوله وهو مثل الانكشاف وامي في كونه انتزاعيا لا يصلح لكونه علما حقيقة قوله
هذا مشترك بين الصورتين فلذلك ذكره بعدهما وتقريره وضح قوله الا ان يقال الخ جواب عما ذكره بقوله ايضا واشار الى ضعفه
لان عدم انتزاع منتزع مطلقا محال للاستحالة عدم الواجب وجعله بالفوقية فيجوز ان يستلزم محالا وهو حمق السماء
فوق على تقدير عدم انتزاع منتزع والا فالظاهر انه ليس كذلك بدا ما عندي ولعل عند غيري احسن من بدا

يلزم مع قدم الصورة الثانية انه لا دليل على ثبوته فنمنع تحققه وايضا يشهد الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك فهو الخلل الواقع في كلام المسوق لبيان تلك الادلة الا ترى ظاهرا فان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة الصورة العلمية حقيقة فتعسف بين ان كان مقصوده انه صفة العالم حقيقة فيأباه قوله فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة او من غيرها بل عن عروضه الصورة العلمية المتحدة مع المعلوم **قوله** ولا يصير وجها ولحد الخ اراد انه لو كانت الوجوه المذكورة وجوها لاختيار التعريف الاول لكان كل واحد منها موجبا للاختيار باستبداده كما هو مقتضى تكرر لام التعليل وليس كذلك فان كون العلم من مقولة الكيف انما يقتضي ذكر الصورة في تعريفه لاهل التعريف تمامه وكذا تبادر المطابقة من اضافة الصورة الى الشيء يقتضي تركها فقط لاتمام التعريف وكذا اخراج العلم بالجزئيات المادية بقوله في العقل يقتضي ترك لفظة في لاتمام التعريف فلهذه الاعتبارات الوجوه الثلثة من كون العلم من مقولة الكيف ومن وجوب تعلقه للصورة المطابقة ومن وجوب دخال العلم بالجزئيات المادية في المعرف لوجب ذكر التعريف بمجموعها وكون الكل وجوها للشيء يقتضي الاستبداد فلذا قال ولا يصير وجها واحدا **قوله** وتحقيق المقام الخ

قوله مع تلك الصورة الثانية اي لزوم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بالانتزاع **قوله** لا دليل على ثبوته فان ما ينتزع عن الصورة العلمية انما هو الانكشاف وما يلزمه لا غير **قوله** ايضا يشهد الرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك وان كان صحيحا لكن لا يلائم الخصم لان بناء شهادة الوجدان واسع **قوله** ثم الخلل الخ اراد ثم بمجرد التأخير في الذكر والغرض منه بيان الخلل في كلام السيد الزاهد **قوله** فتعسف لما عرفت من ان العالم انما هو النفس لا الصورة **قوله** فانه يدل الخ يمكن ان يقال المراد بالمعروض المتعلق فلا اشكال **قوله** اراد الخ الحاصل ان كل واحد من الوجوه الثلثة يأبى استبداده على ما هو ظاهر الكلام فيكون دليلا للمجرد العقل لا للمعقول عنه الى ما ذكره ولا يلزم ان يكون المجموع وجها واحدا على ما فصله المحشي المحقق وتقريره واضح **قوله** ومرادفه فيه اطلاق الترادف في المركبات وقد اختلفوا لغة والتحقيق ان النزاع لفظي كما حققه الشارح الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة **تمت**

خاتمة الطبع حامدا ومصليا وبعد فيقول محمد يوسف لما كان رفع الكلال عن تعليقات الكمال صفة [illegible] واستاذي الحافظ الحاج محمد عبد الحي الكنوي [illegible] ومسلمين [illegible] بعونه ومساعدة الزمان لمصنفه الطبع

تعلیق الحمائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال اذ لم یکن الخ حاصلہ انا لانسلم ان الحاصل فی النفس عند علم الشیء ہو صورۃ مطابقۃ او غیر مطابقۃ لم لا یجوز ان یکون الحاصل نسبۃ ما الی ذلک المعلوم بما تدرکہ النفس وتمیزہ عن غیرہ کما یراہ المتکلمون واجیب عنہ بوجہین احدہما ما ذکرہ المحشی والثانی باثبات الوجود الذہنی بالدلائل المذکورۃ فی مقامہ فحینئذ انما یتوجہ ہذا علی من ینکر الوجود الذہنی من المتکلمین لا علی من قال ان العلم صفۃ ذات اضافۃ تحصل صورۃ الشیء فی النفس علی ما نشیر الیہ کلام الامام الرازی فی شرح الاشارات فانہ قال عند الاعتراض علی الحکماء والحکم علی الوجود الذہنی لو تم لدل علی الوجود الذہنی لا علی کون الموجود الذہنی علما لم لا یجوز ان یکون اضافۃ بل ہذا الحق الذی لا یخفی علیک بعد تسلیم الوجود الذہنی وکون الحاصل فی الذہن صورۃ الشیء لمنع کون العلم کیفا ومناط العلمیۃ فی المطابقۃ والحکایۃ وہما وجودتان فی الذہن [illegible] النفس بعد ذلک الی امر آخر بعید کل البعد قولہ لا یخفی ان العلم الخ البطلان اذ بان لم تعرف بالمطابقۃ للمعلوم وعدم المطابقۃ والمنبئیۃ لیست کذلک فالعلم لیس بنسبۃ والا یخفی علیک ما فیہ من الخلل فان المطابقۃ المعتبرۃ فی العلم لا علم ماذا اردت ان تزید بہا الموافقۃ للواقع کما یستفاد من کلام المحقق الطوسی فی شرح الاشارات فلا ینفع لان للسائل ان یقول ما ذکرت من الموافقۃ للواقع وان کان معناہا المناسبۃ المخصوصۃ التی بسببہا ینکشف الواقع علی النفس فذلک لا یتحقق فی الاضافۃ ایضا وان کان معناہا المناسبۃ التی

تجری بین الصورۃ المحسوسۃ فلانسلم ان الموافقۃ بہذا المعنی ضروریۃ فی العلم قولہ فان کان معنا بالکون بعینہ ہو الامر الموجود فی الخارج فبعد تسلیم امتناع وجود ہذا الامر لانسلم ان لایکون العلم بالاضافات علما ولا جہلا علی ان المطابقۃ بہذا المعنی انما تصح علی مذہب حصول الاشیاء بانفسہا لا علی مذہب حصول الاشیاء باشباہہا وان اردت بما کونہ بوجہ ما وجودہ فی الخارج کان معینا ہو مطابق لہ بالعکس کما اختارہ السید الشریف فی معاصر الشارح فی حواشی شرح المطالع فہو ایضا غیر مفید لانہ وان لم ینتقض ح بعلم الاضافات لامتناع وجودہا فی الخارج لکن للخصم ان یقول المطابقۃ بہذا المعنی لانسلم انہا ضروریۃ فی العلم حتی یلزم ان لایکون الاضافۃ علما وای دلیل علی اعتبار ہذا المعنی قولہ ان ایدیہا المحاکات عن المعلوم کما ہو التحقیق فہی موجودۃ فی النسبۃ ایضا وبالجملۃ فہذا الدلیل ضعیف جدا وان ذکرہ العلامۃ الرازی فی منہیات شرح المطالع وغیرہ ومع قطع النظر عن ذلک کلہ نقول غایۃ ما لزم من بطلان السند الاخص لایلزم منہ بطلان المقدمۃ الممنوعۃ ویمکن ابقاء الماکان الخطاب بہذا مع المتکلمین فیبطلان مذہبہم یوجب ثبوت مذہبنا اذ لاقائل بالفصل بیننا وبینہم وان کان غیرنا قائلا بالنقیضین معا قولہ وقد اخذہ المستدل ہذا المعنی ان اخذ المستدل ہذا المعنی لم یکن من حیث الاستدلال بل من حیث الدعوی الصرفۃ فلا یضر فیہ ہذا الاخذ شیئا کیف والمورد ہذا الماخوذ قولہ کما یشہد بہذا الوجدان انت تعلم ان الشہادۃ بالوجدان ہو اتصاف النسبۃ بالمطابقۃ الخ یعنی لایضر المانع کما عرفت قولہ والتحقیق الخ ہہنا مقامان الاول فی ہذا المقام ہذا لایخلو اما ان یحصل فی الذہن عند العلم بالاشیاء الغائبۃ عن المدرک شیء یکون مطابقا لہا کما ہو مذہب المتکلمین فہو علی الثانی لایخلو اما ان یکون ادراک النفس لہا حضوریا او حصولیا باضافۃ بین النفس وبین الاشیاء کما ہو مذہب المتکلمین فہو علی الاول لایخلو اما ان یکون الحاصل شبح الاشیاء او انفسہا فہو علی الثانی اما ان یکون العلم ہو الصورۃ او حصولہا او قبول النفس لہا والاضافۃ الکلامیۃ او الحالۃ الادراکیۃ او وجود النفس فی حد ذاتہ والصورۃ علی ہذا التقدیر الثلثۃ من قبیل المعدات فہذہ احتمالات ذہب الی کل واحد منہا طائفۃ من العلماء مذکورۃ فی المطولات والحق ان العلم ہو الشبح الحاصل فی الذہن من الاشیاء والبرہان علی ان العلم بالصورۃ العلمیۃ ہو ان کان حقا بحسب الجملی من النظر لکن یرد علیہ ایرادات صعب الدفع علی المرتضی فلو لا خوف الاطالۃ لاتیت بہا ولکن امہلنی الزمان لاحقق ہذا المقام بنمط نفیس فی ما علقہ علی

انوار الهدی بعد ذلک نقول حاصل ما ذکره المحشی ههنا ان بداهة العقل حاکمة بحصول صور الاشیاء فی الذهن کما لا یخفی علی من راجع الی وجدانه خصوصا فی ادراک المحسوسات والخیالات فان من لاحظها علم قطعا انه یحصل فی ذهنه اشیاء لم تکن حاصلة قبل فمنع حصولها بعید عن المحصلین وهذا کلام فی غایة التحقیق الا انه لا یقوم حجة علی من یقول بان العلم اضافة بعد تسلیم حصول الصور وقد مر منا ما یدفعه ایضا فقد کرر قوله ومراد النافین الخ فدخل مقدر تقریر الدخل انه لو کان حصول الصورة الذهنیة مما لا یحتاج الی الاثبات بل بکیفیة المراجعة الی الوجدان لما انکره المتکلمون وحاصل الجواب ان المنکرین لم ینکروا مطلق الوجود الذهنی وانما انکروا حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن ای بلا واسطة شیء وتحقیق ذلک انه قد اتفقت کلمات الفلاسفة علی ان الوجود علی نحوین وجود اصلی ویسمی بالوجود الخارجی ووجود ظلی ویسمی بالوجود الذهنی وانکر المتکلمون الوجود الذهنی قال فی شرح المواقف فثبت فی ان النار مثلا الها وجود به یظهر عنها احکامها ویصدر منها آثارها من الاضاءة والاحراق وغیرهما وهذا الوجود یسمی وجودا عینیا وخارجیا واصلیا وهذا مما لا نزاع فیه انما النزاع فی ان النار هل لها سوی هذا الوجود وجود آخر لا یترتب به علیها تلک الآثار اولا وهذا الوجود الآخر یسمی وجودا ذهنیا وظلیا وغیر اصلی وعلی هذا یکون الموجود فی الذهن نفس الماهیة التی توصف بالوجود الخارجی والاختلاف بینهما بالوجود دون الماهیة ولهذا قال بعض الافاضل الاشیاء فی الذهن صور وفی الخارج اعیان فقد تحرر محل النزاع بحیث لا مریة فیه وبوافقه کلام المثبت والنافی وح فلا عبرة بما قیل ان تحریر النزاع عسیر جدا انتهی اقول التعسر بالتعسر بعد فان المتکلمین ذکروا فی وجوه نفی الوجود الذهنی انه لو اقتضی تصور الشیء حصوله فی ذهننا لزم کون الذهن حارا وباردا عند تصور الحار والبارد اذ لا معنی للحرارة الا ما قامت به الحرارة وکذا البرودة وایضا یلزم کون الذهن مستقیما ومستدیرا عند تصوره ماهیات الاستدارة والاقامة وایضا یلزم اجتماع الضدین عند تصور الضدین وهکذا یلزم مفاسد لا تعد ولا تحصی وهذه الوجوه کلها لا تنفی الا کون نفس الاشیاء الخارجیة التی تترتب علیها الآثار العینیة موجودة فی الذهن وجودا هی ماهیاتها او اشباهها فلا تنفی ان یکون الشیء حارا وباردا ومستقیما ومستدیرا الی غیر ذلک موقوف علی کون هذه الاشیاء موجودة فی الذهن [illegible] تفکر فظهر ان المتکلمین انما ینکرون وجود الاشیاء الخارجیة بنفسها من حیث هی خارجیة فی الذهن کما یدل

عملیۃ لانہم المذکورۃ فی اسفارہم الامطلق الوجود الذہنی وبہ ظہران النزاع بینہم وبین الحکماء فی ہذا الباب لفظی
وقع عن خلط فی ما بینہم وعدم فہم کل منہما مراد الآخر فافہم ولا تخبط **قولہ** وما ذکر فی المطارحات الخ وقد دخل آخر
تقریرہ انہ لو کان حصول الصورۃ بدیہیا لما احتاج صاحب المطارحات الی الاستدلال علیہ بل لما استدل علیہ
لان البدیہی لا یثبت بالدلائل وحاصل الدفع ان ما ذکرہ صاحب المطارحات وان کان صورۃ الصورۃ الاستدلال
کذلک فی الحقیقۃ تنبیہ یزیل خفاء الخفی کما یشہد لہ قولہ ثم الادراک للشیء تحصیل لانتقاء ویجدہ الانسان من
نفسہ تحصیلا لانتخلیۃ **قولہ** وقد سبق الکلام الخ یعنی ان مجرد الوجود الذہنی وحصول شیء فی الذہن امر بدیہی
یشہد لہ الوجدان واما ان الحاصل فیہ ہل ہو شبحہ او نفسہ فقد سبق الکلام من صاحب المطارحات علی وجہ یدل
علی الثانی **قولہ** یدل صفۃ لوجہ **قولہ** کما سبقت الاشارۃ الیہ ای من المحشی بقولہ یدل علی ان الحاصل فی الذہن
نفس الشیء دون شبحہ **قولہ** فالعلم الخ فی ایراد الفاء اشارۃ الی ان دلائل الوجود الذہنی کما تدل علی الوجود الذہنی
کذلک تدل علی حصول الاشیاء بانفسہا لا باشباحہا وتحقیقہ انہم ہتدوا علی الوجود الذہنی بانا نحکم علی کثیر
من الاشیاء التی لا وجود لہا فی الخارج باحکام ثبوتیۃ صادقۃ کلیۃ لازمۃ وملزومۃ وکون الممتنع مثلا اخص
من المعدوم وغیر ذلک والحکم علی الشیء باحکام ثبوتیۃ صادقۃ یستلزم ثبوتہ اذ ثبوت الشیء لغیرہ فرع ثبوتہ فی
نفس الامر اذ لیس ثبوت تلک الاشیاء فی الخارج فہی موجودۃ فی الذہن وہذا الدلیل اقوی الدلائل المورودۃ لاثبات
الوجود الذہنی واما ما ورد علیہ الامام الرازی من ان کل ما نتصورہ فلہ وجود غائب عنا من غیر احتیاج الی
الوجود الذہنی فعجیب جدا لانہ ان اراد بالوجود الغائب الوجود فی العقول فہو اقرار بالوجود الذہنی ولو فی الجملۃ
وان اراد معنی آخر فلا بد من بیانہ وقد یستدل علی الوجود الذہنی بانہ لولاہ لبطلت الموجبۃ الکلیۃ نحو کل انسان
حیوان اذ لیس الحکم فیہا مقصورا علی الافراد الخارجیۃ الموجودۃ بالفعل بل یتناول ما عداہا من الافراد التی سیوجد
واذ لیس فیہا وجود خارجی بالفعل فلہا وجود فی الذہن وہذان الدلیلان کما یدلان علی الوجود الذہنی
کذلک یدلان علی حصول الاشیاء بانفسہا فانہما یدلان علی ان متعلق الحکم لا بد ان یکون حاصلا
عند العقل ممتازا الدیہ لیصح الحکم علیہ باحکام ایجابیۃ فلا بد من حصول نفس الشیء فی الذہن اذ الحکم علی الشیء
فرع تصورہ بما ہیتہ لا یتعدی منہ الیہ ہکذا ذکرہ المتاخرون وتبعہم المحشی فی ہذہ الحاشیۃ وغیرہا ولا یخفی علیک

ان شبح الشيء وان كان مبائنا له في الماهية ومغايرا له بالذات لكن لا يبعد تعدي الحكم منه اليه بخصوصيته خاصته وكذا لا يمتنع الكشف الاتري الى مذهب المتاخرين ومنهم المحشي في بحث علم الواجب ان ذاته تعالى مع تغايره بالمكنات من كل وجه منشا لانكشافها لديه من غير حاجة الى الصور وغيرها هذا ولا يخفى ما في حواشي المحشين في حواشي شرح السلم للتناقض في هذا المبحث خرافات لا تضيع الوقت بردها فلا تغفل **قوله** يكون ح اي حين الوجود الذهني **قوله** الا نفس الصورة الذهنية هذا مخالف لما عليه المحشي من ان العلم هو الحالة الادراكية التي تحصل بعد الصورة الا انه ذكر هذا المذهب ههنا تقليدا لهم **قوله** ويكون التغاير بينه اي بين نفس الصورة **قوله** وبين المعلوم اي المعلوم بالذات **قوله** تغايرا اعتباريا تفصيله ان الحاصل في الذهن على مذهب حصول الاشياء بانفسها هو الماهية التشخصية بالتشخصات الذهنية المناسبة للتشخصات الخارجية وهي التي تسمى بالصورة الذهنية ثم العقل بضرب من التحليل يأخذ منها مرتبة نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض وهي المسماة بمرتبة المعلوم بالذات والمعلوم الخارجي ليسمى معلوما بالعرض فالعلم متحد مع المعلوم بالذات ذاتا ومتغاير اعتبارا باعتبار الحيثية في العلم والمعلوم وكذا مع المعلوم بالعرض في العلم بالكنه واما في العلم بالوجه فهو مغاير له بالذات لتغاير الوجه ذي الوجه ذاتا وزعم بعضهم ان العلم عبارة عن مجموع الماهية وحيثية العوارض الذهنية فهو مغاير بالذات للمعلوم بالذات ايضا وردوه المحشي في حواشي الرسالة القطبية بانه لا شك ان العلم ليس الا بالصورة التي تحققها باعتبار العقل وانتزاع الذهن بل هو حقيقة محصلة ولو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض كما ظنه هذا البعض يلزم ان تكون حقيقة العلم مؤلفة من الجوهر والعرض او عن غيرهما من المقولتين المتباينتين وكل ما هو كذلك فهو امر اعتباري وليس بحقيقة وحدانية محصلة كما صرح به كثير من المحققين انتهى وفيه ما فيه فان كون المركب من الجوهر والعرض حقيقة اعتبارية ممنوع عند الاشتراقيين والمشاؤون وان ادعوه لكنهم لم يأتوا عليه ببرهان شاف فالاحسن في رد زعم ذلك البعض انه مخالف لكثير من قواعدهم منها اتحاد العلم والمعلوم بالذات وغير ذلك هذا كله على تقدير حصول الاشياء بانفسها واما على تقدير حصول الاشياء باشباحها فالعلم والمعلوم بالعرض متغايران ذاتا مطلقا والمعلوم بالذات هناك وان اعتبرت في شبحه ايضا اعتبارا من حيث تتحد العلم والمعلوم بالذات هناك ايضا **قوله** ولا يكون العلم نسبة بين العلم والمعلوم اي لا يكون العلم على

تقدیر الوجود الذہنی عبارۃ عن الاضافۃ التی قال بہا المتکلمون قال قلت الدلیل جار الخ لا یخفی علیک
ان التزام الوجود الذہنی لہم من التزام الوجود فی العقول والنفس الفلکیۃ علی ان للفلاسفۃ ان یقولوا لا دلیلنا
الزامی علی المتکلمین ومن المعلوم انہم لا یقولون بالعقول والنفوس الفلکیۃ وغیرہا من المفارقات الفیاضۃ
بل بعضہم ینکرونہا وبعضہم یتوقفون فیہ کما ذکر فی شرح المواقف فلا بد من وجود ذہنی قولہ انت
تعلم آہ محصلہ ان الوجدان یشہد بان الوجود الآخر الذی دل علی ثبوتہ الدلیل مما یتحقق العلم
بتحققہ وینتفی بانتفائہ فلا یکون الا فی نفس العالم لا فی الخارج ولا فی مدرک آخر کالعقل والنفس قولہ
فان الوجود فی الخارج عنہا ای عن نفس العالم قولہ فی مدرک آخر کالعقل والنفس الفلکیۃ قولہ علی ما یشہد
بہ الوجدان السلیم الظاہر انہ متعلق بکلا الحکمین ویمکن ان یکون متعلقا بالثانی فقط ویستحیل ان یکون متعلقا
بالاول قال فلم لا یجوز الخ ملخصہ ان ہہنا احتمالا ثالثا سوی احتمالی المطارحات وہو ان یکون الزائل
علما حضوریا والتقریر المذکور وان اثبت کون ذلک الزائل الحضوری وجودیا لکنہ لا یفید اذ الغرض اثبات
وجودیۃ العلم الحصولی ولم یثبت منہ فیحتمل ان یکون جمیع الادراکات الحصولیۃ من جنس الازالۃ والادراک
الحضوری وجودیا ولا یلزم من کون الحصولی زوالا کون الحضوری ایضا کذلک کما قیل وعندی ان ہذا التقریر
لا ینطبق علی کلام الشارح وتقریرہ المنطبق علی کلامہ ان یقال الملازمۃ التی ذکرہا صاحب المطارحات
بین کون ذلک الشیء ادراک امر آخر وبین لزوم وجودیۃ ذلک الادراک لا تفید فی ما اذا کان زوال الادراک
حضوری قولہ الظاہر آہ اعتراض الشارح بای تقریر کان مبنی علی فہمہ ان الادراک فی الشق الاول اعم من
الحصولی والحضوری واختار المحشی انہ داخل فی الشق الثانی وجعلہ ظاہر ابناء علی ان المتبادر من الادراک
الادراک الحصولی لا سیما اذا انضم معہ تایید المقام وحاصلہ ان الاحتمال الذی ذکرہ المورد لیس خارجا من الشقین
ولا داخلا فی الشق الاول بل ہو داخل فی الشق الثانی وذلک بان یکون المراد من الادراک الواقع فی
الشق الاول الادراک الحصولی وکذا المراد بالادراک المضاف الغیر المضاف ہو الادراک الحصولی بناء علی ان المعرفۃ
اذا اعیدت معرفۃ کانت عین الاولی فیکون الحاصل ان زال عن شیء فاما ان یکون ذلک الشیء الزائل
ادراک امر آخر علی سبیل الحصول کعلم عمرو مثلا او لا یکون کذلک بل صفۃ غیر الادراک الحصولی سواء کانت

تلک الصفة علما حضوریا لامر او امر آخر فیکون الاحتمال المذکور ای کون الزائل علما حضوریا راجعا الی الشق
الثانی لا الی الاول قوله یکون انتفاء صفة اخری یرد علیه انه ینافی ما مر خارج المشتقین وهو ان یکون الزائل
حضوریا غیر صفة کعلم النفس بذاتها فلا یلزم علی تقدیر وجودیة الزائل المدعی ولا ینفع ادخال العلم الحضوری
فی الشق الثانی والجواب عنه علی ما اشار الیه الفاضل البهاری فی حواشیه المتعلقة بجواشی الرسالة القطبیة
بوجهین احدهما ان الکلام ههنا بعد وجود النفس فاحتمال کون الادراک زوالا الادراک حضوری غیر الصفة وهو
علم النفس بذاتها ساقط من البین فانه لو زال علم النفس بذاتها لم یحصل ادراک غیرها فان ما لا یدرک ذاته لا یدرک
ما سواه وثانیهما ان هذا الاحتمال بعد تسلیم امکانه داخل فی الشق الثانی بان یکون المراد بالصفة الامر سواء
کان صفة او ذاتا لا ما یقابل الذات هذا لو انت تعلم ما فی الجواب الثانی من التکلف فالاول هو الاولی قال
ورما منع ذلک الخ اعلم ان کلام الشارح ههنا منتظم لثلث ایرادات متتالیة حاصل الاول انه علی تقدیر
کون کل ادراک زوالا لامر غیر الادراک لا یلزم ان یکون للنفس صفات وامور غیر متناهیة کما یظنه المستدل
نعم انما یلزم ذلک لو کان فی قوة النفس ادراکات امور غیر متناهیة فیقال ان کل ادراک کلا او بعضا من زائل
والادراکات غیر متناهیة فکذا الزائلات فیلزم اجتماع امور غیر متناهیة فی النفس وتتم کلام المستدل بهو
ممنوع فان النفس لیس فیها الا قوة تحصیل المعلومات وتلک امور متناهیة لامحالة وحاصل الثانی
انا سلمنا ان للنفس قوة ادراکات غیر متناهیة لکن لا یلزم منه الا قوة ان یکون الصفات الغیر المتناهیة
فی النفس لا وجودها بالفعل وذلک لان قوة الشیء تکفیه قوة ما یتوقف علیه فلما کان تحصیل الادراکات
غیر متناهیة بالقوة کان فیه حصول الصفات الغیر المتناهیة ایضا بالقوة وهو لیس بمحال نعم لو کان فیه
حصول ادراکات غیر متناهیة بالفعل للزم المحال البتة وحاصل الثالث انا سلمنا وجود الصفات الغیر
المتناهیة فیه بالفعل لکن لا یلزم ان تکون مترتبة فلا یکون هذا النحو محالا ولا یذهب علی الفطن الذکی اندفاع
هذه الایرادات بادنی تامل فان فی ادراک النفس کلا امورا غیر المتناهیة صورا اربعة الاولی ان تدرک الامور
الغیر المتناهیة بالفعل فی آن واحد والثانیة ان تدرک ادراکا واحدا منطبقا بها اجمالا والثالثة ان تدرکها
علی سبیل التعاقب فی الازمنة الغیر المتناهیة والرابعة ان تدرکها فی کل آن علی سبیل البدیة ولیس شیء

صاحب المواقف ههنا الصورة الاولی کما زعمه المورد المحقق فاورد علیه ثلث ایرادات لکونها مستحیلة
متعلق بالمنفی ۱۲
فی ظاهر الامر واما الصورة الثانیة والثالثة فلا استحالة فیهما بل هما واقعتان فلا تکونان مرادتین بالبداهة بقیت الصورة
الرابعة فهی المرادة ههنا وتحقیقه ان للنفس فی کل آن قوة ادراک الاشیاء الغیر المتناهیة علی سبیل البدلیة
فان لها قوة ان تدرک زیدا وبکرا وعمرا وهلم جرا وهو ظاهر فاذا فرضنا آنا معینا مثلا ان طلوع الشمس فی ذلک الآن
تقوی نفسه علی ادراک غیر متناهیة لا علی سبیل الاجتماع بل علی سبیل البدلیة فلا بد ان یکون فیما قبل هذا الآن
آنات غیر متناهیة یزول واحد منها عند تعلق العلم بان النفس لما کانت قادرة علی ادراکات غیر متناهیة
بالفعل فی هذا الآن فلم لم یکن فیما قبله آنات غیر متناهیة بل القدر المتناهی منها مثلا اربعة لزم انتفاء القدرة المذکورة
فی الآن الحاضر هذا خلف فیلزم وجود آنات غیر متناهیة بالفعل فی کل آن وذلک ما اردناه وبهذا التقریر
یندفع الایراد ان الاول والثانی وسیجیء دفع الثالث بعد قریب فافهم واستقم فقد زلت ههنا الاقدام کقدم المحشی
فی حواشیه لرسالة القطبیة ومن جاء بعده ولیس ذلک الا بسبب اختیارهم صعوبة التقلید بالشارح المحقق
ان یتبعوه علیه مع انهم یسمعون ان ایمان المقلد غیر معتبر فی باب العقلیات قوله یمکن تقویته بما ذهب
الیه بعضهم اقول قد عرفتک ان مناط الایرادات المذکورة هو اخذ الغیر المتناهی بالمعنی الاول وح
یکون [illegible] بل مانع ذلک هی کون النفس مدرکة لامور غیر متناهیة بالفعل وهذا المنع ظاهر لاحتیاج الی السند
[illegible] ذکره من التقویة بهذا ذهب البعض لا یستقیم علی هذا التقریر کما لا یخفی نعم لو اخذ اللاتناهی بمعنی لا تقف
عند حد کما یشیر الیه کلام الشارح فی الایراد الثانی تمت بهذه التقویة البتة فانه حینئذ یکون حاصل المنع انه ربما یمنع کون
النفس مدرکة للامور غیر المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد وقد افصح عنه المحشی حواشی الرسالة القطبیة
حیث قال قد یمنع تارة کون الادراک غیر واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الکشف والشهود ان للترقی
للنفس فی النشاة الاخری انتهی المراد بالبعض فی کلامه هو الشیخ العارف علاؤ الدولة السمنانی لکن السید
فانه ذهب الی ان للترقی للنفس فی الادراک فی النشاة الاخری وجه التقویة بکلامه ظاهر فانه لما لم یترک النفس
بعد الموت فقد وقف ادراکها الی الموت وهو زمان متناه فاین اللاتقفیة وانما قید الکلام بذکر البعض اشارة
الی ان هذه خلاف الاکثر فان اکثرهم ذهبوا الی ان للنفس ترقیات وتجلیات بعد الموت علی ما تنیل العلوم مترتبة

يوما فيوما وقد اثبت الترقي الشيخ الاكبر محي الدين ابن العربي رحمه الله تعالى في تصانيفه كالفصوص والفتوحات وغيرهما
وكتب العارف الرباني عبد الوهاب الشعراني من المتاخرين ايضا مملوة باثباته وهو الحق ولعمري اللبيب والمنصف يقول كلام
المحشي ههنا مستبعد جدا لا ينبغي ان يلتفت اليه فانك لا ان بعض امة الكشف كيف لا وقد ورد ايضا لا ينكرون ترقي النفس
بعد الموت بحصول العلوم الجديدة لانهم قائلون بان لاصحاب الجنة ادراكا بعد ادراك الى ما لا نهاية له وكذا اصحاب النار ادراكا
بالآلام الغير المتناهية بل هم انما ينكرون الترقي للنفس بعد الموت في العلم الله تعالى وصفاته فيقولون انه لا حصول
للمعارف الالهية بعد الموت ولا لها ترق وعروج في العلوم التي هي مفاتيح فتوحات خزائن الغيب الا في انبيا
بعد الموت بل انما ثياب ويعاقب كل مرء على حسب ما اكتسبته في هذه النشاة وباجمعه هذا البعض بل جميع فرق اهل
الاسلام لا ينكرون حصول تزايد العلوم بعد الموت فلم يصح التقوية اصلا فافهم قوله بعد قطع تعلقها عن البدن
هذا دليل من قوله في حواشي الرسالة في النشاة الاخرى لانه يفهم منه ان المراد من يوم القيامة قال فلا يلزم
ان يكون في قوة النفس ادراكات غير متناهية او غير واقعة الخ انما تكلم للاشارة الى ان هذه الايرادات الثلثة
ترد على كل تقدير سواء اخذ اللاتناهي الفعلي او اللاتناهي الاتقفي قوله قلت اي الشارح قوله بالتزيد اي
بين معنى اللاتناهي قوله تحتمل كلا منهما فان قوله فلنفس ادراك امور لا تنتهي الى حد وفي بعض النسخ لا تتناهى
الى حد يمكن ان يزيد بعدم التناهي بالفعل ويمكن ان يزيد بعدم التناهي الاتقفي قوله فانه الى ما لا نهاية له الخ
الفرق بين لفظ ما لا نهاية له وبين لفظ لا الى نهاية يكون المتبادر من الاول عدم التناهي بالمعنى الثاني
عدم التناهي الاتقفي انما هو بحسب العرف والاستعمال لا فيما في المعنى سواسيان ثم قدير على المحشي
انه لو كان المتبادر هو الاحتمال الثاني لقدمه الشارح في الذكر وقد اخره فعلم ان الاحتمال الاول اولى وجوابه على
ما عندي ان تبادر الثاني لا ينافي تقديم غيره اذا عارضه معارض هو ان صاحب المطارحات يصير لزام
المحال على الشق الثاني ومن المعلوم ان المحال ليس هو وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لا بمعنى لا تقف
عند حد فكان حمل كلام صاحب المطارحات على الاول اولى وان كان المتبادر هو الثاني قوله وزاد
اي زاد الشارح لفظ القوة في قوله فانما يلزم ان يكون في قوة صفات غير متناهية لان الظاهر ان الصفات
الصفات الغير المتناهية وعدم فعليتها الا ادراكات ايضا قوله لان هذا المنع اي المنع الثالث قوله

استدلال الغرض من هذا الکلام اثبات المقدمة الممنوعة مع التعریض علی الشارح حیث اثبت الترتیب
بین جمیع الامور الغیر المتناهیة فی شرح العقائد وههنا منع الترتب بین هذه الامور الغیر المتناهیة وتقریر
لاثبات الترتیب بین هذه الامور ان من المعلوم ان کلا من هذه الامور الصحیح لان یزال بکل واحد الا
لکان علم زید مثلا الذی هو علم عمرو فلکل امر منها خصوصیة خاصة بها یمکن ازالتها عند علم شیء دون شیء ولا شک ان العلوم
مترتبة فی الحصول عند النفس حصولا طبعیا او زمانیا فیحصل الترتیب بین تلک الامور ایضا بهذا الاعتبار
وبهذا القدر یکفی لاجراء البراهین وللعلامة الرازی فی الرسالة القطبیة مسلک آخر لاثبات لا یخلو عن تعجل
وللاعتراض المقام لاتیت بماله وما علیه قوله فی شرح العقائد العضدیة قال فی کشف الظنون عن اسامی
الکتب والظنون العقائد العضدیة للقاضی عضد الدین عبد الرحمن بن احمد الایجی المتوفی سنة ست و
خمسین وسبعمائة اوله الحمد لله علی نواله وهی مختصر مفید ولما تم قضی نحبه وکان هو آخر تالیفه کذا فی بعض
الشروح واختفی لشرحه الفضلاء فشرحه جلال الدین محمد بن اسعد الدوانی الصدیقی المتوفی سنة ثمان
وتسعمائة وفرغ عنه فی ربیع الاول سنة خمس وتسعمائة ببلدة جیرون وهو آخر تالیف الجلال علی ما قیل
انتهی وفی الطبقات الکبری للشیخ تاج الدین السبکی عبد الرحمن بن احمد بن عبد الغفار بن احمد الایجی بکسر
الهمزة ثم سکون وآخر الحروف الجیم المطرزی قاضی القضاة عضد الدین الشیرازی یذکر انه من نسل ابی بکر الصدیق
رضی الله تعالی عنه کان اماما فی المعقولات عارفا بالاصول والمعانی والبیان والنحو فی الکلام کتاب المواقف
وغیره وفی اصول الفقه شرح مختصر ابن الحاجب وغیره وفی المعانی والبیان الفوائد الغیاثیة مولده بایج
من نواحی شیراز بعد سنة ستمائة ثمانین وستمائة واشتغل علی الشیخ زین الدین تلمیذ القاضی البیضاوی وغیره وکانت
اکثر اقامته اولا بمدینة سلطانیة ووصل فی ایام ابی سعید قضاء الممالیک ثم انتقل بالآخرة الی ایج وتوفی
مسجونا بقلعة درمیان وهی بکسر الدال المهملة وفتح الراء ثم آخر الحروف یاء ساکنة ثم میم مکسورة ثم آخر الحروف
ثم الف ونون وایج بلیجی بهذه الثلثة تغلب علیه صاحب کرمان فحبسه بها فاستمر محبوسا بها الی ان مات
سنة ست وخمسین وسبعمائة انتهی قوله مطلقا ای سواء کانت اعدادا ومعدودات فی سوار کانت مترتبة
فی الظاهر او لا قوله بان مجموع الامور الغیر المتناهیة الخ توضیحه ان مجموع الامور الغیر المتناهیة موقوف علی

لعله قال علی شرح العقائد

هذا المجموع اذا اسقط منه واحد لکونه جزء من المجموع الاول الذی الی ان الخمسة تتوقف علیها اذا اسقط
عنها واحد ای الاربعة وهذا المجموع الباقی بعد اسقاط الواحد تتوقف علیه اذا اسقط منه واحد آخر وهکذا کل
بمجموع یتوقف علیه بعد اسقاط واحد وهذه المجموعات کلها متنتهیة معدودا ونزولا وهو ظاهر فثبت الفرق
بین الامور الغیر المتناهیة مطلقا وبهذا یظهر جریان برهان التطبیق ونظائره فی الامور الغیر المتناهیة مطلقا
وان شئت زیادة تفصیل فی هذا البحث فارجع الی حواشی شرح المحققین لی واستاذی نور الله
مرقده المتعلقة بشرح العقائد الجلالی قوله قلت ایراد علی کلام الشارح المذکور وقد ذکره المحشی فی
حواشی الرسالة القطبیة ایضا وتوضیحه یحتاج الی مقدمات الاولی انهم اختلفوا فی الاعداد فی ان التفانیة
منها هل هی اجزاء للاعداد الفوقانیة ام لا فذهب جمع الی الاول واختار المحققون منهم رئیسهم ارسطو
الثانی مستدلین بدلائل منها ان العدد امر انتزاعی ولا ریب فی انا اذا انتزعنا خمسة آحاد مثلا تحصل
لنا حقیقة الخمسة مع الغفلة عن انتزاع الثلثة والاربعة وغیرهما فلو کانت هذه الاعداد التفانیة
ذاتیة للخمسة للزم استغناء عن الذاتی وهو محال واورد علیه بان هذا انما یتم لو کان تصور الخمسة الکنه مع الغفلة
عن الاعداد التی تحتها وهو ممنوع لم لا یجوز ان یتصور بالوجه الجبیب عنه بانهم قد صرحوا ان کنه الانتزاعیات
لیس الا ما حصل منها فی الذهن عند تصورها فکنه الخمسة وغیرها من الاعداد لیس الا ما حصل فی الذهن فلما
لم یحصل الاعداد التی تحتها عند تصوره علم انها لیست بداخلة فی حقیقته اقول المقدمة المذکورة ای کنه
الانتزاعیات لیس الا ما حصل فی الذهن وان کانت مصرحة فی کلامهم ویبتنی علیها فی کثیر من المواضع
مرامهم لکنها ممنوعة بالنظر الدقیق فانه یمکن ان یحصل لنا عند انتزاع الامور الانتزاعیة وجهاد شتی
من عوارضها لا کنهها کما انه یمکن ان یحصل عند تصور الماهیات الحقیقیة وجهاد ولا یعلم الفارق بینهما فالامر
الآن کما کان الآن یقال الدلیل المذکور مبنی علی مسلماتهم فلا یصح القدح فیها هذا ومنها ما کتبه ارسطو انی
بعض تلامذته من ان الستة مثلا لیس ثلثة ثلثة بل هی ستة واحدات مرة واحدة فان الستة مثلا لو تقوم
بالکل ای من ثلثة ثلثة ومن اربعة واثنین ومن واحد وخمسة لزم استغناء الذات عن الذاتی فان کلا من المذکورات
کاف فی تقویمها وتحصیلها مثلا واحد وخمسة کاف فی تقویم الستة فیکون الثلثة مع الثلثة والاثنان

مع اربعة حالا الحاجة اليه هذا خلف ولو تقومت بواحد منها دون واحد يلزم الترجيح من
غير مرجح لايقال هذا البيان لايتم في الثلثة لانا نقول يتم فيها ايضا بضم مقدمة بديهية وهي توافق
الاعداد في الحكم واورد عليه من وجوه الاول ما اورده الحشي في بعض رسائله من انا نختار الشق الثاني
ولانسلم لزوم الترجيح من غير مرجح لان الذات لاتخلو الجعل بينه وبين ذاتيا تها فكون شئ ذاتيا دون شئ
ليس محتاجا الى المرجح فالسوال عن المرجح كالسوال عن سبب الفرس حيوانا والجواب عنه بوجهين احدهما
ماورده الفاضل البهاري في انوار الهدى من ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل
بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح وثانيهما ما اقول ان كون
شئ ذاتيا دون ذاتي وان لم يحتج الى الترجيح لكن لابد من التمييز بين الذاتي والعرضي ولو بوجه وهو ان الذاتي
يكون ضروري الثبوت لشئ اذا خلي وطبعه دون العرضي ولذا يقال الحيوان ذاتي للانسان دون الماشي وههنا
الاعداد التحتانية كلها مستوية الاقدام في هذا الامر كما لايخفى والوجه الثاني ان حقيقة الستة كما تحصل
من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليس للوحدات والاعداد في تقديم الستة اولوية فالقول بان الستة
مثلا مركبة من الوحدات دون الاعداد التي تحتها ترجيح من غير مرجح وفيه ان تركبه من الاعداد التحتانية
يستلزم مفاسد لاتلزم على تقدير تركبه من الوحدات فتركبه منها اولى والقول بالاحرى والوجه الثالث
انا نختار الشق الاول والاستشهاد بالذاتي لايلزم ح فانه انما يلزم لو كانت حقيقة الستة مثلا
مؤلفة من كل واحد من المراتب التحتانية على سبيل البدلية ونحن لانقول به بل نقول انه يجوز ان تكون
ملتئمة من مجموعها فلا يلزم شئ وفيه انه لو كان كذلك لزم ان لاتبقى الستة مثلا ستة وهو ظاهر المقدمة
الثانية انه على تقدير عدم تركب العدد من الاعداد التحتانية كما هو الحق عند المحققين بل هو مركب من
الآحاد ام من الوحدات فالمشهور الذي يدل عليه عبارات الجمهور هو الثاني ولعل هذا مسامحة عنهم اعتمادا
على الفطرة الوقادة فمرادهم من الوحدات الآحاد فان التحقيق هو ان العدد مركب من الآحاد اذ لو كان
مركبا من الوحدات وهي غير محمولة مواطاة على الاشياء العينية لزم ان لايحمل العدد عليها مواطاة ايضا
وليس كذلك وتحقيق الحق في محله فان قلت كيف تركب العدد من الآحاد والواحد ليس بعدد

ظ

عند المحققین قلت لانسلم انه لیس بعدد وکیف والعدد مقدار کمیة تعرف بها مقدار الاشیاء فیصدق علی
الواحد ما فوقه والحق ان النزاع لفظی لیس من شان المحصلین فان من فسر العدد بهذا التفسیر ادخل الواحد فیه
ومن فسره بمجموع حاشیتی اخرجه عنه وبه ظهر ان قول الفاضل العاملی فی مقدمة کتابه خلاصة
الحساب والحق ان الواحد لیس بعدد انتهی مع کونه مخالفا لما یدل علیه عبارته فی بحث التصحیف من ان
الواحد ایضا عدد لیس کما ینبغی ولو سلمنا ان الواحد لیس بعدد علی التحقیق فنقول هذا لا ینافی ترکب الاعداد
منه الا تری الی ان الیعسوبی والصفوة عند الفلاسفة لیست بجسمین وترکیبهما من الاجسام المقدمة الثالثة
اختلفوا فی دخول الهیأة الوحدانیة فی حقیقة العدد وعدم دخوله فمنهم من ذهب الی الاول مستدلین بدلائل
کلها مخدوشة کما هو مبسوط فی محله واقواها ما منح للفاضل القرابا غی فی حواشی شرح العقائد العضدیة
من ان الوحدة لیست بمقولة ولا مما یصدق علیه مقولة کما صرح به وقیل هی من مقولة الکیف فلو کان
العدد عبارة عن الوحدات بدون اشتماله علی الجزء الصوری لصدق الوحدة علی تلک الوحدات ضرورة صدق
الکلی علی کثیریه یصدق علی الواحد والعدد علی تقدیر ترکبه من الوحدات الصرفة الا یما صادق علیها فیلزم صدق
المتباینین علی شیء واحد بخلاف ما اذا کان العدد مرکبا من الوحدات مع الهیأة لعدم صدق العدد مع
علی الوحدات الصرفة ولا یذهب علیک انا نتصور کنه العدد مع الغفلة عن الجزء الصوری ولو کان مما لا یمکن تصوره
وایضا نتصور العدد مع الغفلة عن الجزء الصوری ولو کان مما لا یمکن فکیف یتحقق الکلام فی هذا المقام فی
لواحق الهدایة ان شاء الله تعالی المقدمة الرابعة من قال بعدم دخول الهیأة الصوریة فی حقیقة العدد هل
عبارة عن الوحدات الصرفة من دون اللحاظ الی الهیأة او عبارة عنها من حیث کونها معروضة لها بان یکون
الحیثیة فی اللحاظ فقط فیلزم الشارح فی شرح العقائد الی الاول ولما تبینه لورود ان کل عدد نوع فی نفسه
ممتاز عن غیره علی ما هو مصرح فی الشفاء وما به الامتیاز هو الصورة النوعیة فکیف یکون العدد عبارة عن
صرف الوحدات رفعه بقوله وح یکون کل مرتبة من مراتب الاعداد نوعا آخر شخصی اخیر ما لا یتحقق
المادة فقط لا الصورة منفردة لموادها فیکون هذا من خواص الکم المنفصل انتهی وانت خبیر
من الضعف والسخافة فان امتیاز الشیء عن الشیء بنفس المادة التی هی ابدا

اختار المحشي في هذه الحاشية وغيرها انه على تقدير عدم دخول الوحدات في الحقيقة العددية لابد من عروض الهيأة الوحدانية قطعا كما ان العدد ومراتب الاعداد موجودة في نفس الامر ولها احكام خاصة من الزوجية والفردية والمساواة والزيادة والنقصان وغيرها فلابد فيه من عروض الهيأة وهو ظاهر لكل من تامل اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات الاربعة فاعلم ان حاصل ايراد المحشي على الشارح ان القول باثبات الترتيب بين مطلق الاعداد الغير المتناهية بامر من تقريره موقوف على كون العدد التحتانية جزء للفوقاني والموقوف عليه باطل فكذا الموقوف اما توقفه عليه فلانه تقرر في مقره ان الجزئية والكلية من الاعراض الاولية للكم فالمجموع الناقص لايكون موقوفا عليه وجزء للمجموع التام الا ان يكون العدد الناقص جزء للعدد الفوقاني وهيهنا ظهر ان البطلان الموقوف عليه فلانه لا يخلو اما ان يكون العدد مشتملا على الجزء بالصور واما ان لايكون مشتملا عليه والثالث لهما اما على الاول فبطلانه ظاهر لاستره فيه لان الاعداد انما هي مجموعة من الوحدات ودخول الوحدات المجردة لايستلزم دخول الوحدات مع الهيأة الوحدانية اي مجموعهما فان دخول شئ في شئ لايستلزم دخوله مع شئ آخر واما على الثاني فبيتوهم بظاهره ان الاعداد عبارة عن الوحدات الصرفة كما توهمه الشارح فدخول الوحدات بعينه دخول للاعداد فيثبت جزئية العدد التحتاني للفوقاني لكن النظر الفائض يحكم بانه لاتثبت الجزئية على هذا التقدير ايضا لان العدد على تقدير عدم الاشتمال على الهيأة ليس عبارة عن الوحدات الصرفة بل عنها من حيث عروض الهيأة لها بان يكون الحيثية في اللحاظ والعنوان فقط ولايلزم من جزئية الوحدات المحضة جزئية الوحدات من حيث عروض الهيئة فلاتثبت الجزئية مطلقا **قوله** فلان العدد على ذلك التقدير آه لايقال قد تقرر في النحو ان هذا للاشارة الى القريب وذلك للبعيد والثاني ههنا ليس ببعيد الذكر فكان الاولى على هذا التقدير هذا فتامل وذلك وان كان للبعيد لكن قد يشار بها الى المعاني مطلقا قريبة الذكر كانت او بعيدة بجعلها بعيدة كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح تلخيص المعاني **قوله** ضرورة الخ هذا استدلال على ان العدد ليس عبارة عن الوحدات الصرفة **قوله** في نفس الامر اطلقه ولم يقيده بالذهن او الخارج ليعم كلا منهما وجودها فان لها وجودا في الذهن وهو الوجود المجرد ووجودا في الخارج وهو الوجود في

ضمن المعدودات الخارجیة لانه لا وجود لها فی الخارج اصلا قال رئیس صناعة المیزان فی آلهیات الشفا
نقول ان العدد له وجود فی الاشیاء ووجود فی النفس ولیس قول من قال ان العدد لا وجود له الا فی النفس
بشیء یعتد به تا من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التی هی فی الاعیان الا فی النفس فهو حق
انتهی قوله فلا تکون کثرة محضة ای بدون عروض الهیأة الوحدانیة ودخولها سواء کانت کل واحدة وحدة
علی حدة او لا قال الحشی فی حواشی الرسالة القطبیة التفصیل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حیث
انها مشتملة علی الهیأة الصوریة بان تکون تلک الهیأة جزءا لها والثانی الوحدات من حیث انها معروضة
لتلک الهیأة والثالث الوحدات المحضة بان لا تکون تلک الهیأة داخلة فیها ولا عارضة والرابع کل
معدة وحدة والعدد علی تقدیر اشتماله علی الجزء الصوری وحدات بالوجه الاول علی تقدیر عدم اشتماله وحدات
بالوجه الثانی انتهی کلامه قوله جزئیة الوحدات المجتمعة ای من حیث انها معروضة الهیأة کما هو المفروض
قوله وایضا آه ابطال لاستلزام جزئیة الوحدات المحضة لجزئیة الوحدات المعروضة للهیأة بانه لو کان
کذلک لزم دخول کل واحد واحد من آحاد هذه المجموعات بمرات غیر متناهیة واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان ستة مثلا مرکبة من ستة وحدات فلها ستة اجزاء آحادیة فلما کان دخول الوحدات
المجردة مستلزما لدخول الوحدات المعروضة للهیأة فیدخل فی الستة مجموعات ستة اخری حاصلة من ضم
الوحدة بانضمام واحدة واحدة الی الاخری مع الهیأة ولما دخلت هذه المجموعات الستة وهی بالنسبة
الی مجموعها وحدات ودخول الوحدات یستلزم دخول المجموعات بالفرض یلزم دخول مجموعات اخر
حاصلة بانضمام مجموع مجموع من المجموعات الاولی الی الاخر وهکذا فیلزم دخول الوحدات فی الستة
مثلا مرات غیر متناهیة واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة فی العدد یکفی للتقوم من غیر
احتیاج الی اعتبارها مرة اخری کما یشهد به العقل السلیم وثالثا یلزم ح تقدم وحدة وحدة علی العدد
فی وقت واحد مرات غیر متناهیة وهو محال بالبداهة قوله ولا یخفی ان کون الشیء جزءا الخ بیان
لاستحالة الملازم ولا یخفی علیک ما فیه فان الملازم ملتزم لان العدد من الاعتباریات اتفاقا والاولی
فی بیان الاستحالة الاعتماد علی الوجهین الذین ذکرتهما آنفا قوله یعنی فی خصوص الوجود الخ اشارة

الی دفع مایرد علی ظاہر عبارۃ الشارح من ان الوجود بمعنی المصدر ای الوجود حصصیۃ والکل مشترکون فی الوجود
لاتفاوت بینہا فیہ فان الوجود المعبر عنہ بہستی من حیث ہو ہو حقیقۃ واحدۃ نوعیۃ تنتزع من کل واحد
من الموجودات الخارجیۃ والذہنیۃ فکیف یصح قول الشارح لاتفاوتہ الا فی الوجود فحاصل الدفع
انہ المراد بالتفاوت الوجودی ہہنا التفاوت فی الوجود الخارجی الذہنی والخارجی فالمعلوم الخارجی
متصف بالموجود الخارجی والصورۃ المطابقۃ لہ متصفۃ بالموجود الذہنی وان اشترکا فی مطلق الوجود
بالکلی قولہ فی لوازمہ انما یصح عنہ لان اختلاف الملزومات لایدل علی اختلاف اللوازم کما ان
اتحاد اللوازم لایدل علی اتحاد الملزومات والعکس صحیح فی کل منہما قولہ الدلیل المذکور کما عرفت
یدل علیہ ہہنا توجیہان الاول ما ہو المشہور من ان قولہ کما عرفت متعلق بیدل والثانی ما ظہر لی من ان
الکاف ہہنا بمعنی مثل وہو صفۃ للدلیل المذکور فالمعنی الدلیل المذکور اذا قرر تقریرا مثل ما عرفتہ یدل علیہ
قولہ فانہ یدل علی ان ما ہو معلوم بالذات الخ فیہ مسامحۃ واضحۃ فان المعلوم بالذات لیس یحصل
بما ہیتہ انما الذی یحصل بما ہیتہ ہو المعلوم الخارجی والمعلوم بالذات ہو نفس الماہیۃ قال ولقد تمثل
بالشبح والمثال الخ کانہ دفع ما یقال لو کان معنی المطابقۃ ما ذکرای کون الشیئین مطابقین فی الماہیۃ
لایتفاوتان الا فی خصوص الوجود لما اتصف الشبح والمثال بما مع ان القائلین بہ ایضا یصفونہما
بہا ویقولون ہذا المثال مطابق للممثل لہ وہذا لیس بمطابق وحاصل الدفع ان المطابقۃ بالمعنی الذی
مر لا تجری عندہم بل عندہم المطابقۃ تکون بمعنی المحاکاۃ وہو ایجاد الشیء بحیث یحکی عنہ نفس المعلوم
للعلم علی ذلک التقدیر الخ الغرض منہ ترئیف مذہب الشبح والمثال بان المطابقۃ وان استقامت
عندہم بمعنی المحاکاۃ لکنہ علی ہذا التقدیر لاتکون المطابقۃ بین العلم والمعلوم بل فی عوارضہما وہو
المحاکاۃ فلا تکون مطابقۃ حقیقیۃ بخلاف حصول الاشیاء بانفسہا فان المطابقۃ علی ہذا التقدیر
تکون بین ذات العلم وذات المعلوم بنفسہما لا بعوارضہما فکان ہذا المذہب اولی قولہ فان المطابق
والمطابق فی الحقیقۃ الخ یکونان الخ لایخفی علیک ما فیہ فان المطابقۃ اذا کانت بمعنی المحاکاۃ
یکون المطابق بالکسر بمعنی المحاکی نفس العلم ای الشبح والمطابق بالفتح بمعنی ما یحکی عنہ نفس المعلوم

فالمطابق والمطابق ح ایضا نفس العلم والمعلوم لاعوارضهما نعم لو جعلت المطابقة بالمعنی الذی
مر علی هذا التقدیر ایضا للزم ان لایکون المطابق والمطابق نفسهما بل عوارضهما البتة هذا ولیس
قوله فالمطابقة ههنا ای فی صورة ادراک الشیئ بصورة غیره کادراک الانسان من بعید بصورة الفرس و
الحاصل ان فی هذه الصورة ایضا توجد المطابقة لکن بمعنی آخر غیر المعنی الذی مر فان صورة الفرس
فی النفس لاتعتبر مطابقتها بالانسان المعلوم بمعنی اتحادهما فی الماهیة ولا بمعنی المحاکاة الواقعیة
بل بمعنی مطابقة الصورة لما اخذت منها ای ما اخذت منها فعلم من ههنا ان للمطابقة ثلث معان الاول
کون المطابق والمطابق متحدین فی الماهیة کما فی حصول الاشیاء بانفسها والثانی کون المطابق
حاکیا عن المطابق وشبهه وهو مختص بمذهب حصول الاشیاء باشباحها فهذان المعنیان متغایران
فی الوجود والثالث کون الصورة مطابقة لما اخذت منها وهو یوجد فی بعض التصورات ولا یوجد فی البعض
الآخر وقد تفسر المطابقة بما قصد تصوره وهو ایضا کذلک قوله وهی تتضمن الحکم آه فان کان شیئ للواقع
ایضا کذلک یکون التصور صادقا والا فلا قوله وللمطابقة معنیان آخران ذکر المحشی من معانی المطابقة
فی حواشی شرح التهذیب ایجلای المطابقة مع مافی نفس الامر وادعی انها تشمل التصورات کلها لان
کل متصور فهو موجود فی نفس الامر باتصافه فیها بالمفهوم واقله المفهومیة فهو موجود فیها ضرورة وجوده
الموصوف فی ظرف الاتصاف وتشمل الصوادق من التصدیقات ولا یخفی علیک مافیه فانا ان اردنا
نفس الامر کون الموضوع بحیث یصح الحکایة بالمحمول لایصح قوله تشمل التصورات بامرها فان المطابقة
بهذا المعنی لاتوجد فی تصور واحد ایضا لفقدان المحکی عنه فیه کما هو الظاهر وان اراد به المبادی العالیة
علی ماقیل ان نفس الامر عبارة عنها لایصح قوله تشمل الصوادق من التصدیقات فان المبادی العالیة کما
توجد فیها التصدیقات الصادقة کذلک توجد فیها الکاذبة ایضا لانا نجزم بان النفوس الناطقة
وهی تصدیق بالصوادق والکواذب کلیهما فلا وجه لتخصیص التصدیقات بالصوادق وان اراد به
کون الشیئ موجودا فی حد ذاته لایصح القول الاول ح ایضا فان المطابقة بما نفس الامر بهذا المعنی
لاتوجد فی التصورات الغیر النفس الامریة کشریک الباری والدلیل المذکور بقوله لان کل متصور فهو

موجود آه منتقض بامثاله وان اراد به كونه موجودا وبعد انتزاع العقل فالقول بعدم وجود في التصديقات
الكاذبة غير تام وبالجملة شمول المطابقة بنفس الامر للتصورات كلها وللتصديقات الصادقة فقط دون
الكاذبة لا يستقيم على اى معنى اخذ من معاني نفس الامر والجواب بانا نختار الشق الثاني ونقطع بان التصديقات
الكاذبة توجد في المبادي العالية من حيث التصور فهي حقيقة داخلة في التصور لا يتم على مذهب المحشي
كما لا يخفى على من طالع تصانيفه فهو من قبيل توجيه الكلام بما لا يرضى قائله فلا تلتفت اليه قوله وهذا
يشتمل التصورات كلها فان صورة الفرس مثلا مطابقة للفرس وان لم تطابق في بعض الاوقات
مع ما اخذت منه وانت تعلم ان الامر كذلك في التصديقات ايضا فان صورة الوقوع مطابقة للوقوع
وصورة اللاوقوع مطابقة اللاوقوع فلا وجه لتخصيص التصورات بالذكر قوله اذ ما من تصور الخ وهذا
يبطل ما زعمه الشارح في حاشية الشمسية من ان قولهم في تعريف العلم حصول صورة الشئ في العقل لا يشمل
الجهليات المركبة لان المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة ولا مطابقة في الجهليات المركبة وجه البطلان المتبادر
من صورة الشئ انما هو مطابقة الصورة للمعلوم بالذات وهي موجودة في الجهليات المركبة ايضا والمقصود فيها انما هو المطابقة مع نفس الامر
وهي الانتباذ منه قوله والثاني مطابقة الحكم للواقع اعلم ان الحكم يطلق على معان منها المحمول ومنها القضية ومنها
الاذعان الذي هو عين التصديق عند الحكماء ومنها النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية والمراد ههنا
الاخير كما هو المفهوم ولا يبعد ان يراد الاول والثاني ايضا غاية الامر ان مطابقة الحكم بالمعنى الاخير بالذات وبالمعنيين
الاولين بالعرض وهذا كما قيل في قولهم صدق الخبر مطابقة للواقع وكذبه عدمها من انه ان ارجع الضمير
الى الخبر يزاد من المطابقة المطابقة العرضية فان المطابقة بالذات انما هي للحكم قوله وهو مع مقابلها
اى بمقابل العدم والملكة فمعنى اللامطابقة عدم مطابقة ما من شانه ان يطابق وبه ظهر ما في قوله اى اللامطابقة
من المسامحة والاولى اى عدم المطابقة قوله تخصيص بالتصديقات انما ذهب ههنا اعلاه على المختص من علم
ما هو الشائع فيها على نهج قولهم خصصت فلانا بالذكر ووجه الاختصاص ظاهر من اختصاص الحكم بالاى
تفسير خذ بالتصديقات قوله وبهذا اى بما علم من ان للمطابق ثلث معان الاول مطابقة الشئ لما اخذ
منه والثاني مطابقة الصورة لذي الصورة والثالث مطابقة الحكم للواقع والغرض من هذا الكلام دفع

التدافع الواقع بين كلامهم فانهم تارة يقولون ان التصورات بعضها مطابقة وبعضها غير مطابقة وتارة يقولون بالمطابقة تشتمل التصورات كلها وتارة يقولون ان المطابقة هو الامطابقة كلاهما من غوامض التحقيقات لايوجد واحد منهما في تصور اصلا فالقول الاول متضمن للايجاب والسلب الجزئيين والقول الثاني بالايجاب الكلي والثالث بسلب الكلي وهل هذا الا تناقض واضح وحاصل الدفع انه لاتدافع فان المراد بالمطابقة في القول الاول المطابقة مع ما اخذت الصورة منه وهي توجد في بعض التصورات دون بعضها بالبديهة بالمطابقة في القول الثاني المعنى الثاني اي المطابقة لذي الصورة وبالمطابقة في القول الثالث المعنى الثالث فبتوهم التدافع مبني على حمل المطابقة في جميع الاقوال على معنى واحد واذ ليس فليس **قوله** لايخفى ان مايلزم الخ ايراد على الشارح بان ماذكره بقوله بمعنى ان يكون الحكم المقارن لذلك التصور يكون تلك الصورة مطابقا له الخ لايطابق المرام فان مايلزم من عدم المطابقة بالذات اي من غير واسطة هو عدم الصورة الخاصة المطابقة وعدم كون الحكم المذكور حقا انما يلزم بالعرض فكذا بالعرض وترك ما بالذات ليس كما ينبغي وكان ينبغي ان يقول فثبت ان النفوس لاتدرك الشيء ادراكا كما هو بمعنى ان تكون صورته الخاصة مطابقة له الا بحصول صورته المطابقة **قوله** فكانه نظر الى قول المصنف كما هو جواب للايراد المذكور بان الشارح نظر الى قول المصنف كما هو فانه خبر لقوله لم يكن فيكون معنى قوله والا لم يكن بالمدركة كما هو وان لم يكن بما عندك مطابقا لما ادركته لزم ان لايكون مادركته كما هو اي لايكون الحكم بالمطابقة حقا فالشارح انما ذكر بالعرض وترك بالذات تبعا للمصنف على مايفهم من كلامه **قوله** لكنه يحتمل الخ رد للجواب بان قول المصنف كما هو لانسلم انه خبر لقوله لم يكن حتى تفيد ما ذكره لم لايجوز ان يكون قيدا للادراك ويكون لم يكن تامة فيكون المعنى فالا لم يوجد الادراك المطابق **قوله** فافهم اشارة الى انه لما امكن استخراج كلا الامرين من عبارة المصنف وكان استخراج ما بالذات ظاهرا غير خفي على احد اعرض عنه الشارح صفحا وتوجه الى ذكر ما ليس بظاهر كل الظهور لقولهم كل جديد لذيذ **قوله** فان الكلية والجزئية الخ دفع لما يتوهم انه كيف يتصف المعنى الذي هو في مرتبة المعلوم بالكلية فقد مر جوابان الكلية والجزئية من صفات العلم وقيل دفع ايضا

للنزاع الواقع بينهم بانها من صفات العلم او المعلوم وحاصله ان النزاع بينهم لفظي فان الكلية ان فسرت بالاشتراك بين الكثيرين بمعنى تجويز العقل بنفس تصوره ان يصدق على كثيرين والجزئية بعدم الاشتراك بمعنى امتناع العقل بنفس تصوره عن اشتراكه بين كثيرين فهما صفتان للعلوم فان الاشتراك وعدم الاشتراك من عوارض المحمولية والمحمول ليس الا المعلوم فهو المتصف بالكلية والجزئية فانه اذا اخذ من حيث هو هو يكون كليا واذا اخذ من حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية يكون جزئيا وان فسرت الكلية بمعنى الانطباق على كثيرين والجزئية بعدمه فهما صفتان للعلم لان الانطباق بالذات من صفات العلم لا المعلوم **قوله** كما ذكرنا من ان المطابقة بالذات عبارة عن حصول الصورة الخاصة المطابقة ويلزم منه كون الحكم المقارن له يكون تلك الصورة مطابقة حقا ايضا كما ذكره الشارح **قوله** وليس متعلقا بالملاحظة الخ يعني ليس قوله على الوجه المطابق متعلقا بالملاحظة الواقع في قوله وبصيرا له ملاحظتهم فان المقصود ههنا مطابقة العلم بالمعلوم وهو لا يحصل الا بتعلقه بالمنقل لا مطابقة الكلي بالجزئيات **قوله** ثم ههنا اشارة آه ايراد ثم للجر والتاخير في الذكر والحاصل ان في كلام المصنف والشارح ههنا اشارة الى ان المعلوم بالذات في علم الشيء سواء كان بوجه ذاتي كما في العلم بالكنه وبكنهها او بوجه عرضي كما في علم الشيء بالوجه وبوجهه هو الوجه الحاصل في الذهن وفان ذي الوجه فانه معلوم بالعرض **قوله** متعلق بما يدل عليه قول المصنف الخ لما كان يتوهم من سياق كلام الشارح ان قوله لانك تعلم آه دليل لقوله وهو نفسك الناطقة وحاصله انك تعلم انك مدرك للكلي لا غير ك فلا بد ان تكون انت مجردا ايضا وكان يرد عليه انه منتقض بالجزئيات المادية فانك تعلم انك تدركها لا غير ك مع انها لا تحل نفسك بل في آلاتك اي الحواس الباطنة كما هو المذهب الاصح عند الجمهور صرف المحشي كلام الشارح عن الظاهر وجعل قوله متعلقا بما يفهم من كلام المصنف فحلها منك ايضا غير متقدر وهو انه لا بد ان يكون المحل لا من غير ك **قوله** بل المحل نفس المدرك او آلته اعلم انهم اتفقوا على ان مدرك الجزئيات المجردة والكليات محلها هو النفس الناطقة واختلفوا في الجزئيات المادية فقال بعضهم تدركها الحواس الجسمانية لا النفس لانه لا بد بين المدرك والمدرك من مناسبة ولا مناسبة بين النفس المجرد وعن العلائق الجسمانية

وبين الجزئيات المادية ولم يشعروا ان الادراك من شان المجرد ما لا يدرك فانه كيف يدرك غير المجرد
ان مدركها ايضا هو النفس ثم اختلفوا في ان محلها هل هو النفس ايضا او الحواس فذهب بعضهم ان
محلها ايضا هو النفس واستبعدوا ان تدرك النفس شيئا بسبب فيه والصحيح ما ذهب اليه الجمهور من ان
محل الجزئيات المادية هو الحواس الجسدانية ولا استبعاد في ادراك النفس ما ليس فيه انما الاستبعاد في ادراكها
ما ليس فيه والذي في الآية قوله هذا ينتقض آه يعني ان استدلال الشارح على ان ما لا يتقدر في
محل متقدر يقبوله والا لعرض لها بتوسط المحل مقدار منقوض بالوجود والعارض للموجودات المقدارية
وغير المقدارية والوحدة العارضة للاشياء المتوحدة والنقطة العارضة للخط المتقدر فان هذه الثلثة
كلها غير متقدرة مع ان محلها متقدر فكذلك يجوز ههنا ان يكون المحل متقدرا والحال غير متقدر
قوله والتحقيق ان الوصف بالمقدار الخ حاصله ان قياس ما نحن فيه على هذه الاشياء مع الفارق
فان وصف المقدار على ثلثة اقسام احدها ان يكون انتزاعيا بان يكون موصوفه المقدار
بحسب وصفه الخاص بحيث يمكن ان ينتزع عنه الوصف كالوجود والمصدر والوحدة المصدرية
فان كليهما انتزاعيان وثانيها ان يكون انضماميا لكن على سبيل الحلول الطرياني كالنقطة بالنسبة
الى الخط والخط بالنسبة الى السطح والسطح بالنسبة الى الجسم وثالثها ان يكون انضماميا على سبيل
الحلول السرياني بان يكون في كل جزء من المحل جزء من الحال ويكون تمامه شاغلا بتمامه كحلول
السواد والبياض في محلهما فالقاعدة المذكورة في كلامهم ان تقدر المحل يستلزم تقدر الحال
انما هي في القسم الاخير لا في القسمين الاولين فاندفع النقض قوله الظاهر ان يقول آه لان الظاهر ان
قول الشارح لان كل ما يشار اليه حسا الخ دليل لقول المصنف ابتر نفسا عن الجهة فيكون ترتيب الدليل
هكذا النفس لا يشار اليها لانها برية عن الجهة وكل ما هو كذلك فهو غير مشار اليها اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان كل ما في جهة فهو جسم او جسماني والنفس ليست بجسم ولا جسمانية فهي برية عن الجهة
قوله فكانه تعليل آه يعني انه ليس دليلا لابتر النفس عن الجهة حتى يرد عليه ما ذكره بل هو دليل لترتب عدم
الاشارة على عدم التحيز قوله انت خبير بان المصنف ليس قائلا بالهيولى فانه قال في بحث الاشراق

بعد ما اطال الکلام فی ابطال مذهب المشائین القائلین بترکب الجسم من الهیولی والصورة فحاصل
الکلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام انما حادثة هی المقادیر الخاصة انتهی لا یقال قد مال
المصنف فی القول بالهیولی والصورة فی کتابه التلویحات لانا نقول عادته فی التلویحات ان یذکر
ما هو مخالف لمذهبه تبعا للمشائین وموافقته لهم علی سبیل الجدل فلا تغفل قوله فلا یناسب تفسیر الصمدیة
بذلک کلان الصمدیة بهذا المعنی عندهم لیس من مختصات النفس الناطقة بل کل شئ من اشیاء العالم
کذلک قوله اعم من الاولی والثانیة بل من الثالثة والرابعة ایضا فان المصنف وان لم یقل
بالهیولی الاولی لکنه لا ینکر الثانیة وما بعدها وان لم یطلق علیها لفظ الهیولی قوله لکنه لا یلائم ما ذکر
فی وجه الاستعارة انت تعلم انه یلائمه ایضا فان کل هیولی وان کانت ثانیة او ثالثة او رابعة
لا بد لها من جزء آخر حال فیها فکانت کالجوف له نعم الوجه الذی ذکره بقوله وایضا الصورة معلومة
الوجود الخ لا یلائمه البتة لکن لا مضائقة فی کون الوجه الاول عاما والثانی خاصا قوله ان تفسیر
الاحدیة بما لا ینقسم آه فیه اشارة الی ان الاحدیة للنفس اضافیة بالنسبة الی الاجزاء سواء کانت
بالنسبة الی الاجزاء المقداریة فقط او بحسبها وبحسب الاجزاء الخارجیة ایضا لا الاحدیة الحقیقیة فانها
من مختصات الواحد الحق تعالی قال رئیس الصناعة فی تفسیر سورة الاخلاص قوله تعالی احد مبالغة
فی الوحدة والمبالغة التامة فی الوحدة لا تتحقق الا اذا کانت الاحدیة بحیث لا یمکن اشد وا کمل منها
فان الواحد مقول علی ما تحته بالتشکیک فالذی لا ینقسم اصلا اولی بالواحدیة مما ینقسم فی بعض
الوجوه فالذی لا ینقسم انقساما عقلیا اولی مما ینقسم بالحس والذی ینقسم بالحس وهو بالقوة اولی
من الواحد بالفعل وله وحدة جامعة وهذا اولی بالاحدیة مما ینقسم ولیس له وحدة جامعة فان وحدتها
لا انتساب الی مبدء واذا ثبت ان الوحدة قابلة للاشد والاضعف وان الواحد مقول علی ما تحته
بالتشکیک فلا یکون اسما مطلقا بل یکون اسما بالقیاس الی شئ ومن شئ فقوله تعالی احد علی
سبیل الاطلاق دال علی انه واحد من جمیع الوجوه فانه لا کثرة فیه انتهی کلامه قوله وتفسیر الصمدیة
بالمرجوعیة الیها فی العالم الصغیر آه فیه اشارة الی ان الصمدیة ایضا لیست مطلقة فانها من مختصات

اعلم ان الشیخ الاول [illegible]

الواجب تعالى بل باضافة هذا العالم قوله فان الصمد جاء ايضا بمعنى السيد الخ قال الشارح في تفسير سورة الاخلاص تبعا لرئيسه للصمد تفسيران في اللغة احدهما الذي لا جوف له والثاني السيد انتهى قوله الظاهر ان المراد آه اعلم ان القسمة على ثلثة اقسام فكلية وهي ان تقسيم الشئ في الخارج بالكسر او القطع وجزئية وفرضية والفرق بينهما ان الاجزاء في القسمة الوهمية متمايزة متحازة جزئية وفي الفرضية كلية عقلية ومن ثم تراهم تسمعهم يقولون ان القاسم في القسمة الوهمية هو الوهم وفي الفرضية العقل لانه المدرك للكليات والتحقيق عندي ان يقال القاسم في كليهما هو النفس لكن في الاولى بوساطة الوهم واستعانته وفي الثانية بدونها فما ذكره المحشي ههنا من ان القاسم في كليهما هو الوهم لا يطابقه النقل ولا العقل لان الوهم لا يدرك الامور الكلية ولا يعين ايضا في ادراكها فكيف تقسيم بالقسمة الفرضية اذا عرفت هذا فمقول الظاهر ان قول المصنف احدية اشارة الى نفي القسمة الخلقية وقوله لا تقسيمها الاوهام اشارة الى الوهمية فتنتفي القسمة العقلية مسكوتا عنها فادعى الشارح احتمال ان يعمم قوله لا تقسيمها الاوهام بحيث يشتمل وجهي القسمة اي القسمة الى الاجزاء الكمية والوضعية ايضا وردده المحشي بانه غير ظاهر لما مر من ان المصنف ليس قائلا بالسهو بل الاولى ان يعمم قوله هذا بحيث يشتمل القسمة الوهمية والفرضية وح يكون كلام المصنف جامعا ومانعا قوله لان القاسم في الوهمية والفرضية هو الوهم لما ورد على تعميمه ان القاسم في القسمة العقلية [illegible] كما هو المشهور والمصنف جعل القاسم ههنا الوهم فكيف يشمل [illegible] القاسم في العقلية ايضا هو الوهم واستدل عليه بان الجسم ما لم يتعين [illegible] بين القسمة من تصور جزئي ولا يخفى على المتفطن ما فيه فان المتصور والمصدق انما هو [illegible] فهو القاسم لا هو فافهم فانه من سوانح الوقت قوله يمكن ان يقال ان الاتصال الخ [illegible] ان يجعل المقصود بالذات نفي الاتصال الاضافي ومقابله الانفصال الاضافي ونفي [illegible] ومقابله الخروج الاضافي وايا ما كان فالنفي والانفصال والخروج بمعنى عدم الملكة [illegible] مقصود [illegible] قوله اي تعريفية التحقيق الخ اعلم ان تعريف الشئ قبل العلم بوجوده يسمى تعريفا اسميا والطارئ [illegible]

تم یکون قبل اثبات المعرف وتعریفه بعد اثباته والعلم بوجوده یسمی تعریفا حقیقیا والمصنف قد اثبت وجود النفس قبل ذلک فالتعریف المذکور بعده بقوله فالنفس الناطقة جوهر الخ لا یکون الا حقیقیا الا ترى ان النفس معلومة بالعلم الحضوری فلا یمکن تعریفه من حیث هو بحسب الحقیقة ولکنه قد تعریف لها من حیث التجرد فان قلت لو کان النفس معلومة بالعلم الحضوری لما وقع الاختلاف فی حقیقتها من انها جوهر او عرض حالة فی البدن او غیر حالة وغیر ذلک قلت النفس وان کانت معلومة بالعلم الحضوری لکنها لا تدرک نفسها الا اجمالا لا من حیث التفصیل الی الاجزاء ولذلک قال المحققون ان العلم الحضوری اقوی من العلم الحضوری **قوله** ذلک الخ یعنی یمکن ان یجعل قوله فالنفس الناطقة جوهر الخ تصدیقا لا وصافها لا تعریفا لحقیقتها **قوله** لک ان تقول الخ فهم الشارح ان قول المصنف ویعقل ذاته بذاته قید علی حدة فقال انه لیس لهذا القید فائدة احترازیة لان الاحتراز عن العقول قد حصل بقوله من شانه ان یدبر الجسم والاحتراز عن الاجسام حصل بقوله لا یتصور ان یقع الیه الاشارة الحسیة والاحتراز عن الاعراض والواجب تعالی حصل بقوله جوهر فلم یبق شیء یحترز بهذا القید وجعل المحشی قوله من شانه ان یدبر الجسم ویعقل ذاته بذاته قیدا واحدا واشارة الی ان للنفس جهتین جهة الی عالم الشهادة وهی باعتبارها متصرفة فی ما تحتها من الابدان مدبرة للاجسام وبهذا الاعتبار یقال لها مادیة لان لها نوع علاقة بالمادی وجهة الی عالم الغیب وهی باعتبارها مستفیضة عن المبادی العالیة فتعقل ذاته بذاته کالمبادی العالیة تعقل ذواتها بذواتها بخلاف الاجسام فانه لیست لها الجهة الثانیة وبخلاف العقول فانه لیست فیها الجهة الاولی **قوله** فائدة الاحتراز عن العقول تاسیسیة هو ان یفید القید شیئا لم یحصل قبله فالاحتراز عن العقول لم یحصل قبل هذا القید **قوله** وعن النفوس المادیة تاکید لان المراد بها الاجسام **قوله** هذا ما تشهد به البداهة فاطلاق لفظ المدرکة علی القوی الباطنة کما وقع فی عبارة المصنف ومن قبله مسامحة کما یطلق القاطع علی السکین قال العلامة الرازی فی المحاکمات الناظرون فی الفلسفة فهموا من کلامهم ان مدرک الجزئیات هو الآلة وقد تبین مما لخصه الشیخ من معنی الادراک ان الادراک سواء کان بآلة او بغیرها وصفة المدرک حاصلة فی النفس غایته ما فی الباب ان الادراک ان کان بنفسها

فالصورة حاضرة فی النفس ان کان ثمة قوة ادراکیة فالصورة متحصل فیہا او فی آلتہا والمدرک فی کلا القسمین ہو النفس **قولہ** ضرورة ان المدرک الخ ہذا تنبیہ لازالة خفاء البدیہی **وتقریرہ** ان المدرک لیس الا ما یشار الیہ بانا او انت والمشار الیہ بانا او انت لیس الا النفس فہو المدرک **وہذا** ظاہر لکل احد وقد نبہ بعضہم بان الادراک من شان المجرد والآلات مادیة فلا تدرک شیئا **قولہ** کما ینظہر بالنظر الصحیح فانک اذا ابصرت شیئا تنطبع صورتہ اولا فی الرطوبة الجلیدیة التی ہی من طبقات العین ومنہا تنطبع الی مجمع العصبین ومنہ الی الحس المشترک فتدرکہ النفس وما لم یصل الی الحس المشترک لم تدرکہ فالعین آلة بعیدة والحس المشترک آلة قریبة وقس علیہ حال جمیع الحواس الظاہرة **والحواس الباطنة** **قولہ** باستعمالہا فقط یعنی بدون ان تحصل صورة المدرک فیہا وہذا ہو مذہب المصنف فانہ صرح فی تصانیفہ ان الحواس کلہا کالمرایا فالحاضر عند العین حاضر عند النفس من دون احتیاج ان تحصل صورتہ فی الحس المشترک **وکذا** قال ان الابصار انما ہو علم حضوری قال القطب الشیرازی فی شرح حکمة الاشراق فی تحقیق مذہب المصنف کما ان صورة المرآة لیست فیہا کذلک الصورة التی تدرکہا النفس لیست فی الجلیدیة بل تحدث عند المقابلة وحی یقع من النفس اشراق حضوری علی ذلک الشیء بواسطة مرآة الجلیدیة ولکن عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع انتہی **قولہ** او مع حلول الصورة الادراکیة فیہا **وہذا** ہو مذہب المشائین فانہم یقولون الحاضر عند الحواس بالظاہر تنطبع صورتہ فی الحس المشترک فتدرکہ النفس **قولہ** ثم الادراک ہہنا ای فی قول الشارح ای الآلات الادراک **قولہ** ادراک الجزئی اوسع منہ ومن ادراک الکلی اعلم ان النفس لا تحتاج فی ادراک المجردات الی الحواس وتحتاج فی ادراک المادیات واما الکلیات فان کانت مدرکة من الجزئیات الموجودة تحتاج فی ادراکہا ایضا الیہا فی الجملة والا فلا کما ہو بینة العنقاء وشریک الباری وغیرہا من الکلیات التی لا وجود لجزئیاتہا فی الخارج **وہذا** الظاہر ما فی قولہ فانہ یحصل الانتزاع عن الجزئیات والاولی فانہ قد یحصل ثم لفظ الانتزاع لیس فی موقعہ لان الکلیات لیست بانتزاعیة الا ان یکون بمعنی مطلق الاخذ **قولہ** ای محالہا بحسب الظاہر دفع لما یتوہم ان ظہور القوی الظاہرة بحسب

لیس بظاہر لان محالہا فی الحقیقۃ ہی الروح الحیوانی المصبوب فی الاعضاء قال المصنف فی التلویحات ولکل من ہذہ الآلات روح یختص بہ وہو جرم حار لطیف حادث عن لطافۃ الاخلاط علی نسبۃ محدودۃ وہو حامل القوی المحرکۃ والمدرکۃ وغیرہا طرا ومنبعہ القلب **قولہ** ثم الظاہر انہ لاحاجۃ الی ہذین الوجہین الخ یعنی اعتبر الشارح فی الوجہین الظہور والاضافی بحسب المحال او باعتبار المدرکات ولا حاجۃ الیہ بل الاوجہ ان یقال ہہنا انما سمیت ظاہرۃ لکونہا ظاہرۃ من حیث ذاتہا لاتحتاج اثباتہا الی دلیل ولہذا لم ینکرہا احد بخلاف الحواس الباطنۃ فانہ قد انکرہا جماعۃ **قولہ** لان عدمہ یستلزم عدمہ لان التصور من شروط التصدیق علی المذہب الاصح فالاکمہ الذی لم یحصل لہ تصور الابصار لایحصل لہ التصدیق بوجودہ ایضا کما لایخفی **قولہ** وفیہ اشارۃ ای فی جعل الحضور فی الخمس المعلوم مع انہ یمکن جعل الحضور الممکن غایۃ الامر ان یکون ہہنا حصر ظنی **قولہ** وہو ان الحصر آہ حاصل الایراد انہ عرفت من تقریر الشارح ان الحصر فی ہذہ الخمسۃ انما ہو باعتبار الوجدان فانا لم نعثر ولم نطلع علی ما سواہا فیکون الحصر ظنیا مع کون المبحث قطعیا یقتضی کونہ قطعیا **قولہ** بان حصر المعلوم الخ متعلق بقولہ العذر ومحصلا انا لانجعل الحضور مطلق الممکن او مطلق المتحقق فی نفس الامر لیکون الحصر ظنیا بل نجعلہ المعلوم من حیث ہو معلوم وحصر فی الخمسۃ قطعی بلا ریب **قولہ** بخلاف سائر الحواس ای بقیۃ الحواس من السمع والبصر والشم والذوق **قولہ** کالخراطین الفاقدۃ للحواس الاربعۃ فی منتہی الارب خراطین بالفتح کرمہاست کہ بگل نرم و نمناک پیدا شوند انتہی وفی عنایات اللغات ناقلا عن سراج اللغات خراطین معرب خرآئین کرمی دراز کہ در زمین نمناک پیدا شود مرکب از خرہ کہ بمعنی گل است و آئین بمعنی پیدا شدہ انتہی **قولہ** والکفاءۃ البصیرۃ الخ فی منتہی الارب خلد بالضم موش کور و جانوریست کور زیر زمین ہرگاہ بیازو گند ناپرسیدہ راہ وی نہند از بوی آن برآید **قولہ** یدل علیہ ای علی کون اللمس متحققا فی کل حیوان **قولہ** لایصح بہ نلان الحیوان الارضی مرکب من العناصر الاربعۃ وصلاحہ باعتدالہا وفسادہ بفسادہا فلابد ان تکون لہ قوۃ مساویۃ بہا یدرک الملائم فیتحرز عنہ **قولہ** والثانی انہ فی تمام البدن بخلاف سائر الحواس فان لکل واحد منہا موضع یخصہ ولایتعداہ کما سیجئ تفصیلہ **قولہ** الاتی بانہ عدم الحس نافع

ولهذا قال القرشی فی الموجز موضعها الجلد واکثر اللحم قوله فی الکیفیات الملموسة ای الحرارة والبرودة والیبوسة والرطوبة والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللین قال بعضهم یاتی فی تحصیل المدرک بالمس هو الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل واما الصلابة واللین واللزوجة وغیر ذلک فیشبه ان یحسن بها تبعا لهذه قوله فی اعتدال الکیفیات الاربعة ای فی الجملة فانه لا وجود للاعتدال الحقیقی عندهم قوله فی سائر المرکبات ای غیر الحیوان کالمعدنیات والنباتات فانها لا تحتاج فی وجودها الی القوة الحاسة قوله سوی التفاوت الشهوة اعلم انهم ذکروا ان التقدم خمسة اقسام التقدم بالطبع والتقدم بالعلیة وقد یطلق علیها التقدم بالذات التقدم بالشرف والتقدم بالرتبة والتقدم بالزمان وهذه الاقسام الخمسة یجب الوجود وهذا والمتاخرون قسمین آخرین احدهما تقدم الماهیة علی الوجود وثانیهما تقدم الاجزاء علی الکل فهذه سبعة اقسام وجعل المحشی تقدم العام علی الخاص قسما آخر فیکون مجموع الاقسام ثمانیة والظاهر انه تقدم بالشرف فان الجنس مطلقا اشرف من الخاص واقرب الی الحضرة القدسیة اما سمعتهم یقولون جعل الکلی مقدم علی جعل الجزئی لان الکلی بمقابلة شرائطه وموابعده لمناسبة تامة بالمبدا الفیاض بما یستفیض الموجود منه بخلاف الجزئی فانه محتاج الی الشرائط ورفع الموانع قوله لان کان التعمیم لا بحسب الصدق کما فی ما نحن فیه فان عموم القوة اللامسة من القوی المباشرة لیس بحسب الصدق والحمل قوله تحقیقه الخ توضیحه ان الحرارة والبرودة بینهما تقابل التضاد لا یمکن اجتماعهما فی محل واحد الا بحسب الاضافة فان کل مرتبة من مراتب الحرارة برودة بالقیاس الی البعض المراتب فنفس علیه مراتب البرودة وظاهر ان تعدد الحقیقة الواحدة منها الواقعة فی مرتبة واحدة معینة منها لا یکون الا بتعدد المحل والا لزم اجتماع المثلین المستحیل وهو عبارة عن اجتماع فردین لنوع واحد فی محل واحد من جهة واحدة فی زمان واحد وقد تقرر فی مقره ان العضو اللامس لابد له من الانفعال عن الملموس بواسطة او بغیرها والا لا یحصل الحس فلو فرض ان الکیفیة الملموسة مثل کیفیة اللامس یلزم فی اللامس اجتماع المثلین المستحیل احدهما کیفیة اللامس وثانیهما کیفیة الملموس الحاصلة فی اللامس بالانفعال

قوله لايقال تقريره ان صورة اختلاف الكيفيتين بالشدة والضعف ايضا مستلزمة للمحال فان كيفية اللامس اذا كانت ضعيفة وكيفية الملموس شديدة يلزم في اللامس اجتماع الشديدة والضعيفة وهل هذا الاجتماع الضدين **قوله** اذ عند مماسة اللامس آه جواب عن التقرير المذكور وحاصله ان في صورة اختلاف الكيفيتين بالشدة والضعيف لايجتمع الضدان في شئ واحد لان العضو اللامس اذا لمس الملموس تحصل بكيفيتهما الكسر والانكسار فتحدث كيفية واحدة متوسطة بينهما وهي الملموسة حقيقة بخلاف صورة المثلية فانه لما لم يكن هناك اختلاف لم يكن الكسر والانكسار فيلزم اجتماع المثلين بل انفعلت **قوله** اي العضو اللامس وفيه اشارة الى مسامحة في قول الشارح فان آلة اللمس في الحقيقة هو القوة المبثوثة في الاعصاب **قوله** لاينافي عن مثلها المانع من لزوم اجتماع المثلين المستحيل **قوله** والابعد منها اي من الحرارة فيكون اقرب الى البرودة **قوله** في مراتب عرض المزاج آه الاعتدال الطبي له عرض يقابل عرض المزاج وله طرفا افراط وتفريط فعرض المزاج امتداد يتوهم بين الطرفين في كيفيات عناصر المركب والوسط هو الاعتدال وما بين طرفي الافراط والتفريط مراتب كثيرة تختلف بها افراد المزاج فكل ما كان اقرب الى الاعتدال يكون ابعد من الطرف كما هو ظاهر **قوله** وبهذا يظهر اي بما ذكرنا ان ما كان اقرب الى الاعتدال يكون احساسه اكثر **قوله** وان كانت مضرتها اقل لكونه حار المزاج **قوله** والبارد المزاج بالعكس اي احساسه للحرارة اكثر وان كانت مضرتها اقل لبرودة مزاجها واحساسه للبرودة اقل وان كانت مضرتها اكثر **قوله** والحرارة الغريزية بفتح الغين المعجمة منسوبة الى الغريزة بمعنى الطبيعة **قوله** هي آلة للطبيعة فان الطبيعة تفعل بواسطة الحرارة الغريزية وانطفاؤها موجب لتعطلها **قوله** وسماها اي الحرارة الغريزية **قوله** فان كلا منها اي من الحرارات الاربع النارية والغريزية والشمسية والتحريكية وبه ظهر ان الحرارة من اللوازم العامة للنار وان الحرارة الغريزية نوع آخر مغاير للحرارة النارية المزاجية الا عليها كما وهم بعضهم ولهذا قال بعضهم ان للانسان اربع حرارات اثنتان عرضيتان خارجيتان الشمسية والتحريكية واثنتان داخلتان النارية والغريزية **قوله** شاملة لها اي للسبابة ايضا فالحرارة النارية موجودة في السبابة ايضا كسائر الاجزاء والحرارة الغريزية غير محسوسة فيها للتفصيل موضع

آخر ليس هذا من موضعه قوله لان العناصر الاربعة آه هذا هو طريق العلم عندهم لان كل مركب مركب من العناصر الاربعة قوله واما الرطوبة فلها معنيان آه ما قوله ليس الصناعة في القانون التحقيق ان الرطوبة هي سهولة قبول الاشكال وتركها وهي مشتركة بين الهواء والماء انتهى فمبني على التسامح كما صرح به شراحه وتؤيده ما في شرح هداية الحكمة للعلامة الشيرازي انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان تفرض فيه حدود تتلاقى على الحدود المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة فقد عبر بهذه الامور العدمية او الاضافية من مبادئها انتهى هي الفصول الحقيقية انتهى قوله ويقال له اليابس آه قال في اسطقسات الشفا الرطوبة قد تقال للسيلان وقد تقال للكيفية وكلامنا في الكيفية وتتبع بعض الاجسام الرطبة امر هو الملاصقة لما يمسه كالماء يجب ان يحقق ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا بالسهولة للتشكل والترك واليبوسة كيفية بها يلزم الثبات على الشكل مع معاوقة في قبولها انتهى وفي الملخص للامام الرازي الرطب هو الذي يقبل الاشكال بسهولة والذي يلتصق بغيره بسهولة واليابس هو الذي كذلك بعسر انتهى وفي شرح حكمة العين البلة هي الرطوبة التي تحصل للجسم لا من طبيعته بل بسبب انبساط الجسم رطب فالاحساس بها هو الاحساس بالرطوبة انتهى وقال العلامة الخرجاني في حواشيه عليه البلة هي الجوهر الرطب في نفسه الساري على سطح جسم آخر وليست بهذا المعنى من الكيفيات قوله ومقابله الجفاف بالفتح فهو عبارة عن كيفية تقتضي عسرة الاتصاق والانفصال قوله واثاني اورد على هذا التعريف انه يوجد في النار ايضا فيلزم ان تكون رطبة مع انها يابسة اتفاقا واجاب عنه في حكمة العين بما حاصله ان سهولة قبول الاشكال في النار التي عندنا وهي غير صرفة لمخالطة الاجزاء الهوائية معها واما النار الصرفة التي هي الموصوفة باليبوسة عندهم فليست كذلك ولا يخفى على المتفطن ما في هذا الجواب من الضعف فان النار الصرفة ارق والطف من هذه النار فكيف لا تكون قابلة للاشكال وتركها بسهولة والتحقيق في هذا المقام ما في شرح حكمة العين انهم ان اراد وا بسهولة قبول الاشكال في تعريف الرطوبة سهولة ايجاد الاشكال المختلفة في الاوانى فليست النار قابلة للاشكال بسهولة اذ لا يسهل ان يتخذ منها شكلا مسدسا او مربعا

ع ای الشیخ ابو علی بن سینا
ع ای صاحب الحواشی علی التهذیب
ع ای الشارح فی الاصل
ع ای صاحب الحواشی علی الملخص
ع ای الجرجانی صاحب الحواشی علی حکمة العین

او غيرهما كما يسهل في الماء والهواء في الاواني المسدسة والمربعة وغيرها وان اراد وابها بسهولة قبول الاشكال التي تتبع الانفصال والخرق كما يعمل بالقضيب على الماء فلا شك ان النار كذلك فانها تخرق وتنفصل بسهولة وانا اقول الاولى ان يترك هذا التدقيق ويقال انهم اردوا بسهولة قبول الاشكال كلا معنيه من سهولة الانفصال مع بقاء الاشكال المختلفة وهو ليس بموجود في النار فافهم **قوله** والاشبه اي بالصواب **قوله** ما قال بعضهم هو الامام فخر الملة والدين الخطيب الرازي فانه دفع بهذا التقرير في المباحث المشرقية التناقض الواقع في كلام الشيخ الرئيس **قوله** والخفة والثقل ايضا لهما معنيان اعلم انهم قالوا ان العناصر اربعة اثنان منها خفيفان واثنان منها ثقيلان اما الاولان فهما الهواء والنار واما الاخيران فالماء والارض اما ان النار خفيفة على الاطلاق ولهذا وصلت الى مقعر فلك القمر والهواء خفيف بالاضافة والارض ثقيلة على الاطلاق ولهذا وصلت الى مركز العالم والهواء ثقيل بالاضافة **قوله** كما في الزق بفتح الزاي المعجمة وتشديد القاف **قوله** دون الاول فان القوة ليست من الممكنات **قوله** استواء وضع الاجزاء هذا في الملاسة والخشونة تقابلهما بالعدم والملكة فتفسر بعدم الاستواء عما من شانه ان يكون مستويا **قوله** والاول من مقولة الوضع فلا يكون ملموسا لان المقولات ليست بملموسة **قوله** يعني ان المشاشة آه المشاشة بالفتح كون الشيء بحيث يصعب تشكله باي شكل اريد ويسهل تفريقه والزوجة عبارة عن كون الشيء بحيث يسهل تشكيله باي شكل اريد لكن يعسر تفريقه بل يمتد متصلا اكذا في المنهج **قوله** تبعية احساسها اي الرطوبة واليبوسة **قوله** والصلابة مقابلها اي كيفية يقتضي عدم تغلغل الغمز والوصول الى الباطن **قوله** ولا يخفى انه لو سلم آه ففيه اشارة الى ايراد ين الاول عدم تسليم تبعية وجود هذه الكيفيات المذكورة اي المشاشة واللزوجة واللين والصلابة للرطوبة واليبوسة غاية الامر معيتها وجودها بوجودهما والثاني عدم تسليم تبعية احساسها باحساسهما فان تبعية شيء لشيء في وجوده لا تستلزم تبعية احساسه لاحساسه وقال صاحب الملخص الصلابة واللين ليسيا من الكيفيات الملموسة لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما تتم بامور ثلثة الحركة الحاصلة في سطحه وشكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه بحيث يستعد لقبول ذينك الامرين والاولان ليسيا ان

الكيفين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة وكذلك
الصلب فيه امور عدم الانفعاز والشكل الباقي وهو نوع من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة
المحسوسة وليست هي ايضا بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيهما و
الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة فظهر خروجهما من هذا النوع قوله
واما تبعية تفرق الاتصال آه ومنهم من قال ان سائر الكيفيات انما تدرك بواسطة تفرق الاتصال و
ليس كذلك الالماع فان الاحساس بالحرارة مثلا احساس متشابه في جميع مواقع اللمس بل تقتصر على
موضع تفرق الاتصال وليس كذلك قوله والمولم بالذات عند الجمهور هو تفرق الاتصال فيكون المدرك
عندهم بالذات هو تفرق الاتصال وعند جالينوس يكون المدرك بالذات سوء المزاج قوله كانهم بنوا
ذلك على ما مهدوه الخ وقيل هو مبني على ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وليس بشيء فان
صدور الكثير من الواحد بالحيثيات المختلفة مما لا ينكر عندهم قوله اي آلة للادراك الحكم انما فسره بهذا
لما ثبت ان المدرك والحاكم حقيقة هو النفس قوله وما كانت آه دفع ما يقال لو كانت متعددة للادرك
بهذه الصفة ونحن لا ندرك الا قوة واحدة في جميع البدن قوله اشارة الى ان هذه الرطوبة الخ فالادراك
الذوقي يحتاج الى امور منها اماسة جرم ذي الطعم باللسان ومنها توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة
من اللحم الغددي الذي يكون في اصل اللسان هو المسمى بمولد اللعاب والآلة الملتقية ومنها كون
هذه الرطوبة خالية عن الطعوم ليودي طعم الذوق كما هو فانه لو لم تكن هذه الرطوبة عديمة الطعم لادت
الطعوم بصحة كالحال في المريض اذا تكيفت رطوبته بكيفية طعم الخلط الغالب فيها لا تودي طعوم
الاشياء الاغير صحيحة ومنها مخالطة اجزاء ذي الطعم لهذه الرطوبة او تكيف الرطوبة بها او بهما معا قوله
وههنا احتمال آخر فاو الفاصلة الواقعة في كلامهم لمنع الخلو فلا يمتنع الجمع قوله على الاول اي على تقدير
تكيف الرطوبة اللعابية بكيفية ذي الطعم الوارد من غير ان تتعوض اجزاءه في جرم الذائقة
قوله هو كيفية الرطوبة اي المأخوذة من ذي الطعم فان الرطوبة في نفسها لا كيفية لها قوله وعلى الثاني
اي على تقدير غوص اجزاء ذي الطعم الرقيقة في جرم اللسان قوله على الثالث اي على تقدير ان يكون

الدلک بالید ونحوه مما یهیج الحرارة وهذا آیة تحلل الاجزاء وانفصالها عن ذی الرائحة الی الشامة فان شان الحرارة تحلیل الجوامد **قوله** والتسخین هکذا فی بعض النسخ وهو من السخن بمعنی تافتن تفعد وبرافروختن آتش وفی بعضها والتبخیر وهو اولی **قوله** ولایخفی آه حاصله ان التقریب لیس بتمام فان الدلیل المذکور لایدل الا علی الروائح تترکی وتشتد عند الحرارة وهو لاینبت المطلوب فانه یجوز ان یکون سبب استشمام هو تکییف الهواء وتشتد تکیفیه عند هیجان الحرارة فیزید استشمام قوة **قوله** ان کلیهما ای وصول اجزاء ذی الرائحة الی الشامة ووصول الهواء المتکیف بها **قوله** والظاهر انه اراد آه یعنی لم یرد الامام اجتماع الامرین فان فی احدهما غنیة عن الآخر بل اراد انه یمکن کون کل منهما سببا لاعلی التعیین **قوله** وهو ان ذی الرائحة یفعل فی الخیشوم آه هو بفتح الخاء المعجمة بعدها یاء ساکنة بعدها شین معجمة وانت تعلم ان هذا المذهب مما یمکن استقامته فی الجملة فی ذی الرائحة التی تتصل بالشامة واما فی مابعد عنها ولو بعدا قریبا فلا استقامة له من اصله اذ لامعنی لفعل ذی الرائحة الا ایصال اثره الی الشامة وهو العیان وان احد الطریقین المذکورین **قوله** مدة متطاولة یحمد ایدل علی ان الهواء تکیفت بکیفیة المسک ولو کان مدرک الشم علی فعل ذی الرائحة فی الخیشوم لفات بفوات **قوله** من غیر نقصان فی وزنه وحجمه ولو کان استشمام تحلل اجزائه لنقص فی وزنه وحجمه اربتة **قوله** ویمکن الرد ایضا بانه یلزم آه حاصله انه لو کان استشمام بالتحلل وانفصال اجزاء ذی الرائحة للزم ان یکون ذو الرائحة دائما فی التحلل والانفصال وهو وان امکن فی الروائح الرطب فلا یمکن فی الصلب الیابس البتة علی انا نحکم قطعا علی ذی الرائحة بعد زمان انه الذی شاهدناه فی الزمان الماضی وعلی هذا التقدیر یلزم ان لایصح هذا الحکم وهو خلاف البداهة **قوله** وبان هذه آه توضیحه ان هذه الاجزاء التی فرض تحللها اما ان تتصل الی الشامة اولا علی الثانی فلا یوجد استشمام وعلی الاول لایخلو اما ان یکون وصولها بحرکة طبیعیة او ارادیة او قسریة والرابع والکل باطل اما بطلان الاول والثانی فظاهر عند الکل وعند الخصم ایضا واما بطلان الثالث فلفرض سکون الهواء وعدم هبوب الریاح القاسرة **قوله** لایخفی علیک آه یعنی ان تلک الاجزاء المتحللة وان کانت صغیرة جدا معدودة متناهیة متساویة کانت فی انفسها اوزائدا بعضها علی بعض او ناقصا بعضها عن بعض فلا یمکن ان یستغرق مائتی فرسخ کما تشهد به الضرورة فالجواب

الذي ذكره الشارح بقوله قد يقال بس بذاك قوله لعدم علمه بها يجوز ان كانت تعلم انه يرد على الحكاية التي جعلت سندا لاقلا يضر الرد قوله هو منع المدارسة بان يقال لا نسلم انه كان الشيخ يتحلل لانه لم يقدر على المشي في مدة قوله او منع اطلاعه بان يقال لا نسلم انه كان يعلم ان الحكاية المتضمنة لكلمتين يكفران لا تسمعان وليس من شان المصلين ان يشتغل بهذين المتضمنين قوله على ان الاصح اليقين اصاحب الحدس بل النظر ايضا صاحب الفكر قوله لا يخفى ما فيه من الامتناع فانه يقال مثله في سائر القوى قوله والاولى ان يقال ان الامتناع كما في امثال هذا المقام لا يضر بالمطلب قوله فرويت هذه الحكاية فلذلك جعل الشيخ عقيبها وفي بعض النسخ كما نهم علموا ذلك عن مثل الحكاية المذكورة اي حكاية الرحمة وانت تعلم بعد قطع النظر عن ذلك ان الحكاية موشاهد في كثير من الحيوانات كالنملة والهرة فانه يميل الى شم ما في الدور مالا يميل اليه شم الانسان كذلك قوله فلا يقال الى آخره لانه كونها ضعيفة في الانسان لا ينافي الاحتياج اليها اشد فان الاحتياج اليها ان كان لاجل كونه انسانا فهو لقوة الضعيفة فلا حاجة

الى اعطاء الزيادة

خاتمة

نحمدك يا من الهمنا حقائق التحيات والتمجيدات علما وحقائق المقضايا والقياسات ونصلي ونسلم على من نشر لواء التوكل فرط انقطاع وعلى آله واصحابه الذين هم سادات طريق اليقين وسماة صراط المتقين اما بعد فهذه جملة مفيدة وسدة مشيدة سماه بتعليق الحمائل على حواشي الزاهد على شرح الهياكل ميسر لدقائق الحواشي للسيد الزاهد الهروي غفر له الله القوي على شرح المحقق جلال الدين الدواني زيد مجده على الاواني للعلامي الاواني كهياكل المرحوم الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول الملقب بالمقتول كيف لا تكون بهذه العنونة وهذا البيان متصفة بهذه الشان وهي من نتايج افكار من هو انموذج المسايرين السابقين في خلاصة الكاملين السالفين اول عقد منتظم عقول العاقلين ومنتهى عقد خارج عن ادراك كبير العجز الواقعين في النظر الغير الاعظم المولى الافخم سدر الآيات والبينات

الحاج محمد عبد الحی ابدا الحسنات طاب اللہ ثراہ وجعل الجنۃ مثواہ ولکنہ لضیق المحال ومنع
الشواغل لم یتفق لہ کما ہو ولم یزل دیدن ما حتی لبی اللہ تعالی الیہ دعوۃ الموت وارسل الیہ رسالۃ
الفوت فوا اسفا علی فوتہ ودوام حسرتہ علی فراقہ کیف لا وقد افلت ما قام الکلمۃ بافول شمسہ واضمحلت
مصابیح الطلبۃ باضمحلال انیتہ انتثرت قلوبنا بہجرہ واظلمت نفوسنا بذہاب نورہ وغلبت الاوہام
بادفان سلطان عقلہ قصرت الافہام باکفان جنود فہمہ وکل العلم محفوظ بما قدر واللوح محفوظ بما قرر
الکل مما یفنیہ الدہر کخلق الموسی الشعر فاصبر اجدر واحری وارجاع المشتکی الی اللہ سبحانہ الیق واولی
وکانت ہذہ الدہیۃ التی ہی کالقیامۃ فی آخر لیل یوم الاثنین من سلخ ربیع الاول من سنۃ اربع
بعد ثلثمائۃ والف من الہجرۃ النبویۃ علی صاحبہا افضل الصلاۃ والتحیۃ ثم لما کانت ہذہ العجالۃ مع
قلتہا فاقتہ اطرطبۃ المولوی محمد حسنا ومحمد حسین صانہ اللہ عن الشین فی مطبع چشمہ فیض الذی
اہتم بہ نادر حسین خان سلمہ اللہ المنان وکان ذلک فی شوال من السنۃ المذکورۃ المتصفۃ
بالصفۃ المذبورۃ والفاظ الراجی عفو ربہ القدیم محمد یوسف ابن الشیخ لمولانا المرحوم

تاریخ وفات جناب مولوی محمد عبد الحی صاحب نور اللہ مرقدہ

رشحۂ قلم بلاغت رقم مقبول بارگاہ رب قدیر مولوی محمد عبد البصیر
سلمہ اللہ القدیر کہ از ہر مصرع تاریخ فوت برمی آید

بجائے فخر رازی بود دیگ ہادی بعد ما ... بپاشد شور واویلا دصد سو یہ زمرگ او
فلک گفتہ بہجری سال وصل عالم اکمل ... روان گردیدہ عبد الحی زین گیتی سو مینو

۱۲۱۴ تا ۱۲۸۲

تنبیہ بر ناظران این رسالہ مخفی مباد کہ بر سر صفحہ غلطی دفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال چاپ
شدہ بجائش عبارتہ ہذا صحیحہا تعلیق الحمائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل واین اسم بر لوح
ہمہ فرد گذاشتہ شدہ بجائے اربع رسائل ثلث رسائل نوشتہ شد

۱۰۴ ع خ

آخر میں درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ یومیہ دیرانہ لیا جائیگا۔

۱۵۶۳۰

ع ۔ خ

۱۰ ع

عبداللہ، محمد بن الحاج السید آل عبدالحسن

خلیہ الشیعۃ العلیہ عائشہ [illegible]

شیخ العارف عابق مورخ الشیعہ [illegible]