UNIVERSAL
LIBRARY
OU_234956
UNIVERSAL
LIBRARY

هذه حاشية من حواشي الاشارات
موسومة ومعروفة بالمحاكمات
مع حاشيتها ميرزاجان
على جمعنا الرحمة
والغفران





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد القديم والصلوة على رسوله الكريم لقد آتينا على قسم المنطق من شرح الشرح موفين حقه من التحرير منظمين لآليه فى سمط التقرير فحرى بنا الآن ان نفيض من شرح الطيبيات مستعينين بالله مفيض الكمالات انه ولى الخيرات **قوله** (هذه اشارات) الشئ قد عرفت فيما سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان والتنبيه حكم لايحتاج اثباته الى دليل بل يكفى فى اثباته امامجرد ملاحظة تصوراته اوالنظر السابق والاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الحصول وهى قولنا زيد انسان فحصل من انضمام المقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع نسبة الكلى الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان دأبهم اتقان الاصول واثباتها بالبرهان حتى يستخرج منها الفروع اختص الاشارات بالاصول ولما كان التفاصيل كالاصول للجمل والجمل كالفروع فعند اتقان الاصول تكون الجمل معلومة بادنى

(قال المحاكمات بل يكفى فى اثباته امامجرد ملاحظة تصوراته اوالنظر السابق) اقول لايذهب على من تتبع فصول الكتاب ان كثيرا فى الاحكام المصدرة بالتنبيه يستنبط من النظر فى الفصل السابق على طريق الفكر والاكتساب وان كان بعضها مما يكون استنباطها من الفصل السابق لاعلى سبيل الاكتساب فالفرق بين البعض الاول وبين المصدر بلفظ الاشارة امابسهولة الاكتساب فيها وعدمها فى الاشارة واما بان مقدماته حصلت فى الفصل السابق عليه بخلاف الاشارة ثم المصدر بالتنبيه كما جاز اثباته وبيانه بتصور اطرافه كما هو المشهور فقد يكون بالتمثيل المزيل للخفاء عن نفس الحكم البديهى على ماصرح به بعض المحققين وايضا قد يكون بذكر المقدمات التنبيهية كما قالوا فى الجزئيات المستنبطة من القواعد المنطقية البديهية وبعد ما علمت حقيقة الحال فلا يخفى عليك توجيه المقال (قال المحاكمات والاصل مقدمة كلية يصلح آه) اقول الفرع مضايف للاصل فيلزم اخذ المضايف فى تعريف المضايف الاخر وهو

تنبيه

غير جائز لان المضايفين كانا معا فى التعقل والمعرف واحزائه متقدمة على المعرف فى التعقل اللهم الا ان يقصد بالفرع غير المعنى المضايف للاصل كالمطاوب ولو بدل المقدمة بالقضية لكان احسن لان كون الشئ مقدمة انما يحصل بعد جعله جزأ للحجة والمراد بالصغرى والكبرى ما يكون جزء الدليل وما يكون جزأ للتنبيه لتناول

تنبيه فحص التنبيهات بالجعل **قوله** (وانا اعيد وصيتى) فيه ثلثة اوجه الاول انه كان بعض معاصريه من المشايخ الكبار التمس منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ بوصيه قبل تأليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب ان يضن به ويحفظ الا عن اهله ومستعديه فالآن ذكر تلك الوصية وقال انا اعيد وصيتى الثانى ان كل مؤلف فلابد ان يتصور ترتيب كتابه على الاجمال فحيث كان تلك الوصية المتاخرة فى ذهنه نزل ههنا ذكرها بمنزلة الاعادة الثالث ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستقبال اى سأعيد وصيتى وهى ان يضن بهذا الكتاب وحينئذ لا حاجة الى عذر **قوله** (ان هذين النوعين من الحكمة النظرية) لما ذكر الشيخ انه يجب ان يضن بفن الحكمة ولاشك ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها الوهم والعقل يحتاج درکها الى قوة بصيرة و زيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يرزق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه لايجدى له الا زيادة غباوة فلابد ان يضن عليه لانه حينئذ يكون ايقاع شئ فى غير موقعه وعلى هذا يكون الضنة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما انما يقع ان لو كان بينهما مدرك مشترك قلت ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس الا انها تدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفها بالحس والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما تحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات فلاجرم يقع فى الغلط فالمعارضة بين الوهم والعقل هى انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس **قوله** (والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل) والعقل قوة للنفس تدرك بها المجردات والذهن قوة للنفس مهيأة نحو الاكتساب والفكر حركة للنفس الى المبادى لترجع منها الى المطالب والنظر هو تحديق العقل نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه و بين المدرك مناسبة فلابد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتمييز لانه لو لم يكن للذهن تميز حتى تميز بين مبادى المطالب وغير مبادیها لم يكن معدا نحو الاكتساب والفكر بالتصفيه لان الحركة لو كانت مشوبة بالشوايب لانبتت عما هى اليه والنظر بالتدقيق لان التحقيق اذا كان

الاصول والقوانين المنطقية التى تكون جزئية لها كاصولها جزئياتها بديهية كقولهم كل موجبتين كليتين من الشكل الاول ينتج موجبة كلية فان جميع جزئيات هذا الاصل تكون بديهية مستغنية عن القوانين المنطقية ولهذا كان العلوم المتسقه المنتظمة كالهندسة والحساب التى يكون براهينها واقعة على الهيئة الجزئية البديهية الانتاج لاتحتاج الى القواعد الكلية المستنبطة هى منها زيادة احتياج لكن قد ينبه عليها بهذا الاصل للاصولية والقضية الكلية التى ليست لها جزئية حتى تحتاج الى استنباطها منها اصلا بطريق النظر والا بطريق التنبيه لا تسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية ثم افاد بعض المحققين لتوجيه تقييد الصغرى بكونها سهلة الحصول بان هذا القيد للتخصيص وانه لاخراج كون القضية الكلية اصلا وقانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها ومن صغرى لايكون سهل الحصول فانها لاتسمى اصلا وقانونا بالنسبة اليها وانه يظهر لمن تتبع مواد الاستعمالات ان القاعدة هى المقدمة الكلية التى يسهل تعرف احوال الجزئيات منها فلا يقال كون النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين انتهى واقول كلام المحاكم لايخلو عن اشارة على ماذكره هذا المحقق حيث قال مثلا اذا تقرر ان كل انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهل الحصول آه والمناقشة فى ان حمل الحيوان على زيد لايحتاج الى استنباط اصلا لانه بديهى صرف مما لا وقع له و يرد على هذا التوجيه انه يلزم خروج بعض مسائل المنطق عن ان يكون قانونا

النظر والا بطريق التنبيه
والا بطريق اصلا و جزئيات سهلة الحصول جزئيات الجزئية صح

مع انهم باسرهم اخذوه فى رسم المنطق مثل قولهم كل جنس كذا وكل فصل كذا وكل حد كذا لما اشتهر بينهم ان معرفة كون الحيوان مثلا جنسا وكون الناطق مثلا فصلا وكون المركب منهما مركبا من الجنس والفصل حتى يكون حدا تاما متعسر بل متعذر فان قلت لعل هذا القائل يلتزم ان تلك المسائل يكون قانونا بالقياس

الى جزئيات مستنبطة من صغريات سهلة الحصول كما فى قولهم الكلى مثلا جنس للخمسة والمقول على كثيرين مختلفين فى الحقايق فى جواب ماهو فصل للجنس لان ماذكرت من التعسر والتعذر انما هو فى الماهيات الحقيقية دون الاعتباريات اذ كل ما اعتبر داخلا فيها كان ذاتيا لها اما جنسا او فصلا وكل ما اعتبر خارجا عنها كان عرضيا على ماهو المشهور بينهم قلت هذا القائل ذهب الى ان المراد بالمقول على كثيرين فى تعريفات الكليات الخمسة ما يكون مقولا عليها بحسب نفس الامر حتى لايلزم كون الانسان جنسا بالقياس الى الفرس والحمار وايضا واكثنى فى المقول على كثيرين على ماهو بمجرد فرض العقل لدخل العرض العام فى الجنس والخاصة فى الفصل فى الماهيات الحقيقية لان العقل يشتبه فيهما بين الجنس والعرض العام وكذا بين الخاصة والفصل فيجوز حمل الاول على كثيرين مختلفين فى جواب ماهو وحمل الثانى على كثيرين فى جواب اى شئ هو فى جوهره والقول بان اطلاق القانون على مثل هذه القاعدة لعله على سبيل التغليب والتوسع مما لاوقع له والجواب ان صدق الجنس على مفهوم الكلى مثلا ليس بمجرد فرض العقل بل بحسب نفس الامر فلو حمل المقول على كثيرين فى تعريف الجنس مثلا على ماهو مقول بحسب

نفس الامر كان مفهوم الكلى داخلا فيه ولم يلزم محذور فليتأمل ويرد على ماذكره من المثال انه سهو لان القاعدة بالنسبة الى ذى القاعدة اى الفرع لابد ان يكون محمولها عين محمول ذى القاعدة وكذا لابد ان يكون موضوعها

على سبيل التدقيق كان اقرب انسياقا الى التحقيق والتقريب فى البادى ظاهر **قوله** (والجوهر يطلق على الموجود لافى الموضوع) المصدر نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاشياء الجامدة كالتحجر من الحجر والتجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلهذا بين معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة اما ان يعتبر فى مفهوم التجوهر اولا فان لم يعتبر فيجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكاين لافى موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لايكون حقايق فتصير حقايق والجواب انه لاشك ان معنى التجوهر صيرورة الشئ جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكاين لافى موضوع لايمكن ان يؤخذ التجوهر على انه حقيقة فى معناه اعنى الصيرورة والا لزم صيرورة الشئ جوهرا بعد ما لم يكن وهو محال ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس فى اثبات جوهرية الاجسام بل فى بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة وتعنون الفصل بما لم يكن مقصودا فيه غير سائغ واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخلو اما ان يؤخذ التجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جايز لان صيرورة الشئ حقيقة بعد ما لم يكن محال او على المجاز فهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع هذا النمط اعنى تحقق الجسم الذى هو موضوع الطبيعى فوجب الحمل عليه ومن هذا يعلم تزييف ماقيل من ان الوجه فى هذا المقام ان الجسم الذى يثبته المتكلم وهو الطويل العريض العميق فى الحقيقة عرض عند المصنف والجسم الجوهرى معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر **قوله** (واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث) الشيخ يتكلم فى هذا النمط اولا فى ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التى لاتتجزى ثم فى انه مركب من المادة والصورة ثم يشرع فى بيان احوالهما وفى اثناء بيانهما يثبت تناهى الابعاد والبحث عن الاجزاء التى لاتتجزى وعن تناهى الابعاد طبيعى وعن اثبات المادة والصورة واحوالهما الهى فقد خلط مباحث الطبيعى بالمباحث الالهى وانما خلط ذلك لان المعلم الاول حين شرع فى التعليم بدأ بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعى مما يتعلق بالمحسوسات التى هى

اعم من موضوعه وشئ منهما لم يتحقق فى كون النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان بالقياس الى كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين ولعله من طغيان القلم (قال المحاكمات ولما كان التفاصل كالاصول للجمل) اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان التفاصل مستفادة من الجمل ﴿ ٥ ﴾ على ماذكره الشيخ فى صدر الكتاب ولاشك ان المستفاد منه اجلى واظهر بالقياس الى المستفاد ناسب التنبيهات للجمل او يقال لما كان العلوم الاجمالية اظهر واسهل وانقص بالقياس الى التفصيلية والتفصيلية اخفى واعز واكمل بالقياس اليها وكان اشبه بالنظريات كما ان الاجمالية اشبه بالبديهيات ناسب التنبيهات للجمل هذا واما ماذكره صاحب المحاكمات فيرد عليه ان هذا انما يصح لو كان الاحكام المصدر بالاشارة مفصلات الاحكامات المصدرة بالتنبيه وهذه مجملات لها ولايخفى على المتتبع انه ليس كذلك واعل مراده لما كان الجمل مستفادة من التفاصيل كما ان الفروع مستفادة من الاصول ناسب التنبيه الجمل ويتوجه عليه انه حينئذ لاشك انه كما يستفاد الجمل من التفصيل كذلك يستفاد التفصيل من الجمل فى كثير من المواد فحينئذ لاوجه لاختصاص الجمل بالتنبيه بل لوقال وتنبيهات على تفاصيل لكان مثل هذا ويمكن ان يقال مقصوده بيان وجه اختصاص التنبيه بالجمل لابالاصول لاوجه اختيار الجمل على التفاصيل فتأمل فيه ونقل المحقق الشريف قدس سره وجها آخر وهو انه لما كان معظم الغرض من الاصول فروعها ومن الجمل تفاصيلها ولما كان التفريع محوجا الى نظر زايد وتجسم كسب جديد بخلاف التفصيل كما تقرر فى اول الكتاب ناسب الاشارات الاصول والتنبيهات الجمل انتهى اقول لايذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل بيان مناسبة الاشارات للاصول والتنبيهات للجمل باعتبار الغرض المقصود منهما وماذكره يدل عليه فاندفع ماورده عليه بعض المحققين من ان هذا

اقرب الينا وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعى فى البحث ولما كان موضوع الطبيعى هو الجسم الطبيعى فلابد من تحقيق ماهيته المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه لوقال فى ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة وسيجئ بيانهما فى علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم فى اول الامر وذلك غير لايق بالمعلم المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفى الجزء الذى لايتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما يتحلل اليه المقاصد فان المقصود اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفى الجزء الذى لايتجزى واما نفى الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ماسيجئ فلهذا اورده فى اثناء الكلام ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم فى العلم الطبيعى متدرج من مبادى المحسوسات الى المحسوسات لما بين فى صناعة البرهان من انه لاسبيل الى معرفة امور ذوات المبادى الابعد الوقوف على مباديها والمحسوسات على الاطلاق مبادومن جهة وقوعها فى التغير يزاد فى المبادى فالمبادى اربعة المادة والصورة والفاعل والغاية والزايد فيها العدم ولست اعنى به العدم المطلق بل عدم شئ عما من شانه ذلك الشئ وتفصيل ذلك مذكور فى المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الثانى ان موضوع الطبيعى هو الجسم لامطلقا بل من حيث انه واقع فى التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث هو يتحرك ويسكن بالفعل والالم يمكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعى بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعى من حيث انه يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليس المراد الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض والالم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هى الجزء من الموضوع لاحيثية الحركة والسكون الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات فى العلم الطبيعى ومسائل للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لايكون مسئلة فى ذلك العلم لان الموضوع مايطلب له اعراض ذاتية ومالم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شئ ولان مسائل

الوجه يقتضي مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول والتنبيهات للتفاصيل لا للجمل ولا يرد على هذا الوجه يقتضي مناسبة الاشارات للفروع لا للاصول والتنبيهات للتفاصيل لا للجمل ولا يرد على هذا الوجه انه قال الشيخ سهل عليك تفريعها وتفصيلها لان كون التفصيل اسهل من التفريع ﴿ ٦ ﴾ لا ينافي اشتراكهما في مطلق السهولة اذ لا شك انه بعد تحصيل الاصل كان استخراج الفروع اسهل مما اذا لم يحصل (قال المحاكمات لما كان التفاصيل كالاصول) اورد عليه المحقق الشريف قدس سره بقوله فيه بحث يعرف من قول الشيخ في صدر الكتاب سهل عليك تفريعها وتفصيلها لدلالته على انه ان التفاصيل مستفادة من الجمل كالفروع من الاصول واجاب عنه بعض المحققين بان ما ذكره في المحاكمات لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ لان الجمل مأخوذة من التفاصيل ابتداء ثم التفاصيل تستفاد منها دواما واستحضارا كما ان من اراد ضبط امور يستقصيها اولا ثم يضبطها مجملا ثانيا لا يحتاج في التفصيل في ثاني الحال الى استقصاء جديد بل الى قول المتبادر من تفصيل الجمل تحليلها الى الاجزاء وتحصيلها واحدا تها منفردة متمايزة خصوصا اذا جعل قرينا وعديلا للتفريع المراد منه تحصيل الفرع واستخراجه حدوثا لا دواما ولعله قدس سره حيث قال مستفادة من الجمل كالفروع من الاصول اومى الى ذلك والا وفيه بين قال المحاكمات فيه ثلثة اوجه اقول الاول ويمكن ان يقال فيه وجه آخر وهو انه لما ذكر في اول كتابه ما يدل على ان تحصيله سهل بالنسبة الى من اخذ الفطانة بيده وكذا ذكره انه يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه يفهم منه ان من لم يأخذ ﴿ مما سيجئ ﴾ الفطانة بيده ومن تعسر عليه هذه لم يكن اهلا لها فينبغي ان يضن بها و يحفظ عنه ثم صرح ثانيا بما علم التزاما فكان اعادة وقد ذكر بعض المحققين وجهين آخرين احدهما ان المراد بقوله اعيد وصيني واكرر التماسي هو اني

العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض الذاتية يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشئ على نفسه وهو محال ولان العلم الطبيعي لا يبحث فيه الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مسائل العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة حقيقة الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على سائر احوالهما فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظاهر واما انها مسائل الالهي فلانها احوال لا تحتاج الى المادة في الوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكل ذلك غنى عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي اما نفي الجزء فلان عدم التركب من الاجزاء التي لا تتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا تتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر لا يقال غاية ما في هذا البيان ان تجزية والتناهي من عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال تعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة يوضح ذلك استقراؤك المباحث الطبيعية بحثا بحثا والبحث عن تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى او تجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والاخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللا تناهي انما يعرضان للجسم من جهة المادة اما النهاية فظاهرة

اوصى مرة بعد اخرى والتمس كرة بعد اولى و يقرب عنه بحسب المعنى قولك لبيك وسعديك البابا بعد الباب واسعادا بعد اسعاد وثانيهما ان يكون هذا الكلام من الشيخ متأخرا عن تأليف الكتاب فانه بمنزلة الديباجة وقد جرت العادة بتأخرها وضعا عن التصنيف فيكون معناه اعيد الوصية المذكورة فى آخر الكتاب

(قال المحاكمات فان قلت الوهم انما يدرك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات) لا يخفى عليك ان المستفاد من الكلام الاول ان المعانى الجزئية اذا لم يكن متعلقة بالمحسوسات بل كانت مجردة لم يكن الوهم مدركا لها ومعلوم انه لا يدركها قوة اخرى جسمانية فتعين ان يكن مدركها العقل لكنه لم يصرح به فى الكلام الثانى ولم يقل العقل مدرك لما عداها اذ العقل مدرك للجزئيات المجردة والكليات وذلك لان الدلائل المذكورة لان العقل لا يمكن له ادراك الجزئيات بنفسها انما تدل على انه لا يمكن له ادراك الجزئيات المحسوسة او المتعلقة بها ولا تدل على عدم ادراكه للجزئيات المجردة لكنا اذا راجعنا وجداننا لم نجد ان شيئا من الجزئيات المجردة كان مدركا لنا على الوجه الجزئى فانا انما ندرك انفسنا بالعلم الحضورى وليس الكلام فيه وندرك نفوس غيرنا وسائر المجردات الاخر بالوجوه الكلية فصرح فى الكلام الاول والثانى بما لا مجال للنزاع فيه وحصل مقصوده ثم لا يخفى ان مبنى كلام صاحب المحاكمات على ان المراد بالعقل القوة النظرية التى للنفس لا النفس وعلى ان الوهم رئيس القوى الحسية ولهذا ينسب اليها المعارضة بخصوصها والا فقد يستعمل النفس الحس المشترك فى مدركات العقل كما يحكم على المعقولات بان لها حيزا وجهاتا الى غير ذلك (قال المحاكمات والالزم صيرورة الشئ جوهرا بعد ما لم يكن وهو مما اقول يمكن منع استحالته والسند ما ذكره بعضهم من ان الصور العقلية للجواهر كانت كيفا فى العقل

مما سيجئ واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا فان قلت لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعى لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا تعرض الجسم الطبيعى نعم كذلك الا ان الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هى جهة الصحة والمرض او جهة التشكل او غير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها تنظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى يبحث عن احوال لا تتوقف الا على جهة الموجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة

قوله (الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى) الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعى وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعدا كيف ما كان وهو الطول و بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض و بعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان تكون موجودة فيه كما فى الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما فى المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما تزول وتتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية وصورتها هى الاتصال الصحيح لفرض ابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليست فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجردا مكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فقوله يفرض فيه الابعاد الثلثة ان اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا لا تجد هذه اللفظة فى كتاب الشفا وان تعملها فى مواضع عديدة لا منكرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقى الجواهر وقيل قيد الثلثة احتراز عن السطح فانه يمكن

واذا جدت فى الخارج انقلبت جواهر فان قلت هذا ليس صيرورة وانقلابا بالحقيقة بل الصيرورة الحقيقة ان يصير زيد مثلا عمرا بان كان هناك شئ يكون زيدا وعمرا لابان زالت صورة الزيدية وحصلت صورة العمرية مثلا على ما صرح به الشارح فى شرح كلام الشيخ فى النمط السابع من الكتاب ﴿ ٨ ﴾ قلت لاشك انه يطلق فى العرف واللغة الصيرورة على مثل هذا المعنى فيقال فى المتعارف المشهور صار الماء هواء بلا احتياج الى انضمام قرينة ولم يقل احد بان اطلاق الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز مع ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة نعم اطلاق الاتحاد على هذا المعنى مجاز ولو سلم ان اطلاق لفظ الصيرورة على مثل هذا المعنى مجاز فلا يلزم ان يكون اطلاق التجوهر المأخوذ فى مفهومه معنى الصيرورة على معناه من قبيل المجاز لجواز ان يكون المأخوذ المفهوم الحقيقى للفظ التجوهر هو المعنى المجازى للفظ الصيرورة فان قيل المراد من الشئ فى قوله صيرورة الشئ جوهرا بعد ما لم يكن هو الجسم اذ الكلام فيه ويشعر به ما ذكره المحقق الشريف قدس سره حيث قال لامتناع خلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا سواء كان الجوهر جنسا له اولازما للماهية قلت الكلام بعد محل نظر لما صرح به الشارح فى التجريد من ان الجوهر يؤخذ من ثوانى المعقولات فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا وان حمل المعقول الثانى على معنى يتناول لوازم الماهيات بناء على ما ذكره بعض المحققين انه كثيرا ما يطلق فى كتاب التجريد المعقول الثانى على ما هو من لوازم الماهية وذلك بان يريد بالمعقول الثانى العارض الذى لا يحاذى به امر فى الخارج فيتناول سائر الاعتباريات كاللوازم للماهية فيمكن ان يقال

ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط مركبة من النقط وهى جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعدان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعى وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بدلك القيد على النزل وثانيهما الجسم التعليمى وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلثة فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله له الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما فى تعريف الجسم الطبيعى فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمى مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل فى الجسم التعليمى لوجدت فى الطبيعى لان التعليمى سار فيه فلا تكون مفروضة فى الطبيعى هذا خلف بل المراد الامتدادات فى الجهات فان الجسم التعليمى وان كان امتدادا واحدا ساريا فى سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلثة فى جهات ثلث والى هذا اشار بعض المحققين بقوله ومن علامة الطبيعى ان يفرض فيه ابعاد ثلثة ونعنى بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة فى الجسم التى هى الجسم التعليمى الموجود فيه بالفعل اما لازما كما فى الافلاك او غير لازم كما فى الشمعة التى يتغير امتداداتها وانما لم يعرف الطبيعى بالابعاد بهذا المعنى لانها هى الكمية التى تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمى بها لان حقيقته تلك الكمية السارية فى الجهات الثلثة وتوضيحه انه حشوما بين السطوح فانه ينتهى فى اى جهة كانت بالسطح ولاشك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هى نهايات الجسم التعليمى فيكون الجسم التعليمى ما بينها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعى متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعى وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فانه لا مزيد على هذا التصوير للجسم التعليمى **قوله** (وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور) واعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان هذا التعريف حدا للجسم الطبيعى لكن الشيخ قال فى الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم

بعد هذا ايضا ان الصيرورة بمعنى الجعل ولا يقتضى تقديم المجعول على المجعول اليه تقدما زمانيا بل يكفى فيه التقدم بالذات لانهم قالوا بتحقق الجعل فى القديم بالزمان وايضا قد تقرر عندهم ان جميع العرضيات تكون مجعولة للجاعل بخلاف الذات

الذات حتى جعل بعضهم المجعولية معرفا للعوارض وعدمها معرفا للذاتيات قال الشيخ فى المقالة الاولى من منطق الشفاء ان لكل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص وعوارض تكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لايكون لها فى الوجود الاخر ﴿ ٩ ﴾ وربما كانت لها لوازم تلزم من حيث الماهية اكن الماهية تكون متقررة اولا يلزمها شئ هذا كلامه وهو صريح فى ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية ومتأخرة عن وجودها المطلق فتحقق الصيرورة والجعل بين الماهية وبينها (قال المحاكمات الان صيرورة الشئ حقيقة بعدما لم يكن محال) ذكر المحقق الشريف قدس سره انه توهم بعضهم ان ذلك ليس محالا لان الحقيقة هى الماهية الموجودة فهى قبل وجودها لاتكون حقيقة ثم تصير حقيقة واشتبه عليه ان الحقيقة الواقعة فى تفسير لفظ الجوهر تتناول المعدوم والموجود تناولا سويا اياهما واقول مراد من اراد الجوهر بهذا المعنى يتناول الموجود الخارجى والمعدوم الخارجى والحقيقة ان اخذت بالمعنى الاخص كانت بمعنى الماهية الموجودة فى الخارج فلم تتناول المعدوم الخارجى وحمل الموجود الواقع فى تعريف الحقيقة على الموجود المطلق فاسد لما ذكر الشيخ فى الشفاء ان الموجودات لما كان لها مفهومات وحقايق كان لها حدود بحسب الاسم وبحسب الحقيقة واما المعدومات فلما لم يكن لها الا المفهومات لم يكن لها حدود الا بحسب الاسم لان الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما يوضع فى اول التعاليم من حدود الاشياء التى يبرهن على وجودها فى اثناء العلم انما هى حدود بحسب شرح الاسم ثم لما ثبت وجودها وبرهن عليه صار تلك الحدود بعينها حدودا بحسب الذات والحقيقة اقول لايخفى على الناظر فيها انها صريحة فى ان المراد من الوجود المأخوذ فى مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجى فاندفع ما اورده بعض المحققين (اى عبارة الشيخ) حيث قال تناول الحقيقة الواقعة فى تفسير

ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم مايوجد فيه ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولاشك ان معنى الرسم لايكون حدا ثم ان الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا اوجسما تعليميا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لاحقيقية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعى اعتبارية وانه محال واى ذى قسم فى علم يزعم ان الجسمية المحققة انما تحققها بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم ارادوا ان يميزوا تحرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه واما الشارح فقد تصدى للمناقشة على التنزل وتقرير جوابه عن الاول انه انما يطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لافى موضوع والمعدوم لافى موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه محال وهذا فاسد لان الموجود لافى موضوع ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولايلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم وعن الثانى ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطئة على الماهية المحدودة والقابلية ليست محمولة على الجوهر بالمواطئة فهى لايكون فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو شئ ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر بطلان الجنسية فى ذلك الوجه بل بنى بوجوه اخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التى تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه انا لانسلم احتياج الفصول الى فصول آخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ماتقرر فى صناعة المنطق ومنها انا اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء والماهية التى عرضت لها هذه العلية فان فسرنا

الجوهر للمعدوم ممنوع كتناول الجوهر وهل كلام القائل الافيه كيف والمعدوم المطلق لاذات له والمراد بالجوهر ههنا
هو مايقال فى تفسير الفصل انه كلى مقول فى جواب اى شئ هو فى جوهره اى فى ذاته ، كانه اراد ان الحقيقة تتناول
المعدوم الخارجى تناول الجوهر له ومقصود المعترض من الحقيقة هى الماهية الموجودة مطلقا

فلا يرد ما اورده عليه انتهى وذلك لما عرفت ان الوجود المأخوذ فى مفهوم لفظ الحقيقة هو الوجود الخارجى لا المطلق ثم لو سلم ان المراد هو الوجود المطلق نقول ضرورة الشئ موجودا مطلقا محال على رأى هذا المحقق لانه صرح بارجعل الشئ شيئا يقتضى ان يكون للمجعول تحقق قبل وجود تحقق المجعول اليه ويمكن ان يقال جعل الشئ موجودا مطلقا متأخر بالذات عن جعل الشئ اى الجعل المتعلق بنفس الشئ وهذا التقدم يكفى لتقدم المجعول على المجعول اليه لان فعلية ذات المجعول يكون متقدما حينئذ على المجعول اليه وان لم يمكن تحققها ووجودها متقدما عليه وهذا بناء على ما اختاره هذا المحقق من ان فعلية الذات متقدمة على الوجود بالرتبة يمكن ان يقال ايضا ان ضرورة الشئ موجودا مطلقا وان كان محالا على راى هذا المحقق لكن المصير اليه فيما نحن فيه ليس هو الموجود المطلق بل الماهية الموجودة بالوجود المطلق فاللازم تقدم الوجود المطلق على هذا المركب ولا محذور فيه بل هو ضرورى هذا ثم ذكر قدس سره بعده وايضا المقصود ان ضرورة الشئ حقيقة من الحقايق بعد ما لم يكن كضرورة الشئ مثلا انسانا او جسما محال لان اتصاف الشئ بمفهوم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفا به محال فنشأة الاعتراض اشتباه العارض بالمعروض انتهى ويرد عليه ان لفظ الجوهر المشتق منه الجوهر كان بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة لا بمعنى ما صدق عليه مفهوم لفظ الحقيقة فلو اراد صاحب المحاكمات ان ضرورة الشئ انسانا مثلا محال كان خروجا عن البحث ويقرب منه ما اشار اليه

الجوهر بالاول او الثانى لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن الماهية وكذلك اذا فسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات فى هذه العلية مختلفة فى الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التى يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة وايا ما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظاهر واما اذا كانت مركبة فلان بسايطها ان لم تكن جواهر تركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء الماهيات ان لا يكون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثانى ففيه امور الاول ان القابل للابعاد لو كان فصلا لكان مبدأ اعنى قابلية الابعاد جزأ للجسم وليس كذلك بل هى عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد مأخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كما لكاتب المأخوذ من الكتابة ولضاحك المأخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدأ القابل فصل اعنى الذات التى من شانها قبول الابعاد كما يقال ان الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبدأه وهو الجوهر الذى من شانه النطق لانا نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب وثانيا ان الذات التى من شانها قبول الابعاد وهو ذات الجسم اوهيولاه وايا ما كان فهو ليس بفصل له قطعا اما الذات فلان الفصل ليس هو بل جزئه واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم اشائى ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعا لان مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن ذات الجسم وان اراد به ان ما صدق عليه فصل فما صدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فهى ليست بفصول الثالث قوله اى شئ من شانه قبول الابعاد الثلثة الفصل هناك اما مفهوم الشئ وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شانه قبول الابعاد الثلثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض فلا يكون مبدأ الفصل **قوله** (ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا) لما تبين ان هذا النمط فى تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم اهى مركبة من الجواهر الفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع ومقرر معاوم فى علم النظر ان تحرير محل النزاع

المحقق المذكور بانه لم يتم به اصل المدعى وهو ان التجوهر ليس مشتقا من الجوهر بمعنى الذات والحقيقة اذ ما ذكره على هذا التوجيه لا ينبغي كونه مشتقا من الجوهر بمعنى مفهوم لفظ الحقيقة فتأمل هذا اقول وعلى هذا يمكن ان يقال على صاحب المحاكمات في دعوى امتناع صيرورة الشئ حقيقة بالمعنى المراد اى صيرورة الشئ فردا لمفهوم

بامرين احدهما بايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح والآخر بتقرير الاقوال الواقعة في المبحث ولما كان لفظ الجسم مشتركا بين الطبيعي والتعليمي والنزاع انما وقع بحسب التركب من الاجزاء او المادة والصورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطيا على الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل في المفرد حرره بذلك فازال الابهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعني بسبب الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شرع في تحرير الاقوال حتى يقضي وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الضبط وفي حصر المذاهب في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن له اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية فالاول مذهب محمد الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلوا ما ان يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لا يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا يكون اجساما صغارا وهو مذهب بعضهم فان من الناس من يقول بتركب الجسم من السطوح وتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر في هذه المذاهب الاربعة فاسد لان ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه اما ان لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل او لا يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويمكن انتفضي عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة القائلون بان المركب من الجوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجوهر الفرد لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطا ثم يتركب الخطوط فتكون سطحا ثم يتركب السطوح فيكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض وذلك ظاهر واما مذهب ديمقراطيس فليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم لو حرر

لفظ الحقيقة والماهية ان كون الانسان مثلا ماهية من الماهيات امر عرضي له وجميع العرضيات مجعولة بجعل الجاعل فصح انه صار ذاتا وماهية على ان الماهية والحقيقة من المعقولات الثانية وكانت منفكة عن الشئ في الوجود الخارجي فاذا كان الشئ الموجود في الخارج موجودا في الذهن واتصف بكونه ماهية وذاتا فيه صدق انه صار حقيقة وماهية فتأمل (قال المحاكمات او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم اه) اقول لا يخفى ان التوجيه الذي ذكره للكلام منقول عن الامام بعيد عن اللفظ ويحتاج الى تكلف لا يخفى على الناظر (قال المحاكمات ومن هذا يعلم تزييف ما قيل ان الوجه في هذا المقام اه) قال المحقق الشريف قدس سره لانه الجسم التعليمي وقد اورده المتكلم في تعريف الجسم الجوهري فترآى من ذلك بحسب زعم المصنف ان المتكلمين يزعمون انه عرض فاراد اثبات جوهريته وفيه ان هذا التعريف قد ذكره الشيخ وغيره من الحكماء على انه رسم للجسم الطبيعي فمن اين ايهام دعوى العرضية بمجرد ذلك التعريف اقول كون هذا التعريف مما ذكره الحكماء ايضا لا ينافي ايهام العرضية وكذا كونه رسما لان رسم الجوهر لا بد ان يكون محمولا عليه مواطاة وحقيقة العرض لا يكون محمولا على الجوهر مواطاة الا بتاويل فهذا يكفي للايهام المذكور نعم لو قال هذا القائل لانه الجسم التعليمي وقد اورده الحكماء والمتكلمون في تعريف الجوهر فترآى من ذلك انه عرض فاراد ازالة هذا الوهم باثبات جوهريته لكان اظهر واصوب (قال المحاكمات فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما) الظاهر ان اثبات وجودهما

واحوالهما من تتمة اثبات وجود الجسم ومن قبيل المبادى التصديقية (قال المحاكمات ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك و يسكن بالفعل آه) اقول يمكن ان يقال المراد بالحركة والسكون فى جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذى كان عرضا ذاتيا يثبت للموضوع هو خصوصية الحركة وخصوصية السكون فلم يلزم كون العرض داخلا فى الموضوع على تقدير كون القيد داخلا ولا كون الحمل غير مفيد اذا اخذ القيد خارجا عنه (قال المحاكمات اما انها مصادرات فيه فان اثبات موضوع العلم اه) اقول ذكر ثلثة اوجه لكون مباحث المادة والصورة مصادرات فى العلم الطبيعى والاول ان اصول مسئلة اشمل من الثالث من جهة جريانها فى غير الطبيعى والثالث اشمل منهما من جهة شموله لبحث التلازم والتشخص دون الاولين هذا ويرد على الاول انا لانسلم ان العلم بوجود الشئ متقدم على العلم بثبوت الاحوال له فان قلت ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وكذا اثبات الشئ للشئ فرع لاثبات الشئ فى نفسه قلت اما المقدمة الاولى فممنوعة والاشكال الامر فى حمل الوجود المطلق وكذا الصفات السابقة على الوجود كالامكان والوجوب بل الحق على ما ذكره بعض المحققين ان ثبوت الشئ للشئ لا ينفك عن ثبوت الشئ فى نفسه وعندهذا ظهر ورود السؤال على الوجه الثانى ولو سلم فلا نسلم انه اذا كان ثبوت الشئ للشئ متفرعا على ثبوت الشئ ومتأخرا عنه كان اثبات الشئ للشئ متأخرا عن اثباته فى نفسه وايضا لو كان اثبات الشئ للشئ متأخرا عن اثباته فى نفسه فلا يخلو اما ان يكون اثبات الوجود للشئ ﴿ كما قال ﴾ من هذا القبيل فيلزم توقف الشئ على نفسه والا فيلزم التخصيص والاستثناء فى المقدمة التى جزم بها العقل مطلقا ولا ينفعه ايضا ثم اقول لاشك ان المراد من اثبات الموضوع هو اثبات وجود الموضوع فى الخارج وحينئذ نقول

محل النزاع بالجسم البسيط اعنى الذى لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كما فعله الامام فى الملخص والمباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا وورد السؤال عليه فلا بد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا فيه بالفعل و بعضها بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفى قوته ان ينقسم دائما ولا ينتهى انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم اجمعوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به الا ان قدرته تعالى لا ينتهى الى حد لا يكون قادرا عليه فليفهم من فاعلية البارى تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله (ومن الناس من يظن) لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم الى انقسامات لا تتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب منافيا لمذهبه فى كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ الخش فلهذا بدأ بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينفصل الى اجزاء لا اتصال بينها فى الحقيقة وانما هو متصل فى الحس واما فى الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الاعلى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل فى نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد القسمة وههنا سواء لان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه ما اسند الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهذا ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافى الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقدم ذلك فى المنطق الثانى ان هؤلاء القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون فى الجسم مواضع ينفصل عندها الجسم وهى المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشئ مكان ملزومه فى تقرير مذهبهم فلا بد من ان يقول من الناس من يكاد يظن

كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا تعتبر مطابقتها لنفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين اما اولا فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم انفسهم ذاهبون باقاويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم لان شان الحكيم اذا ترقى في مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشا ربما يمنع من التصديق بالمقدمات اليقينية سلك لهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تحريكهم الى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء فيما سلف اذا حاولوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لايرائه التخيل ثم الخطابة حتى يجدي الظن بالمطالب ثم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق اعني البراهين القاطعة ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل في امثال هذا المطلوب بدأ الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاما بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرح بانه فاما الذي يلزم دعويهم فاثنان احدهما ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعويهم انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء تنقسم وهو مخالف لما يدعون والثاني ان تلك الاجزاء يتالف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما الذي لا يلزمهم فالاخيران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول منهما تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا للنقض فان قلت لم خصص التقرير بالاول والنقض بالباقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد التقرير الا ان الاول بمحض التقرير دون النقض والباقي بالعكس وهذا على طريقة ما فعله ناقضوا الاوضاع والوضع مطلوب الجدلي اما ابطالا واثباتا والجدلي اما ناقض الوضع وهو السائل واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا

كان الموضوع مرضوعا باعتبار وجوده في الذهن دون الخارج فاللازم على هذا الاصل انه لا يثبت الوجود الذهني له فتأمل قال المحقق الشريف فان قيل طلب اعراض ذاتية غير الوجود يتوقف على العلم بالوجود واما طلب عرض ذاتي هو الوجود فلا يتوقف على العلم به والا يلزم الدور او التسلسل وكذا القول في الوجه الثاني فان الوجود ليس عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات الخارجية بناء على كونه مشتركا بينها اقول ما ذكره من السؤال الذي مرجعه التخصيص في المقدمات اليقينية العقلية مما ذكره الامام وقد عرفت فساده فان مثل هذا التخصيص انما يليق بالمقدمات الخطابية دون البرهانية واما ما ذكره من الجواب فليس جوابا عن السؤال المذكور لان صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود من الاعراض المطلوبة في العلم وادعى انه يلزم منه الدور او التسلسل بناء على كون الوجود داخلا في تلك الاعراض فالايراد بكون الوجود مستثنى من الحكم بان اثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه لم يندفع بان الوجود ليس من الاعراض الذاتية لشيء بناء على انه يعم جميع الماهيات نعم ما ذكره قدس سره يصلح ان يجعل وجها على حدة على هذا المطلب كما لا يخفى على انه قدس سره الشريف قال في حاشية شرح المطالع ليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والا لم يجز ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود

المطلق او الخارجي وحينئذ يجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشيا لئلا يكون من الاعراض العامة الغريبة انتهى وذلك كتقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بما يختص الواجب ولا يخفى ان هذا الكلام منه قدس سره يهدم ﴿ ١٤ ﴾ ما اجاب به عن السؤال المذكور اذ بعد التخصيص يختص الوجود بالموضوع الذى يبحث عن اعراضه الذاتية فى العلم المفروض وان كان فى نفسه محل نظر اذ التخصيص فى الوجود ان كان بكونه وجود الواجب مثلا لم يكن مفيدا وان كان بكونه مبداء للممكنات لم يكن الدليل المذكور لاثبات الواجب مفيدا له

(قال المح فلانها احوال لا يحتاج الى المادة آه) قيل كلامهم فى تقسيم الحكمة الى اقسامها يدل على ان هذا التقسيم على ملاحظة حال الموضوع انه مفتقر الى المادة فى الوجود والتعقل او الثانى فقط او غير مفتقر اليها اصلا ولا يلاحظ فيها حال المحمول انه مما يفتقر الى المادة ام لا بل الوجه ان يقال البحث عن الهيولى والصورة بحث عن امور لا يفتقر نفس تلك الامور الى المادة لان المادة لا يفتقر الى نفسها وكذا الصورة لا يفتقر الى الهيولى فى التعقل وهو ظاهر ولا فى الوجود لان الامر بالعكس والاقرل مرادهم بكون الموضوع مما لا يفتقر او يفتقر هو الموضوع من حيث هو موضوع لا ذاته وسيجئ ما يزيدك بيانا والوجه الذى ذكره مردود بان مباحث الهيولى والصورة يمكن ارجاعهما الى مباحث الجسم الطبيعى وهو مما يفتقر الى المادة فى الوجود والتعقل فلم يثبت بما ذكره كون تلك المباحث من الالهى مطلقا قال الشيخ ﴿ والاعمال ﴾ فى الفصل من آلهيات الشفاء اشارة الى الاحوال المبحوث عنها فى الالهى وبعضها امور مادية كالحركة والسكون الاينى ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل نحو الوجود الذى لها واذا اخذ هذا القسم

مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا وقد اشار فى الحكم الثالث الى وجوه القسمة وظاهر قوله وهى ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة فى الثلثة الا انه جعل فيما سيجئ اختلاف عرضين سببا آخر فبين كلاميه منافاة وفايدة دخول فد فى قوله وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر فى الكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر فى القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بافظ قد على ذلك والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة تنفذ فيه حتى تفصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان الى الافتراق فى الخارج دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم يقف فى القسمة والفرض العقلى لا يقف اما ان الوهم يقف فيها فلوجهين الاول انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من ان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهى متناهية وحينئذ يلزم وقوف الوهم فى القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف له فى القسمة ولقائل ان يقول السؤال فى هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من المعانى المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون الوهم قاسما لها الثانى هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف هو القوة المتخيلة ويمكن الجواب عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعانى والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضى ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا تعمل فى المحسوسات بعمل الا والوهم فيه مدخل ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل فى ادراك المعانى صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات

مع الاقسام الاخر اشتركت فى ان نحو البحث عنها ماهو من جهة معنى غير قائم بالوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ماهو متحد بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنها كان من جهة معنى غير متحد بالمادة وكان لاخرجه تعلق مايبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال انتهى ولا يخفى

والاعمال الحسية فهو بالوهم وبقوة اخرى هى انزل فى المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف فى القسمة ينافيه قول الشيخ فيما سيأتى لاسيما الوهمية لا يقف وجوابه ان المراد بالوهمية ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما انما الفرق بينهما فى هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع ان فى قوله انه لا يقدر على استحضار مايقسمه لصغره مساهلة لان قسمة الشئ يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل مايقسمه الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم اليها الخامس انا لا نسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس عملا بل انفعالا ولا نسلم امتناع طريان الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما فى النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد فى العرف واللغة باحاطة مالا يتناهى القسمة الغير المتناهية وذلك ظاهر واما حديث تناهى المحسوسات والمعانى المتعلقة بها فهو ممنوع اذ لا دلالة عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق فى ذلك بينه وبين العقل وان اريد به انه لا يقدر على ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل للكليات لا يستلزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والكبيرة المتناهية وغير المتناهية وذلك فى غاية الظهور ويمكن ان يعنى بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وحينئذ يندفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح **قوله** (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك) هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثانى وهو تالف الاجسام من الاجزاء لانه مالم يلاق الاجزاء لم يتالف بالضرورة والثانى الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له

ان هذا الكلام من الشيخ يدل على ان المعتبر فى الافتقار الى المادة ماهو فى جانب الاحوال والمحمولات دون الموضوعات وماذكره المعترض من ان كلامهم يشعر بان المعتبر ماهو فى جانب الموضوع فصحيح ايضا والتوفيق بما ذكرنا ان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول فتأمل

(قال المحاكمات فلان عدم التركب من اجزاء لا يجزى من اعراض الجسم الطبيعى) قال المحقق الشريف فيه بحث لانه ان اخذ بمعنى السلب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون من الاعراض الذاتية وان اخذ بمعنى عدم الملكة لم يكن عارضا له لاستحالة تركبه من اجزاء لا تتجزى عندهم فلا يكون ذلك من شانه واما ان ما من شانه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه فى اعدام الملكات فالصواب ان يقال ان نفى الجزء فى قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتية للاجسام اقول ماذكره بقوله فالصواب هو مراد صاحب المحاكمات فصرح عند قوله احدهما بحث عن تناهى الجسم ولا تناهيه فى الانقسام والصغر فلو قال قدس سره فالاولى بدل قوله فالصواب لكان اولى (قال المحاكمات ولان تجزية الاجزاء اه) قال المحقق الشريف قدس سره اراد بتجزية الاجزاء انفصال بعضها عن بعض بالفعل وبعدم تجزيتها عدم ذلك الانفصال فالاول عارض للاجسام المتفاصلة بعد اتصالها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون عدم الانفصال عارضا الا بالقوة واراد بالتجزية امكانها فهى عارضة لجميع الاجسام الموجودة من حيث

هى اجسام اقول بناء كلامه على حمل تجزية الاجزاء على تجزية الجسم الى الاجزاء لا على تجزية الاجزاء فى انفسها الى الاجزاء ولا يخفى ان الظاهر المتبادر هو الثانى وهو حمل على الاول فاعترض عليه ولهذا اجاب عنه بعض المحققين بان المراد بتجزية الاجزاء انقسامها بالفعل الى اجزائها او بعدم

وصاحب تجزيتها عدم انقسامها كذلك مع ان من شانها ذلك وكلاهما من عوارض الاجزاء التى هى اجسام طبيعية لانا اذ قسمنا الجسم بنصفين مثلا ثم قسمنا كل نصف منه الى نصفين وامسكنا من القسمة فالنصفان قد تجزيا الى نصفين الذين هما ربع الجسم وكل من الربعين لم تجزيا مع انه من شانهما ذلك والنصفان والربعان اجسام طبيعية فصح ان تجزية الاجزاء او عدم تجزيتها عارضة للاجزاء التى هى اجسام طبيعية اقول ماذكره هذا المحقق لا يدفع مادة الايراد عن كلام صاحب المحاكمات وذلك لان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها بهذا المعنى وان كان عارضا لجميع الاجزاء الموجودة بالفعل لكن هذا لا يكفى فى صدق القضية الكلية بل لا بد من العروض لجميع الاجسام الطبيعية بان يقال كل جسم فاجزائه اما كذا واما كذا ولا يخفى انه لا يصدق على الجسم الذى لم يكن الاجزاء بالفعل ان اجزائه منقسم بالفعل او غير منقسم لكن من شانه الانقسام اذ تحقق هذا الحكم فرع لتحقق الاجزاء وايضا التجزى وعدمه من احوال الاجزاء لا الجسم الذى له اجزاء فالتجزى وعدمه لا يشمل جميع الاجسام التى لها اجزاء وان شمل اجزائها كما لم يتناول الاجسام التى ليس لها اجزاء وهذا الذى ذكرنا مبنى على ماهو المشهور فى تحرير المسئلة وهو ان كل جسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى فجعلوا الموضوع كل جسم وماذكره

صاحب المحاكمات وتبعه المحققان من جعل التجزية صفة للاجزاء بمعنى انفصال بعضها عن بعض او انقسامها الى الاجزاء فالظاهر انه بيان لما هو موصوف حقيقى للتجزية لان ثبوت التجزية للجسم انما هو باعتبار اجزائه فالجسم الذى

ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان لو كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يكون يلاقيهما بالاسر اولا بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل ثلثة احكام الاول حجب الوسط الطرفين عن التماس وهو ظاهر الثانى تالف الجسم منهما فانه لو تالف الجسم منهما لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقاة بالاسر لا يوجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التأليف واليه اشار بقوله وهو مناقض للحكم الثانى الثالث انهما لا يقبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضى الانقسام واليه اشار بقوله ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتى وان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتهما على سبيل التماس او الاتصال لان احد الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئا والطرف الاخر يلقى شيئا اخر منه فيتجزى الوسط فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول والثانى منتفيان بساعد الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزية وعند هذا تم النقض ثم انه حيث لم ينفع بهذا القدر لما تبين ان امر الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق فى نفس الامر فربما يطل شئ بطريق الالزام ولا يكون باطلا فى نفس الامر اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان فتركه وشرع فى ابطال القسم الثانى وهو الملاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمة بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره حتى يبرهن عليها وفى دليل النقض انظار احدها انا لا نسلم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء وعدم حجب الطرفين عن التماس وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء فى الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل يتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذا لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط فى ترتيب حجب الطرفين عن التماس

ليس له اجزاء لايصدق ان اجزائه اماكذا واماكذا واما حمله على انه بيان لما هو الموضوع في المسئلة حتى كان
المسئلة ان كل جزء امايتجزى اولا ان العرض الذاتي المطلوب اثباته للجسم الطبيعي هو امكان التجزى وعروضه للاجسام
من حيث هي اجسام اى ﴿ ١٧ ﴾ عروضه لجميع الاجسام بالتحذور لانه عرض ذاتي شامل لافراد

لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس والترتيب ان يؤلف
الاشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولاتقدم ولاتأخر بين الوسط
المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لايحجب الطرفين
بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لوتألف من اجزاء متداخلة
وغير متداخلة فلا يخلو اما ان يكون بينهما ملاقاة اولا فان لم يكن ملاقاة
فلا تأليف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع
الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر اولا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء
على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء
حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقاة لابالاسر لانسلم
انه يقتضي التجزية فان غاية مافي ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير
الجهات لايستلزم التغاير في الذات وجوابه ان الشئ اذا كان له طرفان
يتقسم باحد وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري
وايضا الجهتان والطرفان ان كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجبا والا كان
بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض بالفصول
المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتغاير جهاتها واطرافها
مع عدم التغاير في الذات وكذلك مركز الدايرة المحاذي لسائر اجزائها
يختلف جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده والجواب ان الفصل
المشترك ليس له طرفان بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لابمعنى ان له طرفين
احدهما مبدأ خط والآخر منتهى خط آخر وانما هو امر واحد
عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار آخر انه منتهى اخر **قوله**
(فيلاقي غير ماتلقيه) الطرف لوداخل الوسط لكان للطرف حالان
حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقي شيئا من الوسط في حال المماسة
وشيئا آخر منه في حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين
فقال الشئ الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشئ الملاقي
من الوسط حال المماسة واليه اشار بقوله فيلاقي غير ماتلقيه وبالعكس
واشار اليه بقوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو
يقتضي انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان للطرف حالات ثلثة
المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقي شيئا من الوسط حال المماسة
وشيئا اخر حال النفوذ وشيئا اخر حال تمام المداخلة فالملاقي من الوسط

لافراد الموضوع على الاطلاق وذكر عدم التجزية معه على سبيل الاستطراد
كذكر عدم التناهي فانه لايعرض لشئ من الاجسام بحسب الواقع وان
اريد انه حينئذ عارض لجميع الاجسام ولايختص بالاجزاء على مايشعر به كلام
المحاكمات فناقشة تندفع بتحرير الكلام ولايتوجه على المقصود بل الظاهر
في المقصود ذلك لان قولنا كل جسم غير مركب من اجزاء لاتتجزى معناه ان كل
جسم فاجزائه قابل للقسمة الى غير النهاية وعند هذا ظهر ان حمل التجزية على
ماذكر المحقق هو الصواب لان المقصود كون تلك الاجزاء قابلة
الانقسام الى الاجزاء لانها قابلة الانفصال الواقع وانفكاك بعضها
عن بعض ثم نختار ان المراد التجزية بالفعل وهو شامل لجميع الاجسام مع
مقابله لان كل جسم فاما اجزائه موجودة منقسمة الى اجزاء كذلك
اوغير منقسمة الى اجزاء موجودة بالفعل مع ان من شانه ذلك وهذا
ايضا مما يمكن توجيه المسئلة به واما ان اجزائه اما منفك بعضها عن
بعض اومتصل واحد فلا يليق بان يكون توجيه هذه المسئلة ونقول
حينئذ اتصاف الاجزاء بعدم الانقسام انما يقتضي وجود ذوات تلك الاجزاء
ولاشك ان اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجه الكل وهذا الوجود يكفي

بارد اولو سلم فنقول الموصوف حقيقة هو الجسم الكل ويصدق عليه ان اجزائه الموجودة بالقوة لاينقسم الى الاجزاء الموجودة
ومن شانه ان ينقسم اجزائه بالقوة ومثل هذا لايقتضي الاوجود الجسم (قال المحاكمات والتناهي واللاتناهي انما يعرضان

للجسم من جهة آه) واعترض عليه المحقق الشريف قدس سره بان اللاتناهي في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي عما من شانه ذلك فليس من عوارض الاجسام لان التناهي في الانقسام يمنع عروضه للجسم على مذهبهم فكيف يكون اللاتناهي فيه ما أخوذا على انه عدم ملكة عارضاله واجاب عنه بعض المحققين بان الظاهر

ان مقصود المحاكمات بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم كما يشعر به قوله اما النهاية فظاهرة مما سيجيء فانه اشارة الى برهان تناهي الابعاد وليس فيما سيجيء بيان تناهي الجسم في الانقسام وكانه ترك بيان التناهي في الانقسام واللاتناهي فيه لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام السيد المحقق قدس سره هو ان صاحب المحاكمات جعل الدعوى ان التناهي واللاتناهي في الانقسام والصغر والتناهي واللاتناهي في العظم مما يعرض الجسم بسبب المادة وما جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية فظاهر مما سيجيء آه انما يستلزم كون التناهي واللاتناهي في العظم يعرض الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان التناهي واللا تناهي في الانقسام والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله مقصود المحاكمات بيان حال التناهي واللاتناهي في العظم آه عين الاعتراف لمطلوب المعترض واما ثانيا فلان كلام السائل في ان ما من كون نفي التركيب من اجزاء لا يتجزى وتناهي الابعاد من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي لا يكفي في كون البحث عنهما من مسائل الطبيعي بل لا بد مع ذلك من بيان كون البحث عنهما من جهة التغير اى من جهة المادة وهو في صدد اثبات ذلك ﴿ اثبات ﴾ فيهما معا وكلام المعترض انما ذكرت انما يثبت ذلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الطبيعي سهو منه ثم قال المحقق الشريف قدس سره فان قيل الانقسام انفصال فيقتضي المادة

حال النفوذ غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله فيلقى غير ما لقيه والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي حال تمام المداخلة وهو المراد من قوله والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط بثلثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان يقول الطرف يلاقي حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسة واما ان هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو دخل الوسط فلا بد ان ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام الوسط فلان الطرف يلاقي حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذي لاقى الوسط حال المماسة غير ما يلاقاه حال المداخلة فان الطرف انما يلاقي الوسط حال المماسة بشيء وحال المداخلة بشيء آخر وهو يستلزم انقسام الطرف **قوله** (ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي) الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات او المظنونات ولما كان من المشهورات ان كل حركة لا بد لها من اول وآخر ووسط على ما يشاهد ها جميع الناس فجعل النفوذ وهو حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلثة مبنى على المشهور لكن ربما تمنع ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات الثلثة او نقول من المظنونات ان للجزء هنا تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الا حالان حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له ثلث حالات لو كان للجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها وظهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا وانما اشتمل الدليل على تفسيره على المصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما تثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض قابلة للقسمة وانما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على

وهو المطلوب قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهما وذلك لا يقتضي مادة في الخارج وقال بعض المحققين فيه بحث اما اولا فلما ستعرف في بحث اثبات الهيولى ان الانقسام الوهمي كاف في اقتضائها واما ثانيا فلان التناهي في الانقسام اعم من التناهي ﴿ ١٩ ﴾ في الانقسام الفعلي والوهمي والفرضي وهذا الامر الاعم يمكن

اللاتناهي التناهي

عروضه للجسم في ضمن الاول والتناهي عدمه فعدم ذلك الاعم يكون من شانه ان يكون متصفا بهما فان الاتصاف بالاعم لا يقتضي الاتصاف به في ضمن جميع الافراد فان قيل فاللاتناهي حينئذ لا يمكن عروضه للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهي في الانقسام الفعلي ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهي في الانقسام المطلق قلنا ليس المراد بسلب التناهي في الانقسام المطلق ما يستلزم سلب التناهي في جميع الانقسامات كما لا يراد بالسكون الذي هو قيد لموضوع الطبيعي عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل ما هو اعم من سلبها مطلقا او سلبها في ضمن فرد ما الذي يبحث في الطبيعي عن سكون الجسم في حيز الطبيعي وهو عدم الحركة لا بنية فقط وكذا عن السكون بين حركتين مستقيمتين وهو عدم الحركة لا بنية لا عدم الحركة مطلقا بل بالكلية اقول اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي ما ذكره الشارح واعترض عليه صاحب المحاكمات بانه انما يستلزم وجود الهيولى في الذهن دون الخارج وكلامه قدس سره ناظر الى اعتراض المحاكمات ولو امكن

اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزي المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى فكل جزء حركة انما يقع في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء من المسافة لا يتجزى فهي دفعية آنية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول آني دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة فيه بالفعل وهي لا تتجزى كما ان اجزاءه لا تتجزى فلا يكون للحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الا مبدأ وهو حال عدم حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول فيه الثانية ان الحركة في جزء لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة لانقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا تكون مداخلة جزء في جزء الا بحركة واحدة لا تتجزى واذا لم تكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كانت لها تلك الاحوال الثلث كانت متصلة واحدة قابلة للانقسام وهنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة ثلاث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة والآخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعددة وحينئذ لا يلزم وجود تلك الحالات لحركة واحدة فنقول تلك الاحوال انما ترد على الجزء النافذ بواسطة نفوذه في الوسط ونفوذ جزء

اثبات الهيولى بالانقسام الوهمي في الواقع واندفع كلام صاحب المحاكمات عن الشارح فلا ينفع في دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه معترف بان الانقسام الوهمي لا يثبت به الهيولى في الخارج وعند هذا ظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثاني فجوابه ان المعتبر في العدم والملكة ان يكون العدمي عدما لذلك الوجودي على ما صرحوا به فاذا اخذ التناهي

اعم من الاقسام الثلثه كان عدمه بعدم جميع الانقسامات واما العدم الذى يجامع الوجود فى الجملة فليس عدما للعام حقيقة بل الفرد ما منه ولو جميع فنقول هذا العدم ليس مقابلا للعام لاجتماعه معه والعدم والملكة داخل فى المتقابلين ومانقله من انهم يبحثون عن السكون الاينى فى العلم الطبيعى ﴿ ٢٠ ﴾ لاينافى كون السكون المعتبر

فى موضوعه سلب الحركة مطلقا عما من شانه الحركة فى الجملة لان قيد الموضوع غير مما يبحث فى العلم عنه من الاعراض الذاتيه له فتأمل (قال المحاكمات فنقول نعم كذلك الان الطبيعى لاينظر الا الى جهة المادة قال بعض المحققين فيه بحث لان ذلك يقتضى ان يكون البحث عن احوال الحيوان والنبات بخصوصها خارجا عن علم الطبيعى وليس كذلك لان فصل الحيوان والنبات وفصل الانسان الطبيعى جميعها اجزاء للجسم والتحقيق كما حققه الشيخ فى الشفاء ان العلم السافل انما يكون جزأ من العالى اذا كان موضوع العالى ذاتيا لموضوع السافل وان يكون تخصيص موضوع السافل بنوع لابامر عرضى فاذا انتفى القيدان او احدهما لم يكن السافل جزأ من العالى مثال الاول العلم الالهى بالنسبة الى علم الكرة المتحركة فان موضوع الالهى عرض للكرة ثم قد انضم اليه الحركة التى هى عرض لها لافصل منوع ومثال الثانى الطبيعى والطب فان موضوع الطبيعى وان كان ذاتيا لموضوع الطب لكن تخصيصه عن موضوع الطبيعى بحيثية الصحة والمرض وهى عرض بالنسبة الى بدن الانسان انتهى واقول المراد به انه يجب ان لايخص الا بالنوع لانه يجب ان يختص بالنوع وان خص بالعرض ايضا اذ بدن الانسان خص بالنوع الذى هو فصله الا انه خص ﴿ بكليته ﴾ بامر اخر عرضى هو الحيثية المذكورة ثم اقول ويمكن ان يجاب عنه بعد تمهيد مقدمة قررها هذا المحقق لدفع لزوم البحث فى العلوم عن الاعراض الغريبة للموضوع وهى العارضة للامر الاخص من الموضوع كما يبحث فى العلم الطبيعى

فى جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظاهر الثانى هب انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان للحركة مبدأ ومنتهى وانما يكون للحركة مبدا ومنتهى اذ كانت قابلة للقسمة متصلة فى ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدا والمنتهى فى الحركة بل اعتبر فى الجزء حالتين احديهما حال عدم الحركة وهى حال المماسة وثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولاشك ان القدر الذى لقيه حال الحركة غير القدر الذى لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم مابعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فهو يقتضى ان يكون حركة جزء لايتجزى فى جزء لايتجزى منقسمة وهو باطل الثالث لانسلم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة لابد له من بيان والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال ولم تكن متصلة واحدة فلا يخلو اما ان لاتقبل الانقسام اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال يدل على الانقسام او تقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل فكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهى اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء فى جزء وهى لاتتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة لانقسام غير مشتملة على اجزاء بالفعل فتكون متصلة فى ذاتها وهو المطلوب واعلم ان اتصال الحركة لامدخل له فى بيان المصادرة على المطلوب بل يكفى قبول الانقسام على مامر الرابع ان الاقناعى يطلق على الخطابى كما ذكر ويطلق على المقنع فى بادى النظر والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعى بالمذكور ولعل مراد الامام هو الثانى فلا ينافى كونه اقناعيا اشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح ان يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو اولى وبالقبول احرى **قوله** (اى المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الخ) المداخلة توجب ان يكون الطرفان متلاقيين وان لايتميز الوسط فى الوضع عن الطرف اذ لافراغ للوسط عن ملاقاة الطرف اى ليس شئ من الوسط خاليا عن الطرف بل هو

عن قبول الخرق الذى يعرض للجسم الطبيعى لامر اخص وهو العنصرى وعن عدم قبوله عما من شانه القبول العارض للجسم الطبيعى بواسطة كونه جسما فلكيا بانه فرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة فان محمولات المسائل لابد ان يرجع الى محمول العلم فقولهم كل جسم عنصرى يقبل الخرق وكل جسم فلكى لايقبل فى قوة قولهم

بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان لا يكون ترتيب ولا وسط وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو مناقض للحكم الثانى وبيان لزوم الامرين انه ان كان شئ منهما واقعا لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول بالمداخلة يناقض الاحكام الثلثة اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه يستلزم تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخرين فلما ذكره ههنا وهذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه الاول ان الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولابد للشارح من التعرض لامثال ذلك وثانيها ان الكلام على ما قرره الشارح بعد فى المناقضة وقد قال فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع فى سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله بل يبقى فراغ وانقسم مايتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل اوجواب لسؤال مقدر عسى ان يورد ويقال لانسلم ان المداخلة تستلزم ان يكون للطرف حالان او احوال وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لايجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حركة فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متألفا منها وانه محال ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات المطلوب فقال بل يبقى فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن **قوله** (وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء) فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة وعدمها غير منحصرة فى الثلثة فان الملاقاة اما ان يكون ممتنعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون واقعة فان كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة الى الثلثة باعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياسين اقترانى واستثنائى فانه لو تألف الاجسام من الاجزاء يلزم احد الامور الثلثة الاول وكلما تحقق احدها تحقق احد الامور الثوانى ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثوانى لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب واما المعارضة فتحريرها ان يقال ان الحركة موجودة فى الخلاء فيوجد الجزء الذى لا يتجزى اما الاول

كل جسم اما قابل واما غير قابل مع ان من شانه القبول فهذا القدر المشترك الذى هو محمول العلم يعرض الجسم الطبيعى لا لامر اخص اذا تمهد هذا فالمراد ان الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة اى فى محمول العلم لا فى محمول المسئلة واحوال الثبات اذا اخذ مع مقابلاتها من احوال الحيوان والمعادن واحوال غيرها لم يكن فى اثبات هذا القدر المشترك احتياج الى ملاحظة خصوص المادة نعم خصوصية المادة ملحوظة فى اثبات خصوصيات تلك الاحوال وليس الكلام فيها فان قلت فعلى هذا عاد المحذور وهو لزوم كون الطب والهيئة جزأ للطبيعى لان الاحوال العارضة لبدن الانسان مع مقابلاتها من الاحوال العارضة لغيره من الاجسام الطبيعية لا ينظر فيها الى خصوص المادة قلت لو نظر فى علم الطب الى بدن الانسان من حيث انه جسم طبيعى ويبحث عن احواله العارضة له ان من حيث انه جسم طبيعى ويكون المقصود من اثبات الاحوال الخاصة له اثبات الاحوال التى كانت قدرا مشتركا بين تلك الخصوصيات الجسم الطبيعى بان يبحث عن الاحوال الباقية المخصوصة فى ذلك العلم ويكون الغرض العلم متعلقا بالبحث عنها ايضا فلا شك ان هذا البحث النظر من العلم الطبيعى وانما يكون علم الطب علما منفردا وكان من جزئيات الطبيعى اذا نظر فيه الى بدن الانسان من حيث انه بدن الانسان ويكون المقصود اثبات الاحوال والاعراض الذاتية لبدن الانسان من حيث انه بدن الانسان كما يشعر به كلامهم اقول وبما قررنا اندفع سؤال مشهور على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلثة

بان المراد من الافتقار الى المادة فى التعقل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة كما يشعر به كلامهم فيشكل فى المسائل المذكورة فى الطبيعى الباحثة عن الاحوال المشتركة بين الاجسام العنصرى والفلكى كقولهم كل جسم له مكان طبيعى وقولهم كل جسم له شكل طبيعى وان كان المراد الافتقار الى المادة فى الجملة فيدخل الهيئة فى الطبيعى لانه يبحث فيها من ابسايط العلوية والسفلية وهى اجسام طبيعية يفتقر تعقلها الى تعقل المادة التى هى جزئها وذلك بان نختار الثانى وان لا يبحث فى الهيئة الا عن البسايط العنصرية والفلكية ولا يبحث فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالمحمول المأخوذ فيها انما يعرض للاجسام البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعية مطلقا فتأمل ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك المسائل من الهيئة عن الطبيعى لكن لا يدخل فى تعريف الهيئة فالصواب ان يقال ان التقسيم للحكمة الى اقسامها بناء على عدم اعتبار الهيئة المجسمة الباحثة عن احوال البسايط العلوية والسفلية بل الهيئة عندهم بهذا الاعتبار هو ما يبحث فيها عن الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وشئ من ذلك لا يفتقر الى المادة فى الوجود العقلى وافتقر اليها فى الوجود الخارجى والحاصل ان الهيئة المجسمة انما هى من مبدعات المتأخرين وبناء القسمة على اعتبار القدماء او يقال الافتقار الى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث لا ذات الموضوع على ما اشار اليه صاحب المحاكمات ونقلناه عن الشفاء والبحث عن الاجسام البسيطة فى الهيئة ليس من حيث المادة ولا يتوقف عليها فى التعقل احد ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة كما يفهم من الشفاء ويحمل مثل قولهم كل جسم فله مكان طبيعى على ان النار مكانها كذا والماء مكانها كذا الى غير ذلك فكان هذه القضية تجزية الى مسائل طبيعية بقى ههنا شئ آخر وهو انهم قالوا استدارة الارض اذا ثبتت

فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها اما فى الزمان الماضى او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليستا موجودتين فلو لم توجد فى الحال لم تكن توجد مطلقا هذا خلف واما الثانى فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هى غير قار الذات فلو كانت منقسمة لم يوجد اجزائها معا فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فتكون منقسمة هذا محال وسنبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين زمانى الماضى والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهى غير موجودة فى الحال ولا يلزم ان لا تكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد به انها غير موجودة فى الحال فسلم لكن لا يلزم ان يكون معدومة مطلقا لوجودها فى الزمان الماضى والمستقبل لا يقال الزمان الماضى والمستقبل معدومان فلا تكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستفسار عاد فان عنيتم انهما غير موجودين فى الآن فسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين فى حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق الوجود منحصر فى الاقسام الثلثة اما فى الزمان الماضى او المستقبل او الحال والزمان الماضى مثلا كما لم يوجد فى الزمان المستقبل ولا فى الآن لم يوجد فى الزمان الماضى والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غايره او يكون الشئ ظرفا لنفسه ان اتحدا واذا لم يوجد الزمان فى شئ من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلى اذا انحصر فى جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلى قطعا لانا نقول الزمانى لو لم يوجد فى احد من الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان فانه ليس بزمانى بل موجود فى حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا لكان فى مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا اما موجود فى تبريز او فى بغداد وليس كذلك بل المكان يوجد فى حد ذاته ولا وجود له فى مكان آخر فان قلت الامام لم يرد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هى ما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما يتوقع حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة

بالبرهان اللمى كان من الطبيعى وان اثبت بالبرهان الانى كان من الرياضى ولعل الوجه فى ذلك ان فى الاول يلاحظ الجسم من حيث كونه ذات طبيعة بسيطة بخلاف الثانى وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة البسيطة فهنا يلاحظ جانب

المادة مطلقا او مخصوصا بكونها محل الصورة البسيطة بخلاف ما فى الهيئة فتأمل (قال المحاكمات وصورتها هى الاتصال الصحيح لغرض البعاد مطلقة) قال المحقق الشريف قدس سره اشارة الى ان هذا التعريف للجسم بمعنى الصورة لا المركب منها ومن المادة كما سيصرح بذلك فيما بعد اقول مراده قدس سره ان هذا التعريف للجسم انما هو تعريف فى الحقيقة للصورة الجسمية ومنطبق عليها لكن قد جعل اولا تعريفا للجسم الطبيعى مسامحة وانما بنوا الكلام فى اول الامر على المسامحة ولم يعرفوا الجسم الطبيعى بما هو تعريفه حقيقة وهو المركب من هذا الجوهر والجوهر المحل له اذ الجسم لا يساعدنا عليه لانه يستحيل ان يكون التحيز بالذات حالا فى امر آخر كما سيجئ وايضا لو عرف الجسم هكذا كان اثبات التركب للجسم ليس مطلوبا فى هذا العلم بعده فبنوا اول الامر الكلام على المسامحة وما هو اظاهر مع قطع النظر عن الهيولى فعرفوه بما هو تعريف لجزئه اعتمادا على ما سيظهر بعد اثبات الهيولى وبيان احوالها واحوال الصورة الجسمية اذ يظهر فى ان ما عرف به ليس هو الجسم بل هو جزئه مع قطع النظر عن جزء آخر ويظهر ايضا انه لو جعل تعريفا للجزء فى الواقع وبحسب نفس الامر اى بان يكون هناك جزء آخر ويكون الجسم عبارة عنهما معا فلا بد من ارتكاب عناية اما ان يقال اول جوهر يمكن فرض الابعاد فيه او يمكن فرضها بلا واسطة جوهر آخر او ما يمكن فرض الابعاد فيه فى بادى النظر او يقال المراد بكونه قابلا للابعاد كونه ملزوما للجسم التعليمى وسيصرح الشارح بمثل هذا حيث قال فى اوائل بحث الهيولى وكونه شيا من شانه ان يكون

وهذا لا يندفع بما ذكرتم فنقول السؤال عاد لانه لم يعن بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا فى الحال وانقرض والمستقبلة ما سيحضر فى الحال ويتجدد فممنوع وان عنى به ان الحركة الماضية ما وجد فى الزمان الماضى والمستقبلة ما يوجد فى الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه لو لم يكن للحركة وجود فى الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفى هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة فى الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهى غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزائها والحق فى الجواب ان يقول المراد بالحركة ان كانت ماهى بمعنى القطع فهى غير موجودة وان كانت ماهى بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع **قوله** (وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف) الاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وقد ثبت من بطلانه فالنظر فيما سبق كاف فى دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفى فى نفى هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفى هذا الوهم حجة فلذا عبر عنه بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بل يحيلونه صريحا (اى جوابا) لكن لما لزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ فى الشفاء اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد اوقفهم الى هذا القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك لانهم لما احالوا (فاعل) ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا فى قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا على الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية وهذا هو الذى نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لما لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفى الجزء ان يكون الجسم غير متناه فى الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهى الجسم فى قبول الانقسام كما فى الشهرستانى فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ

ذاجسم تعليمي لامر غير جوهريته وهوفصله الذي يحصل به جوهريته والتعبير عن الفصل للجسم تارة بقابل الابعاد وتارة بما من شانه ان يكون ذاجسم تعليمي اشعار منه رحمة الله تعالى بان هذا المفهوم ليس هو الفصل بل ماعبرعنه بهذه العبارات ومن المعلوم ان كون الشئ ذاجسم تعليمي انما يثبت ﴿ ٢٤ ﴾ بالذات للصورة الجسمية

لان الجسم التعليمي عارض لها بالذات وبما قررنا اندفع ايرادان احدهما انه لوكان المعرف هو الصورة الجسمية فكيف يصدق اثبات الاحكام الآتية له من كونه مركبا من الهيولى والصورة الجسمية وايضا المقصود تعريف ماهو موضوع العلم لاتعريف جزئه وثانيهما ان المراد بالقابل للابعاد ان كان هو القابل بالذات فلم يتناول التعريف شيئا لان القابل بالذات للابعاد هو الجسم التعليمي وهو ليس بجوهر فالجوهر القابل بالذات للابعاد لايصدق على شئ وان كان هو القابل في الجملة يصدق التعريف على كل واحد من الجسم والصورة والهيولى (قال المحاكمات وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام من الجسمية بان لايفرض فيها الابعاد بالفعل) اراد انه لواكتفى بفرض الابعاد لتبادر الى الفهم الفرض بالفعل فلم يتناول التعريف الجسم الذي لم يفرض فيه الابعاد اصلا لانه يخرج مالم يفرض فيه الابعاد وقتاما لان مرجع المساوات هو الموجبتان الكليتان المطلقتان لا الدائمتان وان تحقق المساوات لم يخرج من افراد المعرف شئ كيف والمطلقة دائمة الصدق على ماقالوا نعم لوشرط في التعريف الرسمي ان يكون بالخاصة اللازمة اختل التعريف بهذه ﴿ ولما ﴾ الصورة لكن لامن حيث انه لم يكن جامعا بل من حيث اشتماله على العرض المفارق واليه اشار بقوله اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة هذا ولم يتعرض صاحب المحاكمات للوجه لعدم الاكتفاء بالامكان فقيل لانه لايتناول

حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولاشك ان الكثرة انما تتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لاينقسم فيكون الجسم مشتملا على اشياء لاتنقسم بالفعل فان قلت هب ان الاجاد من حيث انها احاد لاتنقسم الا انه لايستلزم انها لاينقسم بالفعل اصلا لجواز انها لاتنقسم من حيث انها احاد وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لاتنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول متى وجدت الكثرة وجد ماهو واحد في نفسه ضرورة انه لامعنى للكثرة الامجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لاينقسم بالفعل والالكان كثيرا في نفسه لاواحدا واما القياس الذي وضعه الشارح ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل مايشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل ماهو غير منقسم لايمكن ان يقبل القسمة فكل مايشتمل عليه الجسم لايقبل القسمة وهو الجزء الذي لايتجزى والاخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام فكل جسم فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لاتتجزى **قوله** (وقد تناظر الفريقان) الفريق الاول قالوا لوكان الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية بالفعل لزم ان لايقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لايكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه واجاب عنه الفريق الثاني بانا لانسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لولم يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولاحاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلايلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم يعترفون به وايضا لهم ان يكتفوا بجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم تتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية

الافلاك بناء على امتناع الخرق فيها واجيب بان امتناع الخرق فيها نظرا الى صورها النوعية لا الى ذواتها وردبان هيولى الفلك يمتنع عن قبول الخرق وايضا الاعتراف بان الصورة النوعية تمنع عن القبول اعتراف بامتناع القبول نظرا الى الذات واقول قد عرفت ﴿ ٢٥ ﴾ آنفا ان هذا التعريف حقيقة للصورة النوعية الجسمية لان

ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لو تالف الجسم من اجزاء لا تتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التاليف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز المداخلة حتى لا يكون التاليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الرحى (الفريق الثاني) اذا تحرك جزأ واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزأ واحدا او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثلا اوازيد فلابد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزأ الا ان يسكن (الفريق الثاني) ربما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينتهض للحركة ثانيا فقالوا (الفريق الثاني) بسكون البطئ في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفا والانسب بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالى باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان تبلغ الى النهاية فلما اوردوها واضحة بينة المقدمات اخذوا يضربون لذلك مثلين فمن حاكى حكى اني رايت شخصين يتحركان احدهما سريع الحركة جدا والاخر بطئ الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطئ اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهى وعندى خصوصية البطئ معلقة لان الواقف (عف مستدرك) ايضا يجب ان لا يلحقه السريع لهم الا بملاحظة مقابلة السريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل قال اني لحظت في بعض مطارح النظر ذرة يسير عليها بغل وهي لا تفرغ من قطعها البتة لانها مركبة مما لا يتناهى فالمثل الاول للقدماء والثاني للمتأخرين (قطعه) وعلى هذا قد طال تشنيع هؤلاء وشناعة اولئك فالتجوا الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقاة الوسط ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدايرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتاهما متساويتين حتى

الابعاد انما يفرض اولا وبالذات فيها والهيولى والصورة النوعية خارجة عنها ولو سلم ان المعرف هو الجسم فنقول المعرف هو الجسم المطلق المركب من الهيولى والصورة الجسمية فالصورة النوعية خارجة عنه واما الهيولى فلا نسلم انها تمنع عن القبول لذاتها واقول الوجه في ذلك انه لو اريد بالامكان الامكان الذاتى لتناول الافلاك على ما تحققت لكن لو اريد بالامكان في نفس الامر وهو ما لم يلزم من فرض وقوعه محال ذاتى لم يتناول الافلاك فاورد لفظ الفرض حتى يتناول جميع افراد المحدود على جميع محامل لفظ الامكان قال قدس سره ماذكره الامام انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك او جوازا كما في العناصر وما لا يكون شئ منها حاصلا كالكرة المصمتة فالاطائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا وغير واجب ولعدمه مع امكانه وذلك كما ترى فاسد قوله وايضا التفرقة بين الكرة المصمتة والعناصر مع ان الارض كرة مصمتة ايضا تحكم باطل ثم قال وايضا ليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا

فضلا عن كونها واجبة واما تقاطع محاورها فعلى ﴿ ٤ ﴾ زوايا حادة ومنفرجة اقول بعد تسليم كون المحاور خطوطا موجودة في الخارج وليست امورا ذهنية على ما سيجئ في كلام الشيخ تلك الخطوط لم يتقاطع في الافلاك بل في المراكز وهي خارجة عن المحيط بمعنى انها ليست اجزائها وان كانت في داخلها فالخطوط المتقاطعة لم توجد في جرم

الفلك فتأمل قوله قدس سره وامانقاطع محاورها آه كلام على سبيل الاستظهار والتنزل (قال المحاكمات وليس المراد بالابعاد الثلثة) قال بعض المحققين لايخفى ان جعل الابعاد الثلثة فى التعريفين بالمعنيين بعيد ومايمسك به من ان التركيب يدل على ان الجسم التعليمى مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة المقصود من التركيب ماله الابعاد الثلثة بالفرضية اى ماله تلك الابعاد الفرضية بالذات كما هو المتبادر من الاطلاق لاسيما فى مقابلة قوله مايمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة فيكون الحاصل ان قبول الابعاد المفروضة للجسم التعليمى اولا وبالذات وللطبيعى ثانيا وبالعرض اقول فيه بحث اذ المتبادر من قولهم ماله الابعاد الثلثة ماله الابعاد الموجودة لا الفرضية ولو سلم ان المراد ماله الابعاد اعم من الموجودة والفرضية فلاشك ان المتبادر ماله بالفعل تلك الابعاد فيخرج مالم يكن له الابعاد الموجودة والمفروضة مطلقا فى شئ من الاوقات (قال المحاكمات فيكون له امتدادات ثلثة) قد اعترض عليه بعض المحققين بانه لايتفرع على ماسبقه ان الجسم التعليمى نفس الامتداد واجاب بان المراد بالامتداد فى المتفرع عليه الامر الممتد وفى المتفرع نفسه واقول يمكن ان يجاب ايضا بان الجسم التعليمى ذات الامتداد ونفسه من غير اعتبار كونه امتدادات ثلثة فيصدق على نفس الامتداد انه ذو اعتبارات ثلثة او يقال ان المراد ان له كل واحد من الامتدادات هذا ثم اقول لو كان الجسم التعليمى هو امتداد واحد فى حد ذاته وانما يصير امتدادات باعتبارات ثلثة فاذا لم يعتبر لم يكن له امتدادات مع ان مقتضى التركيب ان الجسم ماله الامتدادات بالفعل على ماعرفت آنفا فتأمل (قال المحاكمات وانما لم يعرف الجسم الطبيعى ﴿ عدد ﴾

بالابعاد آه) قال السيد قدس سره فيه بحث لان ذلك يقتضى ان لايعرف الطبيعى بالابعاد المعينة بهذا المعنى لكونها مفارقة لا المطلق منها واجاب عنه بعض المحققين بان مراد صاحب المحاكمات انه لم يعرف الجسم بماله الابعاد الثلثة

ان العظيمة اذا قطعت جزءا يقطع الصغيرة ايضا جزأ كانت المسافتان مسافة واحدة ومحال ايضا ان يسكن الصغيرة فى الوسط ضرورة ان الرحى متصل بعضه لبعض فتبين ان الصغيرة يتحرك ويقل طفراتها مع ان العظيمة يتحرك ويكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى تحصل فى بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون الالزام بما الزموهم وكانوا يستشنعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى ينفك اجزائها عند الحركة ويسكن احدها ويتحرك آخر بل سكنوا كل بطئ فى اثناء حركته ليمكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما فى شناعة الطفرة والاخر فى شناعة التفكيك وهذا التقرير افيد واحسن **قوله** (هذه مؤاخذة لفظية) لقائل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد كلام الشيخ وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهى فى الكم المتصل لم يكن موجودا فى كل كثرة توجد ولو كان المتناهى فى العدد لايوجد ايضا فى كل كثرة حقيقة فيكون المراد بالكثرة الكثرة الاضافية وبالمتناهى المتناهى فى العدد وليس فى هذا مؤاخذة على الشيخ فنقول بل مؤاخذة عليه وتقرير المؤاخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهية اوغير متناهية يوجد الواحد والمتناهى فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة ولايوجد فيه المتناهى فى الكم المتصل ولا المتناهى فى الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة يوجد فيها المتناهى اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافية فحينئذ يندفع المؤاخذة هذا ماذكره فى شرحه اجاب الشارح بان المقصود واضح فلا يستراب فى ان المراد من الكثرة الكثرة التى يتألف منها الجسم وهى غير متناهية عند النظام فيكون المتناهى موجودا فيها وانما قال متناهية اوغير متناهيه لانه يعتبر جسما من اجزاء متناهية هى ثمانية اجزاء حتى يكون حجما فى كل جهة فقال كل كثرة يحصل منها الجسم سواء كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد والمتناهى موجود ان فيها اما الواحد فظاهر واما المتناهى فلان اقل ما يحصل منها الجسم هى ثمانية اجزاء ولاشك ان المتناهى موجود فيه واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهى مستدركة فى الاستدلال لتمامه بدونها **قوله** (تقريره كل

بهذا المعنى لانه هو الامتداد الذاهب فى الجهات الثلث وهو الجسم التعليمى فهو غير الجسم الطبيعى اذ يبقى الثانى مع تبدل الاول ولم يرد انه لا يصح تعريف الجسم به لانه الامتداد الذاهب فى الجهات الثلث ليرد عليه ما اورده اقول وربما يؤيده قول صاحب

عدد متناه من الكثرة) لو كان فى الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول باطل والا لم يكن التاليف مفيدا للمقدار وللنظام ان يمنع بطلان التالى لتجويزه التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم التأليف لا يكون حينئذ مفيدا للمقدار الفصية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون كل تاليف مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نسلم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع المتناهى على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مفيدا وان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالى بل بعض التاليف عند النظام ليس يفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل فى نفس الامر فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التأليف مفيدا لازدياد الحجم لكن التالى باطل والا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل محال على ما مر وانما قال بل عسى العدد لانه ربما يقع فى الظن ان الاجزاء وان تداخلت واتحدت فى المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها وفى التحقيق ليس يفيدها اى ليس يفيد التأليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء حينئذ يتحد فى الوضع لاتحادها فى الحيز فلا امتياز بينها فى نفس الحجمية لتساويها فى الحجمية ولا فى لوازمها لان التساوى فى الملزوم يوجب التساوى فى اللوازم ولا فى عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة ومتحدة فى الوضع فلا شئ يعرض عارضا لواحد منها الا ونسبة ذلك العارض الى ذلك الواحد يكون بعينها نسبة الى الجزء الواحد فلا امتياز بينها اصلا فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لا نسلم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت واتحدت فى الوضع لم تمتاز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا لاخر ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين او لا يرى ان قطرا فى الدائرة اذا قطع قطرا اخر حدث نقطة التقاطع فى المركز ثم اذا قاطعهما قطر اخر حدث نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقط التى هى اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة فى الوضع ممتاز كل منها عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان كل نقطة منها محاذية لقطر واخرى لاخر لا يقال لانسلم ان ههنا نقطا متعددة بل الانصاف كلها

اعتراض

لم يكن حقيقة الجسم كونه ذا الابعاد بهذا المعنى فكذا لم يكن كونه ذا الابعاد بالمعنى الاول فتدبر فان قلت فيمكن ان يقال مراد صاحب المحاكمات انه لم يعرف الجسم الطبيعى بنفس الابعاد لانه حقيقة الجسم التعليمى الذى هو غيره وليس المقصود انه لم يعرفه بذى الابعاد حتى يتوجه ما ذكره قدس سره قلت بعد الاغماض من عدم ملاءمة كلام المحاكمات على هذا التوجيه لما سبق منه وما لحقه حيث قال وعرف الجسم التعليمى بها لانه انما عرفه بما له الابعاد لا بنفس الابعاد وما ذكره من بقاء الجسمية الطبيعية وزوال الاخرى التعليمية انما تدل على المغايرة المباينة والمغايرة لا تنافى صحة التعريف خصوصا اذا كان رسميا اقول لو حمل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فائدة يفيد بها اذ لا يقول احد بان الجسم الطبيعى يمكن تعريفه بنفس الابعاد التى هى حقيقة الجسم التعليمى الذى هو عرض اذ معلوم ان حقيقة العرض لا يحمل على الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى الى وجه ودليل (قال المحاكمات اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حدا للجسم) قال المحقق الشريف وقد اعترف به الامام حيث قال انه رسم للجسم الطبيعى لا حد لانا فى سائر كتبنا ان قول الجوهر على ما تحته قول من اللوازم فكلامه فى ابطال حديته اقول لا يخفى ان غرضه دفع اعتراض صاحب المحاكمات عن الامام بان كلام الامام على ما نقلنا لا يدل على انه زعم ان التعريف المذكور حد عند المعرف فاعترض عليه بالاستدلال على انه رسم لا حد بل فى صدد انه رسم لاحد لكن قوله وقد اعترف به

الامام ان ارادانه اعترف الامام بانه رسم عنده فلاينافى هذا كونه فى صدد الاعتراض بناء على زعم انه عند المعرف حد لارسم وان ارادانه اعترف بكونه رسما عند المعرف فالمنقول لايدل عليه على مالايخفى ثم على تقدير تسليم ماذكره قدس سره لايرد على الشارح انه حمل كلام الامام على

انه فى صدد اثبات انه ليس حدا وقد رغموه حدا حيث قال وقد زيف حده لانه يمكن ان يكون تسميته بالحد على زعم الخصم وعلى سبيل التنزل على ماأشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التنزل (قال المحاكمات فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص آه) اقول قد عرفت ان المراد بقابل الابعاد معنى لايصدق على الجسم التعليمى اى فصل الصورة الجسمية اى كونه ذا جسم التعليمى على ماتقلناه عن الشارح فيندفع ماذكره ثم ماذكره الشارح فى المنطق من ان الفصل قد لايميز النوع عن جميع المشاركات الوجودية وان ميزه عن جميع المشاركات الجنسية كالناطق بالنسبة الى الحيوان اذا قلنا بتحققه فى بعض الملائكة ينافى هذا الا ان يقال لعل هذه القاعدة لم يثبت عند الشارح او يقال فى التمثيل مسامحة بل ينبغى التمثيل بماذكره بالماهيات الاعتبارية فتأمل قال الشارح الى قابلية اخرى ضرورة ان قيام العرض فرع لتحصل الموضوع وقد فرض ان الفصل هو القابلية او يقال القابلية حادثة لزوالها بوجود المقبول بناء على انه فهم منه الاستعداد لا الامكان الذاتى فيتسلسل لكن الظاهر على سبيل التعاقب او فهم منه الامكان العام على ماذكره سيد المحققين فى حاشيته

متقاطع على المركز الذى هو نقطة واحدة هى الفصل المشترك بين سائر الخطوط واختلافات الاضافات مع وحدة الشئ ممكن لانا نقول هذا كلام على سند المنع فان ذلك المثال انما اورده لتوضيح المنع لا للنقض وايضا لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يختلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشئ بالذات فبالاولى جواز اختلافها حين التداخل فالتداخل لايستلزم الاتحاد فى العوارض لايقال لعل المراد انتفاء التعدد فى الخارج وحينئذ يندفع المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت فى الوضع فكل شئ يعرض احد الاجزاء فى الخارج فهو عارض للاخر فكل جهة لاحدها فى الخارج يكون جهة للاخر وهذا ضرورى لايمكن منعه لانا نقول لانسلم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت فى الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية مافى الباب انها تكون متحدة فى العوارض الوضعية اى المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لايلزم منه ان تكون متحدة فى جميع العوارض لجواز افتراقها فى العوارض العقلية او غير الوضعية والى هذا اشار بقوله والحق فى ذلك الى آخره واذ قد بطل ان حجم العدد المتناهى لايكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ولاشك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض فى جميع الجهات فيحصل حجم فى الجهات الثلث فيحصل جسم وانما حصل اولا حجما فى الجهات الثلث حتى يحصل جسما لان الجسم لايطلق الاعلى ماله الامتدادات الثلث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير فى بينها راجع الى الكثرة ولفظ البين يقتضى التعدد فلابد من تقدير غيرها بان يقال وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها فى الجهات فان التقدير ان للكثرة المتناهية حجما فوق حجم الواحد واقل مافيه ان يحصل حجم فى جهة فاذا اضيف اليه كثرة اخرى فى جهة اخرى يحصل حجم فى جهتين ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة فى جهة ثالثة يحصل حجم فى كل جهة فيكون جسما فهذا المحمل وان كان صحيحا الا انه يخرج الى تقدير لفظة غيرها ويشتمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلث لايتوقف على انضمام الكثرات بل يكفى فيه انضمام اربعة اجزاء على ماذهب اليه من حقق من المتكلمين واذا قلنا بعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصفو الكلام عن شوبى التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون

وحينئذ فالتسلسل ظاهر اللزوم ويكون مجتمعة لامتعاقبة لكنه تسلسل فى اجزائه التحليلية وينتهى ﴿ المعنى ﴾ بحسب الاعتبار والاظهر ان يقال فى نفى فصلية مفهوم قابلية الابعاد انه ثابت للجسم بالقياس الى الابعاد فيكون عرضيا

(قال المحاكمات بان قال الجوهر هو الموجود لافى الموضوع) لايخفى ان الموجود لافى موضوع جعله الامام فى هذا

الكلام تعريفا للجوهر على ماهو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور والتعريف لايكون الا باللوازم المساوية ولما كان الموجود لافى موضوع بظاهره يتناول الواجب مع عدم تناول الجوهر له قالوا معنى التعريف انه ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع والمتبادر من هذه العبارة زيادة الوجود على الذات فيخرج الواجب عن تعريف الجوهر وبما قررنا ظهر ان ماأورده عليه سيد المحققين قدس سره بقوله هذا الاستدلال اوتم لدل على ان الملزوم ايضا ليس بجنس لانه ايضا صادق على الواجب لصدق لازمه المساوى عليه كلام حق ولايرد عليه منع كونه لازما مساويا مستندا بان الجوهر على ماعرفه الشيخ وغيره ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع ولايدخل فيه الواجب لاشعار العبارة بمغايرة الوجود اذلاشك ان هذا لازم مساو للجوهر لانه تعريفه فاذا سلم كونه صادقا على الواجب يلزم صدق الجوهر عليه فالصواب ان يمنع صدقه على الواجب بناء على التأويل الذى نقلناه وهو الذى ذكر قدس سره بقوله فالصواب ان يمنع صدق الموجود لا فى موضوع على الواجب بناء على مذهب الشيخ من ان وجوده عين ماهية اقول وايضا يمكن منع كونه لو كان جنسا للجسم لكان جنسا لجميع ماتحته حتى يلزم تركب الواجب تعالى شانه ثم قال قدس سره الشريف نعم لو بين ابطال جنسيته باشتماله على مفهوم عدمى اعنى لافى موضوع لكان الجواب ماأشار اليه اقول وكذا لو بين ابطال جنسيته باشتماله على الوجود بناء على انه زائد على جميع الموجودات وكذا بان هذا المفهوم يصدق على الجوهر بالقياس الى الموضوع والثابت للشئ بالقياس الى الامر الخارج لايكون ذاتيا للشئ (قال المحاكمات منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التى تحته مشاركة فيه آه) اقول لايخفى على من له ادنى تأمل ان الوجوه الثلثة التى نقلها صاحب المحاكمات لو تمت لدلت على ان لايكون شئ ماجنسا

المعنى وامكنت النسب بين الجسم المتناهى الاجزاء والجسم الغير المتناهى الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهى الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضميران عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان يراد بها الجسم المتناهى الاجزاء اويراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهى الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهى الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهى الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الان حمل الكلام على مايستقيم من غير اضمار واستدراك اولى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى المناقضة لانه لما حصل جسم متناهى الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس بمتالف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعواهم لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بان لاشئ من الجسم بمتالف من الاجزاء الغير المتناهية لايقال هذا الجسم صناعى والكلام فى الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لايناقض الموجبة الكلية للاختلاف فى الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية فى الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية فى سائر الجهات فيكون الجسم المتناهى الاجزاء موجودا فى الطبيعة **قوله** (والاظهر ماذكرنا) لوجهين احدهما ان كان فى قوله وكان جسم ماض بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء فيه وثانيهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جايز وهذا بحث لفظى واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين وهو انه ان كان للكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهى الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج فى لقياس الاستثنائى وان كانت لزومية منعناها غاية مافى الباب ان المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلاشك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهى نسبة

الى نقض جمالى

لما تحته (قال المحاكمات لكونهما عدمين وخارجين) اما عدمية الاستغناء فلكونه عدم الحاجة واما عدمية العلية فلكونها اضافية اعتبارية وكونهما خارجين اما مبني على هذا او على انهما ثابتان للموضوع مقيسا الى غيره فيكون دليلا اخر لنفي الجنسية والاول اظهر من العبارة (قال المحاكمات لكان

مبدوءا عني قابلة الابعاد جزأ للجسم) هذا الكلام منه اما بناء على ان مفهوم المشتق مشتمل على مفهوم المبدأ او على ان الفصل لابد ان يكون مأخوذا في المركبات الخارجية من الصورة واراد بالذات في قوله لان الفصل هو المأخوذ من الذات ما ليس بخارج هذا والجواب عنه على ما ذكره بعض المحققين موافقا لما حققه صاحب المواقف ايضا ان الفصل الحقيقي للجسم مجهول وهم عبروا عنه بلازمه الظاهر الذي هو قابل الابعاد ولهذا قال وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فما هو جزء الحد ليس هذا المفهوم بل ما عبر به عنه كما قيل في الناطق بعينه اقول وما اورده بقوله لا يقال يرجع اليه لان المراد من المبدء فيه ليس هو الصورة ولا مبدء الاشتقاق لانهما مباينان للجسم فكيف يكونان فصلا بل المراد ملزوم هذا المفهوم ومعروضه وتندفع عنه ما اجاب عنه به اولا وثانيا اما الاول فلما ذكر ان ما هو جزء حقيقة للتعريف ليس هو هذا المفهوم بل ما عبر عنه به فلا يحصل المطلوب بمجرد اثبات ان هذا المفهوم ليس فصلا واما الثاني فلان الذات التي من شانها قبول الابعاد لا تنحصر في ذات الجسم وهيولاه بل المراد ما هو مبدء هذا المفهوم ومنشاؤه وهو الامر الذي يحصل الجسم نوعا ولا يخفى ان ما ذكره يجري بعينه في الناطق بان يقال الذات

التي من شانها النطق اما ذات زيد او مادته آه وكذا يندفع ما اورده بقوله الثاني ان اراد آه باختيار ان ما صدق عليه هذا المفهوم هو الفصل لكنه ليس عبارة عن الجسم ولا افراده بل ما هو المحصل بطبيعة الجسم وكذا يندفع

متناه الى غير متناه والاقرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله كان نسبة حجم رابطة فالجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق الحجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم متناهي الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات ليحصل الجسم فانه يكفي ان يقال ان كان للكثرة المتناهية من الاجزاء حجم فوق الحجم الواحد كان الحجم يزداد بازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاءه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير متناه لكنه نسبة متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي ايّة احد المقدارين من الاخر واذا قلنا ايّ هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما يصح اذا كان من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان تنسب الى الخط ولا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط فليس كل حجم يناسب جسما ما ليمكن جعلها فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبه وفيه نظر لان الجسم او كان متألفا من الاجزاء وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكر واما قوله وهذا استثناء لنقيض التالي فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد الاستثناء او يستلزمه اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن استثنائه انما يصح لو كان هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله تاليا كما سبق الاشارة اليه **قوله** (اليس اذا اوجب النظر) اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه لانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية

ماوزوه بقوله الثالث بان ليس المراد ان مفهوم شئ ما من شانه قبول الابعاد هو الفصل بل ماعبر عنه به كامر مرارا وهذا كما يقال الجوهر الذى من شانه النطق هو الفصل وليس المراد به هذا المفهوم بل ماهو المحصل بطبيعة الانسان هذا هو التقرير اللايق بالمقام موافقا لماجرى عليه الكلام قال قدس سره فى شرح المواقف بعد تحقيق ان المراد بالقابل ماصدق عليه اى الخصوصية المجهولة على مابيناه بقى ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا انتهى اقول لو جعل مثل هذا الرسم حدا حقيقيا لرجع جميع الرسوم الى الحدود والحقيقة بادنى عناية وايضا انه لايوصل الى كنه المحدود ولم يحصل فى الذهن صورة ذات المعرف ونفسه بل صورة عوارضه فكيف يكون حدا فتأمل قال الشارح اوغير مختلفة كالسرير اقول لايخفى ان المراد بالغير المختلف مالايكون فيه اجسام مختلفة الحقايق اصلا حتى يختص بالبسايط كما ان الاول يختص بالمركبات فحينئذ يكون التمثيل بالسرير مسامحة ويمكن ان يراد بالمختلف وبالغير المختلف ماهو بحسب الحس وفى بادى النظر وحينئذ يكون الغير المختلف اعم من ان يكون مختلفا حقيقة اوغير مختلف اصلا ولا يذهب عليك ان جعل الجسم المفرد مقسما لايصح على مذهب النظام اذ نصف الجسم وربعه مثلا جسم ان موجود بالفعل فيه عنده فافرض مفرد ليس بمفرد ويمكن ان يقال المراد بالجسم المفرد ماهو مفرد عند الحكيم وهو المقسم وحينئذ يتناول الجميع ويصلح المقسم لتناولها فتأمل (قال المحاكمات وفى حصر المذاهب فى اربعة كلام) قول عبر عن احتمالات المذكورة فى الشرح بالمذاهب حتى يصح الحصر فى الاربعة بعد التفصى والافقد يتصور ستة احتمالات اخر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون التأليف من الخطوط فقط من غير تركب تلك الخطوط من الجوهر الفرد او من السطوح فقط كذلك او منهما معا فقط

وهما باطلان بالنظرين السابقين فان قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى مالاينفصل على مانقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى مايقبل الانفصال فلايلزم ان يكون متصلا فى نفسه فنقول المطلوب فى هذا الفصل ان بعض الاجسام متصل فى نفسه على ماشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل فى نفسه والالكان له مفاصل الى مالاينفصل فانه اوكان له مفاصل الى مالاينفصل لكان جسما مركبا لامفردا هذا خلف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لاتتجزى متناهية اوغير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة فى الجسم لانه اوحصل جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم فاجزاؤه ان لم تقبل الانقسام وُجد الجزء الذى لايتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة والتقدير خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم غير حاصل فاما ان لايكون شئ من الانقسامات حاصلا فيكون الجسم المفروض متصلا اويكون شئ من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لايكون الى مالايقبل الانقسام بل الى مايقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل فى نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فالازم ان كل جسم مفرد متصل فى نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لاتتجزى ثبت انه لاشئ من الانقسامات الممكنة بحاصل فى الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل واحد والى اثبات الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد فى هذا الفصل مقدمتين احديهما ان الجسم لايجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى مالاينفصل والاولى مهملة والثانية جزئية واعتبر فى الاولى لايجوز ان يكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون واورد المطلوب جزئيا واعتبر فيه الامكان فلابد من بيان الفائدة فى واحد واحد منهما قال الامام انما ذكر فى القضية الاولى لايجوز ان يكون الذى فى قوة يجب ان لايكون وفى الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء

او منهما مع الجزء او من الجزء مع الخط او من الجزء مع السطح (قال المحاكمات اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي مقادير و اعراض) اقول هذا الكلام مشعر بان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المنقسم بالفعل الى الاجزاء انما يتصور اذا كانت السطوح والخطوط اعراضا بناء على ان المتصل لذاته انما هو الكم المتصل وانت خبير بانه يجوز عند العقل تركب الجسم الطبيعي من الخطوط والسطوح الجوهرية مثلا من غير تركب الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم ليس بديهيا ولهذا ذكر في المشهور الاحتمالات الستة المذكورة وقالوا انها احتمالات لكن لم يذهب اليه احد وكيف يدعى اختصاصه بالكم مع ان من لم يقل بالجسم التعليمي من الحكماء قال باتصال الجسم لذاته فالصواب ان يقال اذ لا يقول احد بان الجسم متالف من السطوح والخطوط من غير انتاليف من الاجزاء الغير المنقسمة (قال المحاكمات وهو مذهب ذيمقراطيس) اقول فان قيل هذا لا ينحصر في مذهب ذيمقراطيس لجواز ان لا يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا بل كبارا قابلا للقسمة الانفكاكية قلت ظاهر ان الالتيام والتأليف انما يحصل بتماس الاجزاء وعند غير ذيمقراطيس تماس الاجزاء لا يتصور بدون الاتصال الحقيقي في الاجسام البسيطة المتماثلة وهذا في الماء والهوا ظاهر واما في النار والارض فيمكن المنع في مقام وقوع النقض وحينئذ لا يكون بعض الانقسامات حاصلة بالفعل فتأمل

(قال المحاكمات واعلم ان معنى قول جمهور الحكما) قال بعض المحققين هذا في الانقسام الوهمي ظاهر واما الانقسام العقلي ﴿ النتيجة ﴾ فلا فان العقل اذا فرض للجسم نصفا ولنصفه نصفا الى غير النهاية على الوجه الكلي كما يفعل لهذا الجسم نصف وكذا لجميع الانصاف المترتبة الى غير النهاية فقد فرض للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل اذا فرض ان لكل

غير متناهية ممتنع ان يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر واما في الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام (كلام امامي) لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح ان ذلك لاهمال احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان لا تنتجان شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهي المقدمة المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان اما كل جسم مشتملا على مفاصل غير متناهية واما كل جسم مشتمل على مفاصل متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وحينئذ لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية اذ لا شئ من الاجسام بمؤلف من اجزاء متناهية لا تتجزى والاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين اللتين في قوتهما ولهذا اعتبر

للجسم جميع انصافه الغير المتناهية دفعة بل اذا فرض ان لكل من اجزائه الغير المتناهية اجزاء مترتبة غير متناهية فقد فرض جميع الاجزاء الغير المتناهية ايضا دفعة وذلك ظاهر فان الفرض العقلي يتناول الامور الغير المتناهية نعم الوهم يعجز عن ذلك لكونها قوة جسمانية لا يدرك الكليات وكونها لا تقدر على استحضار الصغير جدا ولعل الباعث على هذا التفسير دفع ما يترا ای ورود ه على مذهب الحكماء وذلك موقوف على تمهيد مقدمة وهي انه لا فرق بين الجزء التحليلي والجزء التركيبي في مقدار ما يتركب منه او ما ينحل اليه فانا نعلم قطعا ان المركب من زراع وزراع زراعان كان المنحل الى ذراع وذراع زراعان بل نعلم قطعا ان المقدار واجزائه لا ينحل الا الى اجزاء او فرض وجودها كان الحاصل من اجتماعها ذلك المقدار لا ازيد ولا انقص وانكار هذا سفسطة ظاهرة البطلان اذا تمهد هذا نقول انهم ابطلوا مذهب النظام بانه يلزم من لاتناهي الاجزاء التركيبة لاتناهي مقدار الجسم وفساد ظهر انه لا فرق بين التحليلي والتركيبي في المقدار فيلزم عليهم ايضا ما الزموه عليه فاجاب عنه صاحب بما ذكره من ان معنى قولهم هذا انه لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يمكن انقسامه لانه منقسم الى امور غير متناهية ولا يخفى توجه ما اوردناه عليه فانا اذا فرضنا له انصافا مترتبة الى غير النهاية فقد قسمناه بالقسمة الفرضية الى اقسام غير متناهية وذلك بين لا ستر فيه اقول فيه نظر لان القسمة العقلية كالقسمة الوهمية موقوف على ملاحظة العقل وتصوره كل واحد من الاقسام والمقسم بصور متغايرة متمايزة لانه في القسمة الوهمية لا بد من تصوره للمقسم والاقسام بصور جزئية متمايزة وفي القسمة العقلية يكفي تصورها بصور كلية وكيف يتصور من العقل التقسيم الى قسمين مثلا من غير ان يتميز المقسم والاقسام عنده ويتصور بصور عقلية تفصيلية مع ان التقسيم ليس الا التحليل والتفصيل ومعنى كون القسمة العقلية

(ای معنی قولهم جمهور الحکما)

النتيجة موجبة لا يقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا يتجزى فاما ان لا يشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء تقبل التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وهي بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا فان غرضه من هذه الفصول اثبات الهيولى في الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض الاجسام وحينئذ ثبت الهيولى في جميع الاجسام على ما سيرد عليك جميع ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فذكر الامام عليه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس يتركب من اجزاء لا يتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم ليس يتالف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل وحينئذ لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واياما كان يصدق الجزئية اما على تقدير الاول فظاهر واما على تقدير الثاني فلان انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو ايضا محال والا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون المراد الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم الا المانع خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح ان يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتصاره على الامكان مع ان اللازم

يكفي فيها تصور الفصل الاجسام على الوجه الكلي ليس معناه ان العقل للاقسام الفصل يتصور جميع الاقسام بصورة واحدة كلية حتى لايتميز الاقسام في نظره بل معناه انه يكفي فيها العقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة كلية لكن على وجه يتمايز عن صورة الاخر ويؤيد ماقلنا ماقالوا ان القسمة الفرضية فرض شئ دون شئ وفي كلام الشيخ والشارح ان القسمة بانواعها تحدث اثنينية في المقسوم ولاشك ان الاثنينية لاتتصور في القسمة الفرضية الابتصور كل واحد من القسمين بصورة على حدة وهذا هو العلم التفصيلي اذا تمهد هذا فنقول التقسيمات الغير المتناهية من العقل تتوقف على ملاحظة الامور الغير المتناهية في المقسم والاقسام بصور تفصيلية متمايزة ولا يمكن ذلك دفعة ولا في زمان متناه وذلك بين لاستترة فيه هذا ثم قال هذا المحقق وعندي ان وجه التفصي عن ذلك امر آخر هو ان النظام لما التزم وجود تلك الاجزاء العقلية بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء متساوية في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة مقدار الاجزاء الى الاجزاء فلزمه اللاتناهي واما الحكماء فيقولون بانقسامه بحسب الفرض الى اجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف ونصف النصف وهكذا والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانه اجزاء متناقصة ولايقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن المتزايدة والحاصل ان لاتناهي اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص وحاصل جميع تلك الاقسام المتناقصة هو ذلك الجسم ولو فرضنا خروج جميع تلك الاقسام ﴿ زل ﴾

وجوب وجود جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذ الامكان في مقابلة الوجوب **قوله** (ان امتنع الفك بسبب) هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك اولا فان قيل الفك فهو منفصل اما بالفك والقطع واما باختلاف عرضين واما بوهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لاينفصل بالانفكاك الا انه ينفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل باحد الوجوه القسمة الثلثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب واعلم ان اختلاف العرضين ان لم يدخل في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة في اول الفصل وهي اما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا للمذاهب بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لايوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان متميزان بان يكون شئ منه ابيض وشئ منه اسود او بان يكون شئ منه ملاقيا لجسم آخر او موازيا او محاذيا وشئ منه لايكون كذلك يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء فهو يلاقي باحد طرفيه غير ما يلاقيه بالطرف الاخر لايقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلاريب ان ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلابد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه تسخن بعضه فصار مائين في الخارج ثم اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان او بان جسما واحدا وقع على شئ منه ضوء اولاقى جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين بتميز كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقاة عاد جسما واحدا او بان جسما اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب محاذاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلايشك في ان اختلاف الاعراض لايوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم ابيض لاكله او متسخن لاكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض

الى الفعل مع استحالته لم يحصل عن جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار فلزمه ما لزمه ومن ههنا علم ان كل ما يفرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر حدا يالغا فلا يمكن ان يفرض في الجسم من امثاله

الاقدر متناه وبذلك يظهر اندفاع هذه الشبهة اقول لوفرض تحقق جميع التقسيمات الممكنة فى الجسم بحيث لم يبق قسمة بالقوة ولو بحسب الفرض كما اختاره هذا المحقق فحينئذ تحصل اقسام متساوية اذ كل قسم فرض حينئذ لا يقبل قسمة والا كان بعض التقسيمات بالقوة هذا خلف واذا كان كذلك فيتحقق فى الجسم اقسام غير متناهية فرضية بالفعل وكانت متساوية فى افادة الحجم كما اختاره النظام بعينه فلا فرق الا بكون تلك الاجزاء اقساما عقلية مرضية عند الحكماء لكنها اجزاء مقدارية وعند النظام تلك الاجزاء موجودة بالفعل وقد اعترف هذا المحقق بعدم الفرق بين الاجزاء الفرضية التى بالقوة والاجزاء العقلية الموجودة اذا كانت متساوية ويظهر لك ما ذكرناه اذا نصفت ذراعا ثم نصفت كل نصفيه ثم نصفت جميع الانصاف التى هى ارباع للكل وهكذا ففى جميع المراتب كانت الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض متساوية فتدبر ثم اقول القول بان المنقسم الى المقادير المتناقصة الغير المتناهية مقدار جميعها متناه مما ذكره الامام فى شرح الاشارات لكن الانصاف انه ظاهر الفساد وقد ذكر سيد المحققين فى حاشية التجريد ان الجسم وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير المتناهية الى الفعل والا لزم ان يكون مقداره غير متناه وقيل عليه ايضا وكيف يتصور ان يكون للمقادير المتزائدة الغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه والمتناقصة لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقصة اذا اعتبرت من الجانب الآخر يكون متزائدة لا محالة اقول هذا غير متوجه عليه لان الاعتبار من الجانب الاخر انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيه وههنا سؤال مشهور وهو ان جميع الانقسامات الممكنة فى الجسم اما ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول اذا انتهى القسمة الى ذلك الحد لا يمكن القسمة بعده وعلى الثانى يلزم امكان وجود التقسيمات الغير المتناهية وهو ملزوم لامكان وجود الاقسام الغير المتناهية وهذا

زال افتراضه والذى اوقع فى الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال فى الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع فى كلام الشيخ ان جعله فى مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض فى الجسم شيئا دون شئ واخرى بحسب الغير كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض او ما ذكره فى قاطيغورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجى فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود فى الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سببا لافتراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجى اذا كان العرضان سياريين كما فى البلقة اوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض الغير السارية كالملاسة والمحاذاة فهى لا يفيد الا الانفصال فى الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان الممسوس غير غير الممسوس والمحاذى غير غير المحاذى فلو اورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق فى ذلك واعلم ان ايراد ما وجده فى بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما فى البلقة وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين فى عدد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذيمقراطيس فالصواب ان يقال الانفصال اما فى الخارج كما بالفك والقطع او فى الوهم فاما بواسطة شئ آخر كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شئ آخر كما بالوهم والفرض واذ قد ثبت ان الجسم لا يتالف من احاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية او قابلا لانقسامات غير متناهيه والاول باطل والا انتهت القسمة الى احاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه بان ما على يمنته يلاقى منه غير ما يلاقى ما على يساره فتعين ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمى فمن البين ان جنب الوسط الطرفين لا يقتضى انقسامه فى الخارج بل فى الوهم انما اللازم قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم

جار فى جميع ماهو غير متناه بمعنى لاينقف كمقدورات الله تعالى وغيرها فان قلت ان اريد بجميع التقسيمات جميع تقسيمات كل منها ممكن نختار انها غير متناهية ولايلزم امكان وجود الجملة الغير المتناهية بل امكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا نختار انها

منتهية ولايلزم انتهاء القسمة اذعند الانتهاء الى حد مثلا يمكن تحقق القسمة بعده لكن لايمكن ان يجتمع معه قلت نختار الثانى ونقول انه يلزم منه اذا انتهى القسمة الى حد لايمكن تحقق قسمة بعدها مع التقسيمات التى تحققت بالفعل مجتمعة معها والتزامه مكابرة بل اقول فى الجواب عنه بعد اختيار هذا الشق انه اذا حرر هذا الكلام يرجع الى ان المجموع المتصف بامكان نفسه وبعدم امكان مايزيد عليه هل هو متناه او غير متناه ولايخفى ان فى الفرض المذكور لايمكن تحقق مجموع لايمكن مايزيد عليه وكل مجموع كان ممكنا كان متناهيا يمكن الزيادة عليه فالمجموع الذى لايمكن فالزيادة عليه ممتنعة فى فرضنا هذا وانما يكون ذلك المجموع غير متناه حتى لايمكن الزيادة عليه نفرض كون ذلك المجموع ممكنا يقتضى امكان الزيادة عليه وكونه متناهيا وكونه بحيث لايمكن الزيادة عليه يقتضى كونه غير متناه فهذا الكلام يرجع الى ان المجموع الذى كل متناهيا وغير متناه هل هو متناه او غير متناه ونظير ذلك مايقال نفرض شيئا كان وجوده وعدمه مستلزما للمحال فان استلزم وجوده للمحال ينافى استلزام عدمه له وغير ذلك وبهذا التحقيق يندفع سؤال آخر مشهور وهو انه اذا اخذ جميع المفهومات بحيث لايستلزم منه مفهوم فاذا نسبنا الى جزئه فلاشك انه يتحقق نسبة بينه وبين كله فتلك النسبة داخلة

فى المجموع افرضه بحيث لايشتمل منه مفهوم اصلا وخارجه ايضا اذ النسبة خارجة عن الطرفين وبقوة هذا الاشكال قال بعض الافاضل الى انه لايجب كون النسبة خارجة عن الطرفين وذلك بان يقال فرض جميع المفهومات

زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلابد من دلالة اخرى عليه فمن الجايز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولايكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ماهو مذهب ذيمقراطيس وسياتيك الدلالة على بطلانه فيمابعد وهذا يؤيد ماذكرناه فى اختلاف الاعراض **قوله** (قد حصل من المباحث المذكورة) مساق الحديث يستدعى تقديم مقدمتين الاولى لاارتياب فى ان الجسم محفوف بسطوح فمابينها هل هو مجرد الجسم الطبيعى اوشيئان الجسم الطبيعى وكمية سارية فيه هى الجسم التعليمى استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة يجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء فى ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا يطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلابد ان يكون هناك امران احدهما باق لايختلف والاخر زايل يختلف وهو الجسم التعليمى وهذا انما يتم اذا ثبت ان الاجسام التى يختلف اشكالها متصلة فى نفسها لكن اثبت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل فى نفسه فجاز ان لايكون شئ من هذه الاجسام المحسوسة الامركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلايختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمى كمية قائمة بالجسم الطبيعى ممتدة فى سائر الجهات ثم انها لاتمتد فى تلك الجهات الى غير النهاية بل لابد من انتهائها فى كل جهة تنتهى بعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة يبقى امتداد فى جهتين وهو السطح وانه ايضا لايذهب فى جهته الى غير النهاية بل ينتهى فى اى جهة ينتهى يبقى امتداد فى جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمى ينفى عند السطح وهو ينفى عند الخط الفانى عند النقطة فلايكون السطح جزأ من الجسم التعليمى ولا الخط جزأ من السطح ولا النقطة جزأ من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث انتهائه واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة بغير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمى كذلك ضرورة انه ينقسم

بحيث لايشتد منه مفهوم يمكن حصوله مع نسبة الى جزئه يتضمن اعتبار النقيضين وذلك لان كونه بحيث لايشتد منه مفهوم يمكن حصوله يتضمن عدم امكان نسبة الى شئ اونسبته الى جزئه يتضمن امكانها فكانك قلت جميع المفهومات التى كانت

نسبة الى جزئه خارجة عنه داخلة فيه هل تلك النسبة خارجة ام لا نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظهران نسبته الى جزئه خارجة عنه واما اذا فرضت جميع المفهومات بحيث لايخرج عنه مفهوم يمكن تحققه وفرضه ولوبعد ذلك الفرض فذلك الفرض لايمكن اجتماعه مع اعتبار نسبته الى شئ فتأمل

(قال المحاكمات وجوابه ان الظن يطلق على مايقابل اليقين وهو المراد اه) اقول لعل النكتة فى اختيار لفظ الظن مع ان هذا المذهب مجزوم به عند القائل به التنبيه على شناعته وسخافته وانه مما لايليق ان يتعلق به اعتقاد وتصديق فوق الظن لوتعلق به التصديق (قال المحاكمات فلا يدان يقال من الناس من يكاد يظن كما قال فى الفصل الثانى) قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان اصحاب المذهب الثانى هاربون من القول بالجزء الذى لايتجزى وقد لزمهم ذلك من حيث لايشعرون محكى عنهم بتلك العبارة واما هؤلاء فليسوا بهاربين مما يلزمهم فى مذهبهم بل يتلقونه بالقبول وربما يصرحون به اقول الفرق بين لفظ الظن والقول ربما يؤيد ايراد كلمة يكاد فى الثانى دون الاول (قال المحاكمات الثانى ان تلك الاجزاء) اشارة الى جنس الاجزاء لا الى الاجزاء التى هى اجزاء الاجسام حتى يصير فى قوة حمل الشئ على نفسه ويكون غير مفيد (قال المحاكمات واما الذى لايلزم فالاخيران) ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا قال المحقق الشريف قدس سره فيه بحث لان مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لايتجزى هو ان تلك الاجزاء لايتجزى اصلا فيكون الحكم الثالث ايضا لازما لانها لايتجزى فى الجملة اعم من ان يكون من جميع الوجوه

بانقسام الطبيعى وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اوكان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لايوجب الانقسام الخارجى فجاز ان يكون مشتملا على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعى مع ذلك متصلا لاجزء له اصلا ثم انك ماعلمت فيما سبق الا ان الجسم المتصل فى نفسه محتمل للقسمة بغير النهاية وماكنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة فى نفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان الواجب ان يقول مما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد به الملزوم فقال مما علمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة ولم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير النهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان والمسافة متطابقة فى العقل حتى ان كل قطع يفرض فى المسافة انفرض بازائه قطع فى الحركة وفى الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية فان قلت ان اريد بالحركة ماهى بمعنى القطع وبالزمان ماهو مقدارها فهما امران لايوجدان الا فى الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدرها فهى آنية وهو آن لاينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اليه اشار بقوله وذلك لتطابقهما فى العقل لكنهما امتدادان فى العقل يجزم العقل بانه اذا فرض فى احدهما قطعا انقسم الى جزئين لايجتمعان معا لا فى العقل اذ هما موجود ان معا فيه بل فى الخارج بمعنى

او بعضها واما قوله وزعموا فلان منشأ الفساد والمناقضة هذان الحكمان اقول قوله مرادهم بقولهم ان الجسم مركب من اجزاء لايتجزى هو ان تلك الاجزاء لايتجزى اصلا اى لاكسرا ولاقطعا ولاوهما وفرضا يدل على ان الحكم الثالث ايضا لتقرير مذهبهم بل الظاهر ان الحكم الاول للحكم الثالث وان مذهبهم انما يتقرر واو ينتهض فيه وسيجئ مايؤكد هذا المعنى ثم اقول الحكم الرابع ايضا لازم لدعويهم لان تركب الجسم من تلك الاجزاء يستلزم ان يكون الوسط حاجبا عن تماس الطرفين حتى يحصل الحجم وسيجئ مايشيد اركانه (قال المحاكمات فبين كلاميه منافات) اقول فى دفع المنافاة اراد الشارح لتحقق بوجوه القسمة انواع القسمة لااسبابها ولا منافاة بين كون انواع القسمة ثلثة و بين كون اسبابها اربعة وذلك لان المراد من القسمة الوهمية ماللوهم مدخلا فيها فى الجملة واراد بهائمة مايكون الوهم مستقلا فيها من غيران يكون اختلاف العرضين يبعث الوهم على القسمة والقسمة التى يكون باختلاف العرضين داخلة فى القسمة الوهمية لا الخارجية واراد الشارح بكونها خارجية ان الامر الخارج له مدخل فى ان يقسم الوهم الجسم الى قسمين ولواريد بوجوه القسمة اسبابها فيمكن ان يقال ايضا اراد بالاسباب الاسباب الحقيقة واراد ثمة بها مايتناول الباعث فلامنافاة (قال المحاكمات فنبه بلفظ قد على ذلك) اقول كلمة قد واردة على الاقسام الثلثة فيمقتضى هذا الوجه يفهم ان الجسم الذى لايقبل الانفكاك والتشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر هذا باطل وتوجيهه ان كلمة قد يفيد ان هذا الجسم قد ينقسم هذه القسمة وقد لاينقسم والقسم الثانى اعم من ان ينقسم قسمة اخرى اولاينقسم اصلا بان لايعتبر العقل والوهم القسمة فيه واما التنبيه على ان الاشياء الصلبة واللينة ينقسم بحسب الوهم ايضا فبنى

﴿ وفى ﴾

ان الجزئين لو وجدا فى الخارج لايكونان معا بل يكون احدهما متقدما والآخر متاخرا فبالضرورة لايحصل شئ منهما فى الوهم الااذا كان فى الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره فى العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند الذهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار فى الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبيه على اثباته واذقد تبين ان الحركة والزمان امتدادان متصلان ظهر ان انقساما مهما اى الماضى والمستقبل والحال لايصح لان الحال حد مشترك والحدود المشتركة بين المقادير لايكون اجزاء لها فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انصف خطا كان الحد المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التنصيف ثنائيا و يزداد ما ازداد لايقال لانسلم ان الحال حد مشترك بين الماضى والمستقبل فانه من الجائز ان يتوسط مقدار بين مقدارين ولايكون حدا مشتركا بينهما لانا نقول الشئ اذا كان غير قار الذات لايكون اجزاؤه مجتمعة فى الوجود بل كلما فرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا فلاجزء للحركة والزمان الا المتقدم والمتاخر والماضى والمستقبل وعند هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة فى الحال وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة زمانية

قوله (المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى) قد علمت ان الجسم متصل واحد فى نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التى يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيها وراء تلك الهوية الاتصالية شئ اخر يقبلها و يقبل الانفصال وهو بعينه فذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل فهو بسيط فى نفسه لاتركيب فيه البتة وذهب جماعة من المتاخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشئ اخر قابل لها هو الهيولى فآخر مايحلل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام عند غيره اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند اخرين والغرض من الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة والكمية المتصلة اصطلاحا والثخن مقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين السطوح وعلى الامر الذى يقابله رقة القوام اى غلظ القوام

على ملاحظة الامر الخارج من اللفظ والاولى ان يقال فائدة لفظ قد على انها للتقليل على ماهو الظاهر مع التنبيه على ان الجسم الصلب قد يقطع والجسم اللين قد يكسر ايضا واما ان القسمة الوهمية جارية فيهما فظاهر لاحاجة الى الاشارة اليه واما فائدتها في جانب الجسم الذي لا يقبل الانفكاك فعلى ماعرفت آنفا ولا يبعد ان تكون للتحقيق وفائدتها التنبيه على ان الجسم الصلب يتحقق الكسر وفي اللين يتحقق القطع كثيرا شايعا واما العكس فقليل بالنسبة اليه وفائدة التحقيق في الوهمية ظاهر اذ الفلك لا يقبل قسمة اخرى اصلا وانت تعلم انه لا منافاة بين التقليل والتحقيق (قال المحاكمات فهو المدرك للمعالي والصور والقاسم والمركب والمفصل) بهذا الكلام يندفع ما يلزم عليهم مما ذكر قدس سره من ان القاسم لابد ان يكون مدركا لما يقسمه مع انهم قالوا ان القاسم هو المتخيلة والمدرك هو الواهمة وذلك لان القاسم هو الواهمة ايضا لكن بآلة المخيلة وسينقله الشارح عن الامام (قال المحاكمات وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح به الشارح) الظاهر ان نسبة هذا التصريح الى الشارح بناء على ماذكره بعض من ايراد فائدة لفظ الفرض فكانه فرق بينهما اولا وذكر الفائدة في ايراد لفظ الفرض بناء على الفرق ثم رجح النسخة التي تشعر بعدم الفرق والاظهر ان مراد الشارح المحقق ماذكره بعض المحققين من ان حاصل الفائدة انه لو لم يورد الفرض لكان الوهم محمولا على ظاهره والقسمة الوهمية بهذا المعنى واقفة فاردفه بالفرض عطفا على سبيل التفسير بيانا للمقصود ودفعا للتوهم وغاية ما يمكن ان يقال من قبل المحاكمات ان الفرق بينهما في هذا الموضوع بناء على النسخة المرجوحة على ما اشار اليه الشارح بترجيح النسخة التي لم يذكر فيها كلمة لا بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما في هذا الكتاب (قال المحاكمات لانه قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالفعل) اقول يمكن ان يقال المراد بما يقسمه ما يفرض بالضرورة

وفي النسخة الاخرى وعلى حشوما بين السطوح اذا كان صعب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذي يقابله رقة القوام فالتخين يدل بالاشتراك على ماهو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشوما بين السطوح لا ذو حشو انما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر بكون الشيء حشوا بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو التحال والتوسط بين السطوح واما المتحلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلهذا حمله ايضا على غلظ القوام لا على الغلظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على المعنيين غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه واذا فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم المتصل يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما اطلق المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما اطلق عليها الاتصال لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال حينئذ واضافي وهو امر ان اتحاد النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة اخر وههنا معنى اخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة والامكان لازم المعنى الاول لازمة مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والامكان المتصل بعده مكررا مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والتخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم

ان يقسمه وحينئذ يندفع السؤال واما ماذكره بعض المحققين من ان المراد ما يريد ان يقسمه فاقول يرد عليه ما ورد على قول الشارح ما يقسمه او ذكرنا ان قسمة الشئ يقتضى ان يدرك القاسم كذلك ارادة قسمة الشئ يقتضى ادراك ما يراد قسمته واما التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكمات فبعيد

من اللفظ وانما يكون ظاهرا لو قال الشارح لانه لا يقدر على استحضار ما يقسم الجسم اليه والحاصل ان كلام الشارح ظاهر فى نسبة عدم قدرة الاستحضار الى المقسم ومقتضى التوجيه ان يكون هو منسوبا الى الاقسام اقول ولكن نظره ادق واصوب لان ما فرض مقسما اذا لم يمكن ادراكه لصغره فكان الوهم وقف قبل هذا التقسيم لانه لم يخرج من القسمة بعد حتى يفرض كونه منقسما اذ كرنا ان التقسيم يقتضى ادراك المقسم يقتضى ادراك الاقسام ايضا (قال المحاكمات اذا لا يراد فى العرف واللغة باحاطة لا ينتهى) اجاب عنه بعض المحققين بان الاحاطة كما يكون صفة للعلم يصح جعله صفة للقدرة فلا يبعد ان يكون مراده باحاطة ما لا ينتهى الاحاطة بسبب القسمة (قال المحاكمات وايضا ان اريد بعدم قوة الوهم آه) قال بعض المحققين الوهم لكونه غير قادر على ادراك الكلى لا يدرك الامور الغير المتناهية لا على الوجه الكلى ولا على الوجه الجزئى لما مر بخلاف العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهية على الوجه الكلى بصورة واحدة فنقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهية بالفعل او نقول المراد انه لا يقدر على ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد للبرهان الدال على استحالة التركيب بالموت اقول فى الوجهين نظر اما فى الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور الغير المتناهية بصورة واحدة قد عرفت انه لا يقتضى فعلية القسمة الفرضية من العقل بل لا بد فيها من كون المقسم والاقسام متمايزة عند العقل بصورة متعددة على ما عرفت مفصلا على ان الكلام فى ان قسمة العقل لا تقف وقسمة

﴿ بان ﴾

التعليمى فكانه قال قد علمت ان للجسم جسما تعليميا فاقام حده مقامه فكان سائلا يقول المتصل اعم من الثخين وقد تقرر فى صنعة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فما باله اخره عن الثخين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظريه اعنى القايلين بالجزء كان الثخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم فى التعريف فان قلت كيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وما علمنا ذلك فيما قيل اجاب فقال بل معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك فى كونه ذا كمية وثخانة فهناك كمية متصلة ثخينة فان قلت هب ان هناك كمية متصلة ثخينة هى الجسم التعليمى لكن لا يكفى ذلك فى علمنا ان الجسم جسما تعليميا وانما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعى فانه ما لم يعرف مغايرته اياه لم يمكن اثباته له والا لزم اثبات الشئ لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قيل فلا يصح قوله قد علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اى الكمية المتصلة الثخينة اعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلى الواضح فى معرض المعلوم فكانا كنا قد علمناه فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه الجسم التعليمى الى آخره مستدركا زايدا لتمام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انهما هى الجسم كيف يكون عرضا فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب بل الاوجه فى هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح شئ له وكونه ذا جسم تعليمى امر غير جوهرية يتحصل به جوهريته ومن المعلوم بالبديهة المغايرة بين الشئ ومبدأ فصله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو فى قوله وكونه شيئا من شانه لا معنى له حينئذ فالواجب ان يكون بالفاء ليكون بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمى عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والآن هو ذو الجسم التعليمى فلكم بين القولين وقد سمعت كلاما فى ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد فى نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقاء عينه جزمنا ان هناك امرا باقيا وامرا مختلفا هو الجسم التعليمى فكان علمنا باتصال الجسم كافيا فى علمنا

نفسه لا مفهوم

الوهم قد تقف وهذا انما يظهر فيما اذا كانت التقسيمات متعاقبة لانها وقعت دفعة واما في الوجه الذي
النفس وان كانت باقية بعد خراب البدن لكن القوة المفكرة التي يكون التخليل والتفضيل بها تابعة للبدن في الخراب
والفساد فحينئذ تقف قسمة الفعل ايضا (قال المحاكمات ارادان يدرج بعد الالزام الى سلوك

بان الجسم جسما تعليميا وحيث علم ذلك فقد علمنا هذا لا نقل هذه المقسمة
لادخل لها في هذا الاستدلال فيكون مستدركة لا ناقول كما ان المطلوب
من الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه
ان ذلك الشيء غير صورة صورته اعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف
على ان الجسم جسما تعليميا **قوله** (وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك) قال الامام افظة قد تفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا
لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس
يفيد الا تبعيض الاوقات لا تبعيض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم
يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال
واعترض الشارح بان الافلاك ايضا يعرض لها الانفصال واقله الوهمي
ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان كما يجيء بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ
لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والافلاك ليس يقبل
الانفصال الانفكاكي ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض
الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب ان يكون
شيء من الاجسام بحيث لا يطرء عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع
الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على
ان قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم
متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طرء عليه الانفصال فلا شك
انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل تبطل ويحدث هويتان
اخريتان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية
فلا بد هناك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين
الاتصاليتين اخرى وهو هو بعينه الان في اثبات هذا اشكال لجواز ان يكون
الهوية الاتصالية قائمة بذاتها تنعدم وتحدث هويتان اخريان ويتصلان
وتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد
هذا الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد
متقاطعة على زوايا قائمة فتكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته يجب
ان يكون قائما بذاته وكان في منعه مكابرة ووجه التفصي عن هذا الاشكال
انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين او اتصلا جسما واحدا
فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان

طريق البرهان) اقول ما ثبت بالبرهان
هو ان جنب الوسط الطرفين عن
الملاقاة مستلزم الملاقاة لا بالاسر
وهو ملزوم الانقسام لكن ذلك
لا يكفي في اثبات المطلوب وهو نفي
تركب الجسم من الاجزاء التي لا تنقسم
اصلا ما لم يثبت كون مذهبهم وهو القول
بتركب الجسم من الاجزاء الغير المنقسمة
اصلا مستلزما لجنب الوسط الطرفين
عن التماس فظاهر ان الحكم الرابع
ايضا لازم لمذهبهم على ما مر وظهر
من جعل المطلوب هو انقسام الجزء
ان الحكم الثالث لتتميم تقرير مذهبهم
على ما اشرنا اليه فتذكر (قال
المحاكمات وفي دليل النقض انظار
احدها انا لا نم آه) اقول ظاهر ان المراد
ان الملاقاة بالاسر بين الاجزاء يستلزم
عدم تالف الجسم من تلك الاجزاء
بان يكون تلك الاجزاء المتداخلة
متعلق جسما او جزء مقدار بالجسم ويكون
له حجم ومقدار يزيد في مقدار الجسم
والاجزاء المتداخلة ليست كذلك
فان قلت لم لا يجوز ان يداخل الطرف
الوسط ويزيد مقدارهما معا على
مقدار واحد منهما قلت لا يخلو اما ان
يتحد مكانهما او لا فعلى الاول
لا يتصور الازدياد في المقدار والحجم
ضرورة ان المقدار العظيم والصغير
لا يتحدان مكانا وعلى الثاني كان
ظاهر احدهما غير منطبق على ظاهر
الآخر والا كان مكانهما واحدا
وهو خلاف المفروض فاذا لم ينطبق

ظاهر احدهما على ظاهر الاخر لزم فراغ ظاهر احدهما عن الملاقاة الاخر فحينئذ فيتقسم احدهما
لا اقل ايضا على تقدير تركب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون ان يكون الوسط فيها واقعا في الترتب وحينئذ
يندفع المنع بالكلية واما ما ذكره من الجواب فدفع للمنع الاول بابطال سنده المساوي ولا تعرض فيه لدفع الثاني (قال

معناه ان لا نسلم
بطلان كل واحد
ظاهر الاخ

اقول الاولى ان لا يجعل هذا النظر ثالثا للانظار الواردة على دليل من لان هذا انما يتوجه على جواب النظر الثانى حيث التزم فيه ان الشئ اذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات قال الشارح وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى آه اقول فيه نظر لان هذا مخالف لما نقل عنهم فى الكتب المشهورة الكلامية من ان المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد الموهوم حتى انهم حصروا المذاهب فى المكان فى السطح والبعد الموجود والبعد الموهوم ونسبوا الاول الى المشائين والثانى الى الاشراقيين والثالث الى المتكلمين قال الشارح واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد يرد عليه ما قال بعض المحققين من انه خلاف ما صرح الشيخ فى الشفاء فانه صرح هناك بان الحيز اعم من المكان والوضع والترتيب يتفاوت كما فى المحدد اللهم الا ان يقال اراد بكونهما واحدا انهما يصدقان عندهم على شئ واحد فى الجملة وهو السطح بخلاف المتكلمين فانهما لا يصدقان عليهم على شئ واحد اصلا على مقتضى ما نقله قال الشارح والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين فى الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين اقول هذا بناء على انه يقرء غير ما لقيه بالنصب وان قرء بالرفع على انه فاعل يلقى كان المعنى فيلقى من الطرف حال النفوذ غير ما لاقى منه حال التماس قبل النفوذ واللازم على التفسير الاول انقسام الطرف المداخل بقسمين وعلى التفسير الثانى يلزم انقسامه بثلثة اقسام ولو جعل القدر على التفسير الثانى معطوفا على ما لقيه وجعل دون اللقاء المتوهم نازلا منزلة مصدر لقيه وكان المعنى فيلقى الطرف ﴿ يقبل ﴾ حال تمام المداخلة غير ما لقيه حال التماس قبل النفوذ وغير القدر الذى لقيه حال النفوذ لقاء دون اللقاء المتوهم لتمام المداخلة تسليم الكلام من ان يجعل اللقاء بمعنى الملاقى ثم لا يخفى عليك انه على غير التفسير الثانى على ما قرره الامام لسلم

آخر ان اوانعدما بالكلية وحدث متصلان اخران اوانعدما بالكلية وحدث متصل واحد عن لاشئ فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق فى الحالين وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية اوالهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة فتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هى والهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذى اوجب ان يكون المتحيز بذاته قائما بغيره لا يقال هذا مشترك الالزام على تقدير القول باتصال الجسم فى نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى الجسمين المتصلين (اشراقيون) فلا يخلو اما ان يكون مادة هذا عين مادة ذاك اولا يكون فان كان يلزم ان يكون شئ واحد بالشخص موجودا فى حيزين موصوفا بجسمين وانه محال بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين فى ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلا فى نفسه هذا خلف واما ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل لانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا فى ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الانصالين واذا ثبت هذا التصور فنقول لانسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على اجزاء بالفعل اما اذا قلنا باشتماله على الاجزاء (اى سؤال وجواب) كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء والامر الثابت فى الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك هيولا ولا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل وتقريره حسب ما ذكره ان الجسم المتصل فى نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشئ بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية

ونقله الشارح ينبغي ان يقال دونه بدل دون اللقاء التوهم للمداخلة فوضع المظهر موضع المضمر لزيادة التوضيح وقال بعض المحققين الاولى ان يجعل قوله والقدر الذى لقيه دليلا اخر على انقسام الوسط والمعنى والقدر الذى لقيه حال المماسة اقل من القدر الملاقى فى حال تمام المداخلة اقول هذا بناء على مايجوز من ان يقال الانفصال والاتصال وهو الهيولى **قوله** (وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال) اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها اى ملزومة للجسم التعليمى على ماعرفته فى الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التى يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هى الباقية بعينها مع توارد المقادير واوقلنا المراد به الجسم التعليمى الذى هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان فى الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمى ليس له قوة الانفصال فيكون فى الجسم شئ آخر له قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان فى الجسم شيئا غير الصورة الجسمية لان ذلك الشئ غير مقدارها فالكلام ليس فى اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل فى المغايرة بين الهيولى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان جسم تعليمى مطلوبتين بل الدلالة لاتتم الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لايجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمى وانما قال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا لان القابل بالحقيقة لابد وان يجتمع مع المقبول وهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول فكلام الشارحين صريح فى ان المقبول هو الاتصال وبيانهما لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال اذا طرء فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لايكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسميتان الحادثتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهياتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمى اوجهين اما اولا فلانه مثال للصورة الجسمية مساويها فى جميع اقطارها حتى كانه قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية قد تتوارد على الصورة الجسمية وهى هى كما ان الصورة الجسمية تتوارد على الهيولى وهى هى بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمى لم يمكن حمل صورته عليه ويبقى بلا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على مافسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال والمتصل

سبحى هذا انما اقيم لابطال التداخل الذى بعد المماسة لا لابطال التداخل مطلقا على ماصرح به المحقق الشريف قدس سره والا فدعوى الاقلية كان فى قوة دعوى الانقسام الجزء (قال المحاكمات واما المتكلمون فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة الخ) اعترض المحقق الشريف قدس سره بان وجود الاجزاء بالفعل فى المسافة لايوجب وجودها بالفعل فى الحركة لجواز انطباق المتصل فى ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز بالعكس نعم انهم قائلون بما ذكره اقول فى الجواب عنه انه قد تقرر فى موضعه ان الوحدة الشخصية للمسافة فاذا كانت المسافة اشخاصا متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك لامحالة واجاب عنه بعض المحققين ايضا بانهم انما ذهبوا الى تركب المسافة من اجزاء لايتجزى لاعتقادهم ان الشئ لاينقسم الى مالا يوجد فيه بالفعل وهذه المقدمة مسلمة عند المتكلمين باسرهم ولذلك لما ساعد النظام الحكماء فى انقسام الجسم الى مالا يتناهى وقع فى اثبات الجزء ولما خالفهم الشهرستانى فى تلك المقدمة لم يقل تركب الجسم منها واذا تمهد ذلك فنقول يمكن حمل كلام المحاكمات على ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء لايتجزى لزمهم على اصولهم تركب الحركة بالفعل من تلك الاجزاء واقول لايخفى مافى قوله ولذلك لما ساعد النظام الى قوله اذا تمهد من المناقشة اذ كما ان النظام وقع فى اثبات الجزء من حيث لايشعر به فكذا الشهرستانى وكما ان الشهرستانى لم يقل بتركب الجسم منها صريحا فكذا النظام فتأمل فيه (قال المحاكمات ان الحركة فى جزء لايتجزى)

اقول لايخفى انه اذا ثبت تلك المقدمة فيكفي في المقصود ولاحاجة الى المقدمة الاولى لانه اذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط فلو كان لها تلك الحالات كانت قابلة للانقسام ولعل الاحتياج الى بيان المقدمة الاولى لاخذ الشارح الاتصال مع الانقسام لان كون الحالات الثلاث

للحركة موقوفا على اتصال الحركة لايظهر الا بالمقدمة الاولى على مايظهر عند حل الاشكال الثالث (قال المحاكمات وحواله ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة) قال بعض المحققين فان قيل المصادرة لاتندفع بذلك لانه انما يكون القدر الملاقي حال المماسة غير القدر الملاقي حال النفوذ لو كان منقسما اذ على تقدير عدم الانقسام لايكون بين المقدرين مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزء يثبتون للجزء حال المماسة من غير مداخلة وهو ظاهر فاذا جوزوا المداخلة بالحركة لزمهم الفرق بين القدر الملاقي في الحال الاولى وبين القدر الملاقي في الحال الثانية فيلزمهم الانقسام ولكنهم لايثبتون الاحوال الثلثة للحركة في الجزء الذي لايتجزى اصلا بل هم قائلون بانه امر دفعي لايتجزى اصلا فاثبات التجزي باثبات الاحوال الثلثة يكون مصادرة على المطلوب نعم يرد على قول الشيخ فانه لو جوز مجوز اه ان الملازمة التي يتضمنها هذه العبارة ممنوعة لجواز ان يكون المداخلة لابطريق النفوذ بل يكون تلك الاجزاء في اول الملاقاة متداخلة كما ان الاطراف المتداخلة واجيب بان كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل مطلقا بل في ابطال تداخل اجزاء متناهية بالفعل لها ترتيب ووسط وطرفان ولذلك قال مداخلة الوسط واقول القسم الثاني الذي صرح بدفعه هو الملاقاة بالاسر

مطلقا لا المداخلة الحادثة بعد الملاقاة لا بالاسر لان الاقسام المحتملة هي عدم الملاقاة اما بالاسر او لا بالاسر فلو حصل الملاقاة بالاسر بالملاقات الحادثة لم يصح الحصر في عدم الملاقاة والملاقات لجواز ان يكون الملاقاة بالاسر غير حادثة بالاسر

بذاته ماهو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امران احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فاذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لاحاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شئ آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى لايمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لايحتاج الى محل موجود واما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي يستدعي فيستدعي لامحالة محلا وليس هو الاتصال فيثبت شئ آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير هذا القياس اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لايبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لايحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا بل عدم ملكة والعدام الملكات لها حظ من الوجود لايقال لانسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لامعنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو انعدام الاتصال عن شئ من ذلك المتصل من شانه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا باتصال ويكون موصوفا باتصالين واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فايدتان احديهما ادخال مالا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان التاليان لهذا الفصل غير متوجهين على انه ماثبت به الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة

واذا كان القسم الثانى الملاقاة بالاسر مطلقا كان اثبات القسم الثالث موقوفا على ابطاله فلا يتم اثباته بنفى القسم الاول وابطاله الملاقاة بالاسر الحادثة ولا يصح قول الشارح اعنى ثم رجع الى ابطال القسم الثالث بابطال بنقيضيه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى لان الثانى هو الملاقاة بالاسر مطلقا والمبطل

الانفكاك والتفصيل هناك ماذكرنا ان وجوه الانفصالات ثلثة الفك واختلاف العرضين والوهم والفرض فالانفصال الانفكاكى لما كان رافعا لاتصال الجسم فى الخارج لم يكن بد من شئ آخر غير الانفصال قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال فى الخارج فلا يستدعى شيئا آخر فى الخارج بل فى الوهم اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمى مستلزم للانفصال الانفكاكى ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب الانفصال فى الخارج فهو يثبت الهيولى والا فلا الفائدة الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى موجودة حالة عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس فى اثبات قوة الانفصال بل فى المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وماذكره الشارحان لا يعطى الا الفائدة الاولى فالسؤال باق كما كان واعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلث مقدمات احديها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا فى الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لاطائل تحتهما والعجب من الشارحين انهما بالغا فى توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال وايضا قوله وتلك القوة لغير ما هو لمتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب فى توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمى وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل فى هذا الحال بل بالامكان اذا عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن

على هذا التقدير هو الاخص منه اعنى تلك الملاقاة بشرط الحدوث وايضا اذا لم يقع التداخل اول الملاقات ظهر لزوم الانقسام حال كونها مماسة فى اول الملاقاة ولا حاجة الى ابطال التداخل بعده انتهى اقول يمكن ان يقال الاقسام الثلثة المحتملة على بعد من كون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس بناء على ان هذا التقدير لازم لمذاهبهم لان تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لا يتصور الا بان كان طرفان ووسط يحجبهما عن الملاقاة فالقسم الثانى هو الملاقاة بالاسر على التقدير المذكور كما هو المتبادر على هذا التقدير لا يحتمل الملاقات بالاسر الغير الحادثة فيندفع الايراد الاول لكن يتوجه حينئذ ان المقصود لو كان ابطال الملاقات بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكن المنع ما كان ثانيا لان الثانى هو الملاقات بالاسرحين يحجب الوسط للطرفين عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والمنفى هو الملاقاة بالاسر الحادثة بعد التماس ولزم ان المقصود ابطال القسم الثانى مطلقا لا على التقدير المذكور فقط فنقول ذكر الشيخ لابطال التداخل دليلين احدهما لابطال التداخل الحادث والثانى لابطال القسم الآخر الآن بالثانى يمكن ابطال التداخل مطلقا واما قوله وايضا فظهر الورود على ماذكره من التوجيه اقول والحق فى الجواب عن اصل الايراد بعد مقدمة ذكرها هذا المحقق وهو ان الملاقات بالاسر فى تلك الاجزاء لكونها متحيزة بالذات شاغلة بجزء من المكان مغايرة للجزء الذى تشغله الجزء الاخر لا يتصور الا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التى لا يخطر لها

من التحيز ولا شغل لجزء من المكان لانها يتداخل فى اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها ذا خط من المسافة والفرق لايخفى على من له لطف قريحة ان يقال كون القدر الملاقى فى حال التماس غير القدر الملاقى فى حال النفوذ لازم من حركة الجزء المماس ومداخلة ونفوذه فى الاخر اللازم للملاقاة بامرها فى الامور المتحيزة بالذات فلا مصادرة (قال المحاكمات واعلم ان اتصال الحركة لادخل له فى بيان المصادرة) ان اراد انه لايتوقف بيان مصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفى فيه اخذ قبولها الانقسام فذلك لايدل على استدراك اخذ الاتصال اذ بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة وان اراد انه لادخل لاتصال الحركة فى بيان المصادرة اصلا ولا يمكن بيان المصادرة من جهته اصلا ففير مسلم اذ يمكن بيان المصادرة بان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة اى غير منقسمة بالفعل الى الاجزاء بل يكون الاجزاء فيه بالقوة وكون الحركة متصلة واحدة انما يتم اذا لم يكن مركبة من اجزاء لاتتجزى اما الاول فلما قرره عند الجواب عن الاشكال الثالث واما الثانى فلما قرر عند بيان المقدمة الاولى من ان الحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون الموكون الحركة غير مركبة من اجزاء لاتتجزى انما يتم اذا كانت المسافة كذلك اذ على تقدير كون المسافة مركبة لزمهم القول بان الحركة ايضا مركبة من اجزاء لاتتجزى على ماذكره فى بيان المقدمة الاولى فاتصال الحركة فى قوة اتصال المسافة واتصال المسافة موقوف على ابطال تركب الجسم من اجزاء لايتجزى (قال المحاكمات وفيه نظر من وجوه الى ﴿ ولا ﴾ قوله والصواب) اقول كلام الشارح المحقق حيث قال اى المتداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الملاقى للتوسط آه صريح فى ان هذا الكلام دليل آخر على امتناع التداخل فيندفع النظر الاول ولم يرد بمناقضة المداخلة للاحكام

يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لايقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران اخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذى امكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر اخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغير لامحالة وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى لايحتاج الى الانفصال بالفعل فى الخارج بل يكفى فيه امكان الانفصال الخارجى حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد وقوله

واعلم ان الاهم فى هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لانسلم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهيولى ولم لايجوز ان يكون هو نفس الجسم والاتصال والانفصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤل بين البطلان لان المابين ان الجسم متصل فى نفسه فلاشك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام فى ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط اوفيه ورآء تلك الهوية الاتصالية شئ آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لايبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شئ آخر وكان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم واخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم فهو فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لايكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لايكون فى ذاته متصلا

الثلثه ماهو شان الجدلى من ابطال المداخلة بمقدمات مسلمة للخصم بل ارادان التداخل يستلزم خلاف المفروض وحاصل كلامه انه لوتركب الجسم من اجزاء لايتجزى كان هناك لامحالة احكام ثلثة تألف الجسم منهـا وعدم انقسام اجزائه وهذان جزء ان للمقدم المفروض معتبران فى مفهومه وكون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس وهذا لازم بين للمقدم المفروض اذ تألف الجسم من الاجزاء المقدارية المتباينة بالوضع والاشارة لايتصور بدون ذلك فنقول حينئذ اوتألف الجسم من تلك الاجزاء فلا يخلو اما ان لايتلاقى اصلا او يتلاقى بالاسر او يتلاقى لابالاسر وكل واحد من هذا الثلثة يستلزم بطلان واحد من الثلثة المفروضة هذا خلف فهذا برهان خلف لاكلام جدلى يُنَادِى على ذلك ماذكره من التلخيص وقول الشارح وحينئذ تناقض لحكم الثالث اى حين عدم امكان الملاقات بالاسر وبطلانه وهو القسم الثانى من الاقسام الثلثه المذكورة سابقا الذى كان الشيخ فى صددا بطلاله فابطله بوجهين حتى يلزم الملاقات لابالاسر وهو القسم الثالث من الاقسام الثلثة المذكورة وهو يناقض الحكم الثالث الذى هوعدم انقسام تلك الاجزاء بيان وتفسير للمقصود من قول الشيخ بل بقى فراغ وهو رجوع الى اثبات المطلوب وهو القسم الثالث بعد نفى القسمين الاول والثانى وقوله والحاصل اى حاصل الدليل المذكور لابطال التداخل فى الفصل السابق وهذا لاينافى كون هذا الفصل مشتملا على الرجوع الى الدعوى بعد تمام الدليل

ولامنفصلا ولما لم يكن فى ذاته متصلا لايكون فى ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة فقد بان ان الجسم فى نفسه متصل قابل للانفصال اى بالمجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال واما تحرير الجواب الثانى واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال امر ذاتى للجسم لانه اولم يكن الجسم فى ذاته متصلا لم يكن بذاته بحيث يفرض فيه ابعاد الثلثه فلايكون الاتصال عرضا واردا عليه والاتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفى الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لوكان عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لايكون للجسم اجزاء فهو متصل فى نفسه ولم يكن اتصاله زايدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتى للجسم مقوم له لان الجسم اولم يكن متصلا فى نفسه كان فى نفسه متعددا وانه باطل ولا ينتقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها فى نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذى يعرض لها انما يستفيد من الصورة الجسميه فيكون للاجزاء لها انما هى من قبل الصورة الجسمية لافى نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء اولا يشتمل انه مشتمل على الاجزاء اولا فى نفس الامر اوانه مشتمل على الاجزاء اولا يشتمل ذلك بالاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلا نسلم انه اولم يشتمل على الاجزاء فى نفس الامر يلزم ان يكون متصلا فى نفسه وانما يلزم ذلك اوكان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك فجاز ان يجرد النظر عن الاتصال و يكون عارضه فى نفس الامر وان اردتم الثانى فلا نسلم انه اوكان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون كذلك اوكانت الاجزاء مجتمعة فى نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الاخر انه لايلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما ان يكون المقابل الاخر مقوما فان من الجايز ان لايكون شئ من المتقابلين مقوما كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها قوله وايضا ينبغى ان يعلم اقول يستعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لاتعرض الهيولى بالذات بل تبعية

وعلى ماذكرنا يندفع النظر الثانى والثالث ايضا (قال المحاكمات فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة آه) اقول يمكن ان يراد بالامتناع مايتناول الامتناع بالغير فيساوى العدم فحينئذ يرجع الى ماستحسنه حيث قال وطريق القسمة الى الثلثه باعتبار وجود الملاقاة وعدمها ولايجب حينئذ تبديل لازم القسم الاول بناء على ان اللازم على

تقدير تلاقيها عدم تألف الجسم منها لامتناعه على ماذكره بعض المحققين اذ الامتناع المذكور فيه ايضا كان عاما كالاول (قال المحاكمات فيكون منقسمة وهذا محال) قال المحقق الشريف قدس سره وهكذا نقول في كل حال فيكون المسافة التي هي طول الجسم مثلا مركبا من الاجزاء لايتجزى وهكذا يفرض حركة على

عرض الجسم وعمقه فيظهر به كونه في حد ذاته مركبا من اجزاء لايتجزى اصلا فان قيل لايلزم من ذلك كون تلك الاجزاء حاصلة بالفعل اذ ربما كانت المسافة متصلة واحدة مركبة بالقوة من الاجزاء كما هو مذهب الشهرستاني في الجسم فلا يثبت وجود الجزء بالفعل ومركب الجسم منه على زعم جمهور المتكلمين ولا يكون المعارضة معارضة للحجة النافية لمذهبهم قلنا تلك الحجة كما نفت مذهبهم نفت مذهب الشهرستاني ايضا فان الاجزاء الوهمية لابد ان يتماس في الوهم وصفا وان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التلاقي في الوهم ولا يحصل امتداد وحجم منه وبهذا صحت المعارفة وظهر انها لاتدل دلالة خصوصية احد هذين المذهبين بل على القدر المشترك بينهما اقول لايخفى مافي توجيه المعارضة من التعسف لايقل في الجواب عن اصل السؤال يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة الزمان والموضوع ومافيه الحركة على ماتقرر في موضعه وعلى تقدير ان يكون المسافة متصلة واحدة مع ان الزمان والموضوع واحد لابد ان يكون الحركة من اول بمسافة الى آخرها شخصا واحدا متصلا بالذات هذا خلف فلابد ان يكون المسافة مركبة من اجزاء بالفعل لايتجزى حتى يكون الحركة في كل جزء حركة واحدة ✻ مخصصة ✻

الصورة والفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا انما هو بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية حالها فهي انما تكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل تجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يجتمعا مع الانفصال بل ذا طرء عليها الانفصال انتفيا ويحدث صورتان اخريان وجسميتان كذلك والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا مناط دفع الشبهة الموردة فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة اخرى وهلم جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا لفنائها لامحالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم تنعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية مافي الباب انه كانت الوحدة عارضة لها والآن التعدد عارض وقد مرت الاشارة الى ذلك مرة بعد اخرى وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا تكون والقسمان باطلان اما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما ان تكون متحيزها بالاستقلال او على سبيل التبعية فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لايكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم تحتج الى محل كانت الجسمية حينئذ غنية عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متحيزة تبعا لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون والطعم اوغيرهما وان كان حصولهما في الحيز تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم تكن حاصلة في الحيز لا لاستقلال ولا بالتبعية مع ان الجسمية

بالشخص نقول هل كثرة اجزاء الحركة بالفعل من جهة الكثرة في اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركبا من الانات فالحركة الواقعة في كل شخص مغاير للحركة الواقعة في ان آخر وكون اختلاف الاعراض غير موجب لانقسام

الموضوع ليس كما ينبغي تأمل (قال المحاكمات وفي الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة) اقول الحركة الوجودة في الزمان الحاضر ايضا انما هو الحركة هذا بمعنى التوسط وليس كلام المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركبها من الاجزاء التي لا يتجزى تركب المسافة عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودا

مختصة بالحيز امتحال ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيها الا اختصاص له بالحيز والجهة والا فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب انا لا نسلم ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مثلا لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا سلمناه لكن لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وحيزها بشرط حلولها والتمسان وان كانا واردين على القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على المنع الثاني وقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان التحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلولها في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بتحيز حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع **قوله** (وهم وتنبيه وتعليل) تصوير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى العالم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام ما يمتنع فيه الانفكاك كالافلاك وحاصل كلام الشيخ والمحول ان الامتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانا قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالامور الخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان جسمية الفلك اذا خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه نارية وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة العارضة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس

في الزمان الحاضر غير ضروري بل لا بعد ان يدعى ايضا في انها ليست موجودة فيه لانها غير قار بالذات واقول في تفسير المقام ان يقال ان اريد بالحركة ما هو بمعنى التوسط فنختار انها موجودة غير منقسمة لكنها غير منطبقة على المسافة وان اريد ما هو بمعنى القطع فان اريد بوجوده وجودها في الخارج فيمنع وجودها فيه اولا وعلى تقدير التسليم نختار انها موجودة في الماضي مثلا دون الزمان الحاضر وقد عرفت ان دعوى الضرورة في وجودها في الزمان الحاضر غير مسموعة انما هي في الحركة التوسطية وان اريد بوجودها وجودها في الوهم فنختار انها موجودة في الوهم في الزمان الحاضر الغير المنقسم لكن لا يلزم عدم انقسامها لانها باعتبار الوجود في الوهم قار الذات مجتمع الاجزاء فيه وعدم استقرارها انما هو باعتبار الوجود الخارجي الفرضي بمعنى ان تلك الاجزاء لو وجدت في الخارج لم يجتمع فيه على ما سيجيء او باعتبار الحدوث في الخيال بمعنى انه لا يكون حدوث الجزء الثاني في الخيال الا بعد حدوث الجزء الاول لا معه على ما ذكره بعض المحققين وان اريد بالوجود الحدوث في الخيال وقيل لا شك ان الحركة بمعنى القطع حادثة في الخيال على سبيل التدريج فحدوثها اما في الزمان الماضي او المستقبل

وهما باطلان على ما قرره مشروحا فتعين ان يكون حدوثها في الزمان الحاضر فلو انقسم لزم اجتماع اجزائها في الحدوث وقد عرفت انها محال كان الجواب ما ذكره الشارح من اختيار انها حادثة في الخيال في الزمان الماضي ولا يلزم من عدم حدوثها في الخيال في الزمان الماضي عدم حدوثها فيه مطلقا على ما مر مشروحا ولا يذهب عليك ان تقرير

المعارضة اذا بلغ هذا المقام صار ادق والطف وحينئذ يتعين جواب الشارح فلا يبعد ان الشارح حملها على هذا التقرير البالغ واجاب عنها لان الجواب عنها على التقرير الاخر ظاهر جدا الحاجة الى هذا وقد استدل بعض المحققين على ان الحركة بمعنى القطع غير موجودة فى الخارج بانه اذا قيل للشئ انه موجود

فى الحاضر فلا يخلو اما ان يراد وجوده مقارنا لصفة المضى فيكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضى الا لانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا فى آن ما فالا يكون متصفا بالوجود فى آن ما لا يكون موجودا فى الماضى بهذا المعنى وتلخيصه ان وجوده لو كان مقارنا لوصف المضى وهو متصف فى الان بالمضى لزم ان يكون موجودا فى الان وقس عليه مقارنة وجوده للاستقبال وان كان مقارنا لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود فى آن من الانات وهو محال وبعبارة اخرى الشئ اذا استلزم احد الوصفين ولم يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والحركة يستلزم احد الامرين من المعنى والاستقبال وجودها لا يجامع الماضى شيئا منهما فلا توجد اصلا اما الاستلزام فظاهر اذ لا حضور لها واما انها لا يجامع وجودها شيئا منهما فلانه ماض الان وليس بموجود الان ومستقبل الان وليس بموجود الان فظهر انه لا وجود لها فى الخارج اصلا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الحركة غير حادثة فى الحال على سبيل التدريج والتعاقب لان حدوثها مقارنا لوصف المضى والازم ان يكون موجودا ومعدوما معا اذ لا معنى للمضى الا لانقضاء ولا يكون حدوثها مقارنا

﴿ فصلها ﴾

لوصف الاستقبال بمثل هذا وثانيا فباطل بان يقال الاوصاف الثلثة من المضى والاستقبال والحضور اوصاف يتصف بها الاشياء فى طرف الزمان فاكان وجوده فى نفس الزمان لا يكون مقارنا لشئ منها فى الوجود لا محالة فان قلت لعله

المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بعينها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض شئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدارا فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد ذا ما متقررة اما خطا وسطحا هذا ما ذكره فى الشفاء فظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول بيان لنوعية الامتدادية لا يقال لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة فى الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا فى الخارج او لا يكون فان لم يوجد فى الخارج لم يتعدد فى الخارج بالضرورة وان وجد ما به الاختلاف فى الخارج فاما ان يكون عين الجسمية فى الخارج او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية فى الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا اخر فالموجود فى الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا فى محال متعددة وانه محال بالضرورة وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية فى الخارج فالجسمية لا يتحصل فى الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقدر فى الخارج الا بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم تساوى وجوب وجود افرادها فى الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هى طبيعة الجسمية وهذيتها بالتشخصات فلما لم يكن للهذية دخل فى الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعته اذا اقتضت شيئا من حيث هى فذلك الشئ لابد ان يكون متحققا فى جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا ليس الا ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة من جهة

يقول ان حدوث كل قطعة من الامر الممتد فى الخيال انما هو فى آن وحدوث المجموع فى الان الاخير فليس حدوث المجموع امرا تدريجيا منطبقا بل كل قطعة حدوثها فى آن وذلك كالحوادث المتعاقبة فى الوجود واذ كل منها موجود فى زمان وليس المجموع موجودا فى المجموع وكون المجموع موجودا فى مجموع الزمان اوحادثا فى مجموع الآنات لازما من وجود كل فى زمان اوحدوث كل فى آن انما يسلم فيما اجتمع اجزاء المجموع لا مطلقا قلت هذا الكلام لا يخلو من وجه لكن هذا القائل قد جزم فى تعليقاته على جريان برهان التطبيق فى صورة التعاقب زعما منه انه اذا كان كل واحد موجودا فى زمان فالمجموع موجود فى مجموع الزمان وحينئذ يصح التطبيق لا يقال وجود المجموع لو كان قائما كان هو فى مجموع الزمان وجزئه وليس موجودا فيه لان جزء الامر التدريجى يكفى فى كونه موجودا فى جزء ذلك الزمان (قال المحاكمات والعمدة) قال بعض المحققين فى هذا اشارة الى وجه اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق لا يكفى فى نفى هذا الوهم بل لا بد فيه من نظر اخر يظهر انه مستلزم للتركيب من الاجزاء التى لا تتجزى فان ما ثبت صريحا فى الجزء فالم يثبت بالدليل ان مذهبهم مستلزم للجزء الذى هربوا منه لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب من حيث انه يمكن فى كل الصور اوفى اكثرها بضم استيناف وجه لاحالة فلا تنضبط وايضا ذلك بظاهره ينافى ماقرره من ان ما يكفى النظر السابق فى دفعه يصح عنه بالتنبيه اذ النظر السابق كاف فيها مع انه عبر عنها بالاشارة اقول حمل كلام صاحب المحاكمات على انه وجه اخر للاشارة مما يتبادر من كلامه ويدل عليه السوق وحمله على التحقيق يجعل الكلام اجنبيا عن المقام لكن يتوجه على هذا الوجه ان ماسبق على ما اعترف به هو ان ما يكفى النظر السابق فى دفعه يصح عنه بالتنبيه ومن المعلوم ان النظر السابق يكفى لدفع توهم تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية وهو

فصلها ففير معلوم الوجود والانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة فى افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها حينئذ تكون ذواتا مختلفة الحقايق فامكن افتراقها فى اللوازم من جهة الفصول وان لم يمكن افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق فى هذا المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسمانى هوية اتصالية لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجا ووهما وان يتذكر ان كل جسم يحجب وسطه طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه حينئذ ليست الا لكون الجسمية هوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية فى هذا المعنى وان كانت مختلفة فى ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا فليس لشئ من هذين التذكيرين فى تنبيهه هذا الاعين ولا اثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ماذكره بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شئ اخر قد عرفته واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمى انه لا يبقى معه فى نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبقى معه فى الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى فى الوهم وهو غير مطلوب والمطلوب وجود الهيولى فى الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط فما الحاجة الى بيان انها طبيعة نوعية فاشتغل الكلام على استدراك عظيم (واما قوله فقد بينا ان الطبيعة يكون باى الاعتبارات) فهو اشارة الى ماذكره فى المنطق من ان الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لا فهى المادة وان اخذت لا بشرط يكون اما مبهمة غير محصلة وهى الجنس او محصلة وهى النوع فطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسمانيات ولا شئ من المادة بمحمولة وليست جنسا لعدم توقفها على ما ينضاف اليها محصلا اياها فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت لانسلم انها تحصل بنفسها ولم لا يجوز ان يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية

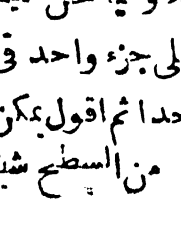
المطلوب فى الفصل نعم انه لايكفى النظر السابق فى استلزام مذهبه القول بالجزء الذى لايتجزى وهذا ليس مطلوبا
فى الفصل فلاعقد الفصل لابطاله يكفى فيه النظر السابق فان قلت مذهب النظام يستلزم القول بالجزء بالبرهان
الذى ذكره الشارح فابطال ماهو مذهبه يتوقف على هذا البرهان فلا يكفى النظر السابق

فنقول الذى ابطل هو هذا الازم
وهو المنقول عنه ويكفى فيه الفصل
السابق كيف ولوكان كذلك لزم على
الشيخ التقصير فى الاستدلال (قال
المحاكمات فنقول هذا الاحتمال بين
البطلان) اه قال بعض المحققين فيه
بحث اذ كونه بين البطلان غير ملتفت
عندهم ممنوع بل انما لم يتعرض له لان
دليل نفى التركيب من الجزء الذى
لايتجزى ينفيه اذ لابد لذلك الاجزاء
الوهمية من ترتيب وضعى فى الوهم
وان يكون الوسط حاجبا للطرفين
عن التلاقى فى الوهم واما انه لم يعده
من مذاهب المسئلة فلانه انما صار مذهبا
بعد الشيخ اذلم ينقل ذلك من احد
من القدماء ايضا لما كان الدال
على نفى التركيب من الجزء يدل على
بطلان هذا الاحتمال لم يحتج الى افراده
بالذكر فالاولى فى الجواب ان يقال
نفى الجزء يستلزم اللاتناهى
فى الانقسام اذعلى تقدير التناهى
يلزم المفاسد التى يلزم الجزء كما شرح
آنفا (قال المحاكمات حتى وجد الكثرة
وجد ماهو واحد فى نفسه) قال بعض
المحققين لمانع ان يمنع وجوب اشتمال
الكثرة على الواحد المذكور الى ان
يقوم عليه الدليل بل القدر الضرورى
هو اشتمالها على الواحد الاضافى فان
الكثرة من افراد الحيوان لابد من اشتمالها
على الحيوان الواحد ثم لما كان
الحيوان الواحد كثيرا فى نفسه لتألفه من الاعضاء المركبة لزم ان يكون فيه عضو واحد
ثم لما كان العضو مؤلفا من الاعضاء البسيطة فلابد فى كل عضو منه اشتماله على الواحد اعنى العضو البسيط ثم لما كان
العضو البسيط كثرة مجتمعة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية وهكذا

انما يحصل ويتقرر بصورة ملكية اوعنصرية فنقول اما ان الجسمية
تحصله بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية
والجسم فان الجسمية فى الخارج موجود والمادة موجودة اخرى وقد حصل
منهما لامحالة موجود ثالث هو الجسم والجسمية وان كانت متقررة فى ذاتها
ممتازة فى الخارج عن جميع ماينضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم
لايتقرر ذاتا محصلة الا اذا كان فلكا اوعنصرا فلا يلزم من جنسية الجسم
جنسية الجسمية ثم لما كان لسائل ان يقول الكلام قد تم عند قوله لانها
طبيعة نوعية فما الفايدة فى قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع
ان الطبايع النوعية لايكون الا كذلك اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة
الجنسية فانه لما قيل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فيتشابه مقتضاها
امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يتشابه مقتضاها
فلم لايجوز ذلك فى الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية
لما لم يختلف الا بالخارجات فهى اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات
بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لايقتضى شيئا من حيث انها غير محصلة
وانها يقتضى شيئا اذ تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل
وهذا ليس بشئ لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها
غير محصلة فى الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع فى الوجود وان اراد
انها غير محصلة فى العقل فلانسلم انها لايمكن ان يقتضى شيئا فى الخارج
والكلام فى الاقتضاء الخارجى وكيف يكون كذلك وهم صرحوا بان الشئ
اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات وللاخص ثانيا
وبالعرض كالتحيز اذا ثبت للجسم وللانسان فلمقتضى للتحيز هو
الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان يقتضى شيئا فى الخارج
على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية
بل على جوازه قال الامام لانسلم ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لانا لانعلم
منها الا انها جوهر قابل للابعاد الثلثة لكنه ليس حقيقتها بل لازم
من لوازمها فلا يجوز ان يكون لها حقايق مختلفة مشتركة فى هذا اللازم
فان الاشتراك فى اللوازم لايوجب الاشتراك فى الملزومات سلمناه لكن لانسلم
انها محتاجة الى المادة فى شئ من الصور فان الثابت بالبرهان ليس
الا ان حلولها فى المادة فى بعض الصور وهذا لايقتضى وجوب حلولها

يجوز ان يكون فى جميع المراتب فلا ينتهى الى الواحد فى نفسه اقول فيه نظر لان ماذكره انما يتوجه لو كان المراد بالواحد فى نفسه مالا يقبل القسمة بوجه ولا يحل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراده من الواحد فى نفسه مالا يشتمل بالفعل على الكثرة وكون الكثرة لابد ان يشتمل على الواحد بهذا المعنى امر ضرورى لانا نقول لاشك انه يشتمل على جزء فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء آخر بالفعل ثبت المطلوب والا ننقل الكلام الى جزء جزئه وهكذا فيلزم التسلسل المحال ونضمه الى الكبرى حتى ينتج ماهو المطلوب وهذا التوجيه ظاهر الانطباق على كلام الشارح لانه لم يتعرض لدليل كون الكثير مشتملا على الواحد فلعل دليله هو لزوم التسلسل المحال واما على توجيه صاحب المحاكمات حيث بينه بانه لامعنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها يكون فى نفسه شيئا واحدا فغير ملايم اذ الظاهر ان مراده ان حقيقة الكثرة لما كانت هى المؤلف من الواحد اقتضى تحقق الكثرة تحقق الواحد فى نفسه ويمكن توجيهه بالعناية بان يقال معناه انه لايعقل ولا يتصور الكثرة الا بان يكون مجموع الاشياء التى كل واحد واحد فى نفسه حتى لايلزم التسلسل لكن سيجئ فى كلام الشيخ فى النمط الثالث مايدل على مايشعر به عبارة المحاكمات ويمكن ان يقال كل كثرة انما تتالف من وحدات مخصوصة مثلا الكثرة الشخصية انما تتألف من وحدات شخصية وكثرة الافراد انما تتألف من وحدات الافراد وهكذا فكثرة الاجزاء انما تتألف من وحدات الاجزاء وفيما نحن فيه ليس لبعض الاجزاء خصوصية يصير بها واحدا و بعض آخر كذلك حتى يقال انها مشتملة على جزء واحد فى الجملة بل كل واحد واحد جزء اولى للكثرة المتألفة كما يظهر بالتأمل وحينئذ يندفع ما اورده فتأمل جدا ثم اقول يمكن اثبات الجزء على النظام بطريق آخر وهو انا اذا وضعنا رأس مخروط مثلا على سطح فلابد ان يماس من السطح شيئا غير منقسم

فى المادة بل صحته فجاز ان لايحل فى المادة فى بعض الصور وان حلت فى المادة فى بعض ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها يقتضى التجرد عن الماهية فى الواجب والعروض فى الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعته الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفى فى بيان احتياجها الى المادة فلا يضرنا مالم نعلم و بهذا خرج الجواب عن الثانى وعن الثالث بان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها والفارق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية فى جواز اقتضائها شيئا فى بعض الصور دون بعض بخلاف النوعية اورد شكالا شككوا بان الطبيعة الجنسية موجودة فى نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية ووجودا فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة فى اللوازم وهذا يتعلق بسوء اعتبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة فى الجعل والوجود فلا يكون فى الخارج اشياء متماثلة مختلفة فى اللوازم **قوله** (وهم وتنبيه اولعلك) نقول النظام الطبيعى ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولانسلم ان جسما من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لايقبل الا الانقسام الوهمى وانما القابل للانفكاك فهو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلانسلم انه يلزم منه وجود الهيولى فى جميع الاجسام فان من الجايز ان يكون بعض الاجسام لايقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثانى كان اشكل منه والاسهل فى نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادى الاجسام اجسام صغار لايقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمى يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فينعدم ومال ابوالبركات الى مثل هذا القول فى الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر فيظهر اجزاء صغار متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما فى الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الاخر ولو امتنع الانفكاك بين قسمى الجزئى المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما فيمتنع انفكاك الجزء المقسوم



اصلا فان كان جواهر ثبت المطلوب وان كان عرضا فان كان قائما بجوهر كذلك فهو المطلوب وان كان جوهرا منقسما الى اجزاء بالقوة فهو خلاف ماذهب اليه النظام وان كان منقسما بالفعل فنقول من المعلوم بالضرورة ان الاجزاء التى لم يكن لها تماس وتلاق للعرض المذكور لم يكن لها مدخل فى حلول ذلك العرض بخلاف ما اذا كان الجسم متصلا واحدا فان العرض الغير المنقسم قائم بالمجموع هو الموجود الواحد حينئذ (قال المحاكمات ولا حاجة الى التزام الطفرة) قال شارح المقاصد الامور التى يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية فامتناع كونه شيئا متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به خروج عن طريق الحق وقد حرر بعض المحققين بان اجزاء الزمان متعاقبة فى الحدوث ونعلم قطعا انه اذا حدث من مبدا معين آن ثم آن فهكذا الى حيث يفرض لم يبلغ تلك الاجزاء مبلغ اللاتناهى وذلك ضرورى وانكاره مكابرة فاحشة فلعل النظام هرب من تلك المكابرة الى التزام الطفرة اقول لايخفى على المنصف ان التزام الطفرة افحش من هذا وان كان هذا فاحشا ايضا على ماتقلناه (قال المحاكمات واما القياس الذى وضعه الشارح) ففيه مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه يمكن ان يجاب بان مثل هذا القياس فيما يكون الحد الاوسط لايتكرر فيه بتمامه بل ببعضه مثل قولنا زيد ابن عمرو وعمرو كاتب بالقياس الى قولنا زيد ابن كاتب كان قياسا مضمرا معتبرا صحيح الانتاج ولايحتاج فيه الى ملاحظة مقدمة اجنبية كقياس المساوات كما ان مايكون الوسط بتمامه مكررا بديهى الانتاج فكذا مثل هذا يظهر بالرجوع الى الوجدان هذا تلخيص مافاده بعض المحققين موافقا لما ذكره العلامة الشيرازى فاحفظ ذلك التحقيق فانه بذلك حقيق وقس عليه نظائره ولاتعب نفسك بارتكاب التكلف بارجاعه على ماهو المشهور كما فعله صاحب المحاكمات فتدبر قال وايضا لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل ردعليه بعضهم بان النظام انما وقع فى القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول لقبول الجسم

عن الجزء الاخر لان الاجزاء باسرها متشاركة فى الطبيعة وان كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية والاجزاء الخارجيه فى امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما فى امكان الاتصال فلا دخل له فى الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبنى على تشابه الاجزاء فى الطبيعة وحينئذ يكون كلاما لزاميا خارجا عن الحكمة فان قلت لااقل من ان يكون فى العالم جزآن من مبادى الاجسام باسرها متشاركين فى الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف فى اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير ماذكره الشارح والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحدة فى الجسمية وهذا الجسم ينفك عن ذلك الجسم فلابد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما امتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية فى الفلك اوزائل كما فى الجسم الصغير الصلب فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر اوالصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لايضر بالمطلوب فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء متشاركة فى الحكم لاجل تشاركها فى طبيعة الامتداد وليت شعرى اذا بنى الكلام على تشابه طبايع الاجزاء فكيف جعل قوله هذا جوابا للسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اقسامها غير مختلفة لها فى امكان الانفكاك لانها متشاركة فى الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك ينفك عن العنصر فيمكن انفكاك اجزاء الفلك لتشاركها فى مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الان كل جسم فرض من شانه ان يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم صحيح لامن الاحكام الكاذبة الوهمية ولاخفاء فى ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون له جزآن فى نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسميته امكن ان يكون له جزآن فى نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجى وامكان الانفصال الخارجى يستدعى المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام لانسلم ان الاجسام متساوية

الانقسامات الغير المتناهية كما مر فلابد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل انتهى اقول الاجزاء المتداخلة اجزاء بالفعل لانها متمايزة فى الوجود الا انه غير متمايزة فى الوضع فالاولى ان يقال انما دفع النظام فى القول بالاجزاء الغير المتناهية

فى الجسمية على ما مر ولئن سلمناه فغاية ما فى الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الآخر فى الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التى كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلتا زالت الجسميتان وحدثت جسمية اخرى فقد صح الاتصال على نصفى الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على نصفى الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا والجواب ظاهر والنظر فى القسمة ان الماهية لا يتناول الجزئى الحقيقى اذ الماهية مشتقة عن ماهى وهى التى يقال فى جواب ماهو والمقول فى جواب ماهو لا يكون الا كليا نعم لو عنى بالماهية الامر او الشئ كان القسمة صحيحة الا انه خلاف المتبادر والتلخيل والتكاثف يطلقان فى المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفى الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شئ فيه ويصغر من غير نقص شئ منه فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك انه ثبت ان للجسم هيولى والهيولى لا مقدار لها فى نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فجاز ان يكون الهيولى فى وقت متقدرة بمقدار اصغر وفى آخر بمقدار اكبر اولا يرى انه اذا مص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذى بقى فيها وزاد فى مقداره لامتناع الخلاء **قوله** (هذه مسئلة تناهى الابعاد وهى احدى المقاصد) ههنا مباحث خمسة الاول ان تناهى الابعاد من مقاصد العلم الطبيعى وذلك لما بين من ان العلم الطبيعى باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعى من جهة المادة ونهاية الابعاد عارضة تعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنها من علم الطبيعى والثانى ان اثبات محدد الجهات موقوف على تناهى الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعى وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها متحدد وتحديد الجهات

لضرورة القول لقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية الى اجزاء متمايزة فى الوضع والاشارة والاجزاء المتداخلة ليست كذلك يمكن توجيه كلامه بالعناية بان يقال اراد بالاجزاء بالفعل لا اجزاء المقدارية المتناهية بالوضع والاشارة

قال الشارح فحينئذ ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافية قال بعض المحققين فى عدم صدق الكثرة الاضافية على الاثنين تأمل فانه كثير بالنسبة الى الواحد كيف والواحد نصف كثير الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف بالنسبة الى نصفه نعم لا يكون اكثر من الواحد اذ الواحد ليس كثيرا واقول الكثرة والقلة الاضافية قد صرحوا بانهما من خواص الكم المنفصل فلم يتحقق فى الواحد وما استدل به بان الواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعفه والضعف كثير بالنسبة الى نصفه فدلالته على ما هو مطلوبه من اثبات الكثرة الاضافية فى الاثنين غير مسلم اذ لا يلزم من كل ما نصف شئ ان يكون قليلا اضافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا فتأمل (قال المحاكمات واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهى مستدركة فى الاستدلال) اقول يمكن ان يقال هذه المقدمة لدفع توهم ان الكثرة المتناهية لا يوجد فيها الواحد

والمتناهى او خص بالكثرة الغير المتناهية وايضا فائدته اثبات الجسم المتناهى الاجزاء فى ضمن الجسم الغير المتناهى الاجزاء وبالاستقلال ايضا لو سلم ان الاجزاء الغير المتناهية يوجد بالاستقلال ولا يتوقف المطلوب على وجود هذا الجسم فى ضمن الغير المتناهى الاجزاء على ان اشتمال متناهى الاجزاء على الواحد مما لا بد من ملاحظته عند قوله

ليس له جم ازيد من جم الواحد اذ معلوم ان المراد من الواحد هو الواحد الذى يشتمل عليه المتناهى فتأمل قال بعض المحققين ذكر المتناهى لبيان كلية الكبرى كانه قال الكثرة من حيث انها كثرة يقتضى اشتمالها على الواحد والمتناهى ولا مدخل فى ذلك لكون الكثرة متناهية اوغير متناهية اشارة الى دفع ﴿ ٥٦ ﴾ وهم ربما يعرض لبعض

الاذهان من ان الكثرة الغير المتناهية لايجب اشتمالها على الواحد اقول لوخص الكثرة بالغير المتناهى بقيت الكبرى على كليتها وغرض المعترض ليس الا ان لاحاجة الى هذا التعميم بل يكفى التخصيص بغير المتناهى واما ماذكره من انه اشارة الى دفع توهم التخصيص بغير المتناهى فبعيد عن الصواب اومقصود المعترض انه لم يخص الحكم بغير المتناهى لانه لم يخص بالمتناهى وحين تخصيص الحكم بغير المتناهى لامجال لذلك الوهم وهو ظاهر والظاهر ان لفظ الغير فى غير المتناهى زيادة وقعت من الناسخ فيرجع الى ماذكرنا (قال المحاكمات وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولهم) اما اقول تقرير الكلام ان تلك الكثرة الغير المتناهية التى يتألف منها الجسم اما ان يشتمل على كثرة متناهية كان جمعها ازيد من جم الواحد اولا يشتمل على كثرة كذلك اصلا والثانى يستلزم ان لايكون التأليف مفيدا لازدياد الجم اصلا والاول يوجب المطلوب على ماسيقرره وايضا نقول النظام اختار كون الجسم مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بناء على اعترافه بان الجسم يقبل انقسامات غير متناهية فظهر ان هذا القسمة قسمة الاجزاء المقدارية متباينة فى الوضع فلابد له

من القول بوجود اجزاء غير متناهية غير متداخلة وعند هذا ظهر ان برهان التطبيق يجرى ﴿ اراد ﴾ فى نفيه اذ يلزم زيادة غير المتناهى المتسق النظام على الاخرى واثبات كون المقدار الحاصل من الاجزاء الغير المتناهية غير متناه بحسب المقدار مبنى على هذا فتأمل واما الجواب الذى ذكره فمنظور فيه اذ الدليل الاول الذى ذكر الشيخ

وتحددها لايتصور ان الا فى الجسم وفى المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبنى على هذه المسئلة وعن قريب مايتبين مما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من علم مابعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لامن خواص الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم فى اثبات الهيولى وسيتكلم بعد فى احكام الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة فى البين وهى غريبة عن احكام الهيولى واجاب بانه لما بين تركب الجسم من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين ان الصورة لاينفك عن المادة ثم ان المادة لاتنفك عن الصورة وكان البرهان الذى يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن الجسمية لاتنفك عن الشكل والشكل لايحصل الامع المادة فالجسم لاينفك عن المادة فلاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية لاينفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ فى الشفاء فى خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هى صورة جسمية محتاجة الى المادة وفى هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهى محتاجة فى بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة فى جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال الثانى ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمى وكل قابل للانفصال الوهمى قابل للانفصال الانفكاكى فهو مشتمل على المادة فهذا كله صريح فى بيان ان الصورة لاتنفك عن الهيولى فكيف اراد ان يبين بعد ذلك وقل لى اذا كان المراد ذلك فاى حاجة الى بيان لزوم الشكل اولم يكف فى ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا فى حد معين وانحصاره فى حد معين لايكون الا لانقطاعه وانقطاعه والانقطاع انما يكون من قبل المادة والعجب العجيب ان المقدمات التى رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى فى بيان ان الجسمية لاينفك عن المادة فلاحاجة الى تلك المقدمات والابطل الكلام بالكلية والوجه المعتبر بمعيار النظر الصحيح ان يقول لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولاشك انها مشتركة فى عوارض

لابطال التداخل انما يدل على بطلان التداخل الحادث بعد الملاقاة على ماذكره المحقق الشريف قدس سره واشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال اوجواب سؤال مقدر عسى ان يورد و يقال لانسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان اواحوال واما يكون كذلك اولم يكون الاجزاء مخلوقة على التداخلة انتهى وعلم منه ان الدليل المذكور لايدل الاعلى امتناع التداخل الحادث واما الدليل الثاني فانما يدل على بطلان التداخل فيما يتحقق فيه الوسط والطرف وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء ثلثة متداخلة بحيث لم يكن من اجزاء الجسم اولم يكن من اجزائه المقدارية فعدم تحقق الوسط والطرف حينئذ وعدم ازدياد الحجم ليس بمحذور افتأمل ويمكن توجيه كلامه بما حققناه فيرجع الى ماذكرناه فتدبر قال الشارح وفي التحقيق لايفيدها ايضا اقول يمكن ان يعارض و يقال الاجزاء المتألفة حين التداخل لايخلو اما ان ينعدم و يحدث جزء واحد فيلزم عدم تحقق التأليف والتداخل لان التأليف فرع وجود المتألف منه والتداخل فرع وجود المتداخلين اولاينعدم فان اتحد الجزءان حقيقة بان يكون هناك جزء واحد كان هذا وذاك لزم اتحاد الاثنين المستحيل على ما سيجئ وهل هذا الا مثل ان يكون هناك شخص واحد كان زيدا وعمرا معا وان كان الجزءان موجودين ولم يتحدا كانا اثنين (قال المحاكمات ان قطرا من الدائرة اذا قاطع قطرا آخر يحدث نقطة التقاطع يشعر بانه حين تقاطع القطرين يتحقق نقطة واحدة وحين تقاطع القطر الاخر بهما حدثت نقطتان اخريان وليس بشئ اذ حين تقاطع القطرين حدث اربع نقط لانقسام كل من الخطين بقسمين حينئذ ويدل عليه كلام الشارح حيث قال النقطة التي اطراف انصاف الدوائر يجتمع منه المركز قال الشارح فاذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز هذا التجويز بالنظر الى جهة ارتفاع التعدد لانه

اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها بمشاركة من المادة كالتناهي والتشكل والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع والتحيز ولكن مالم يتضح ان التناهي والتشكل والمقدار تعرض الاجسام لم يتبين ان عروضه للمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اراد فيه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تال لتلك الفصول ثم فرع امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا

قوله (وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية) على اربع مقدمات الاول الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان بان قال قوم ان امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليه اغير متناهيين لكنهما كلما امتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض الشيخ عليه في الشفاء بالانسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه فغاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لايزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر متناه لابد ان يكون متناهيا وهذا كما بعد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه ولايزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهى احد بيان ان لابد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين وليصل بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية وليفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية بافعل متساوية فيكون ذلك البعد زايدا على البعد الاول بما لانهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لاوجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو

يرتفع التعدد بحسب الوضع ولا يرتفع التعدد بحسب القول وفي نفس الامر وكون رفع التعدد بحسب الوضع محذورا على مايستفاد من عبارة الشيخ بناء على ان تركب الجسم انما هو من الاجزاء المتعددة بحسب الوضع اقول لايخفى انه لو حمل كلام الامام على انه اراد بالتمايز العددي الذي نفاه التمايز العددي بحسب

الوضع بان يكون تلك الاعداد متمايزة وضعا لتم كلامه ولم يرد عليه شئ لاما اوردنا ولا ما اورده الشارح من المنع فتأمل قال الشارح الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها اقول لايخفى على الناظر ان ضمير فيها في قوله وان كان لكثرة متناهية منها يعود الى مايعود ضمير منها في قوله فاذا كان كل متناه يؤخذ منها وذلك الضمير يعود الى الكثرة الا ان يقال ضمير على ماصرح به حيث قال تقريره كل عدد متناه يؤخذ منها وذلك الضمير يعود الى الكثرة من الكثرة الا ان يقال ضمير منها في الاول عايد الى الاحاد المداول عليها بقوله فان الواحد والمتناهي موجودان فيها ويحمل قول الشارح تقريره كل عدد متناه من الكثرة على انه بيان لحاصل المعنى (قال المحاكمات او حصول الامتدادات الثلث لايتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اشياء) اقول هذا انما هو قول جمهور المتكلمين واما النظام القائل بان كل جسم لابد ان يكون اجزائه غير متناهية فكيف يقول بهذا التحقيق وان اريد انه يلزم عليه ان ذلك المؤلف جسم فقد التزم عليه ذلك لو اكتفى في تحقق الجسم تحقق الامتدادات الثلث مطلقا سواء كانت متقاطعة على زوايا قوايم ام لا كما ذهب بعض المتكلمين واما لو اشترط كون تلك الابعاد ولابد ان يكون متقاطعة على زوايا قوايم فلا نسلم على هذا المذهب وهو الاكتفاء بتحقق الابعاد في الجملة يكفي في تحقق الجسم اجزاء كثيرة ولا يحتاج الى اربعة على ماصرح به ففيما ذكره ارتكاب استدراك ايضا هذا واقول الحق ان يحمل كلام الشارح على انه لايحتاج في تحصل الجسم الى تحصل الكثرات الثلثة

لايزيد على بعد اخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما زاد يزيد المقدار فاذا زادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يثبت الخلف سواء تساوت الزيادات او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقصين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا اخر مزايدة بذلك القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد من حيث هو الى زيادة البعد على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلابد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد من حيث هو بعد ولما كان تزايد عدد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد نسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية تزيد الانفراج الى غير نهاية فقد انحصر غير المتناهي بين حاصرين انحصارا ظاهرا ثم سأل نفسه ان المحال انما يلزم من فرض اللاتناهي الابعاد مع فرض الساقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي فلم لا يجاز استحالة الساقين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين ظاهر قانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالكرة بستة اقسام متساوية ويخرج الخطوط الى غير النهاية فينقسم سطحه ايضا بستة اقسام فكل خطين منها

اولا باعتبار التأليف من اجزاء ثلثة ثم اعتبار التأليف من تلك الكثرات بل يكفى تأليف واحد بين تلك الاجزاء
فى الجهات الثلث والحاصل ان فيما ذكره الامام من التوجيه يلزم زيادة اعتبار لتحصل الجسم لاحاجة اليها قال
الشارح وكان الشارح الفاضل الاولى تقديم هذا التوجيه وبيان فساده ثم الاضراب عنه الى

هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيهما ثلثا قائمة واذا فرضنا بعدا بينهما
فى اى موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوى الساقين
فيكون كل من الزاويتين ثلثى قائمة فيكون مثلثا (الحاصل) متساوى الاضلاع فقد
ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتداد احدهما فاما ان يكون
متناهيا فمجموع الستة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين واقول لا حاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة
تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية
فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم
سمت العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التى سلكها الشيخ
ادق واشمل لانه يكفى فيها ان تزايدا لابعاد على نسبة زيادة الامتداد
ولا يحتاج الى انها تتزايد مثل زيادة الامتداد اذا عرفت هذا فلنرجع الى
شرح الشرح اما **قوله** (والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة
بقدر واحد) فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوى او على سبيل التناقص
او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لا يفيده لانا نريد ان نقول
الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية
فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهى موجودة فى بعد واحد
وذلك البعد الذى يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد
الغير المتناهى محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية
متناقصة لم يجب ان يكون البعد مشتملا عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا
بقدر شبر وجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف الباقى ونزيد
على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف ونزيد
على البعد الثانى فيكون بعدا ثالثا وهكذا يمكن التنصيف الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى غير النهاية ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان
التزايد على سبيل التساوى فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان
المثل موجود فى التزايد فاذا علم ان المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان
حصوله من الزايد بطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوما من المثل
بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة الى غير
النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج

ماذكره اولا لتوجيه كلامه لان الثانى
اكثر فسادا واعلى ما يشعر به كلام
المحاكمات قال الشارح بل قصد
بيان ان شيئا من الاجسام المتناهية
المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا
اقول فى هذا القصد فوايد اولها
ان السلب الكلى اشد عنادا للايجاب
الكلى الذى هو دعوى الخصم
وثانيها انه يلزم منه ما هو مذهب
الحكماء من ان كل جسم مفرد متصل
واحد قابل للقسمة الى غير النهاية
مع دليل نفى التركيب من الاجزاء
المتناهية كما هو مذهب الجمهور وفيه
تأمل اذ بهذا الدليل وحده يمكن
اثبات ما هو مذهب الحكيم بلا احتياج
الى ما استدل به على النظام لا يقال
انه وان كان جاريا فى نفى التركيب
من الاجزاء الغير المتناهية لكن الشيخ
لم يجزه فيه لانا نقول هذا الدليل
على ما سيذكره الشارح انما اقام
الشيخ على نفى دعوى الجمهور وهو
كون كل جسم مركبا من اجزاء
لا تتجزى متناهية فهو انما اجراه
فى رفع الايجاب الكلى فبالنظر الى
الاجزاء لا يثبت ما هو مذهب الحكماء
مع الضميمة ايضا نعم يمكن اجراؤه
فى السلب الكلى وثالثها ما سيظهر
عند ترتيب المقدمات وتحصيل الجسم
المتصل قال الشارح لكنها كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه

اقول فى تقريره ايضا ان قول الشيخ فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه غير مناسب
لسوق الكلام لانه لما ذكر انه يلزم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة المتناهى الى المتناهى فاذا استثنى نقيض التالى ينبغى
ان يقال لكن ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم فنسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانها

كنسبة الاجزاء بناء على ان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف لان نسبة الاحاد الى الاحاد نسبة متناه الى غير متناه وتوجيه كلام الشيخ يحتاج الى عناية يظهر بالتأمل فتأمل (قال المحاكمات بوجهين احدهما ان كان فى قوله كان جسم) آه اقول الاظهر ان يقال مقصوده ان يحصل جسم ينبغى ان يجعل مقدما على اعتبار النسبة وفى توجيه الشارح يصير الكلام هكذا دون توجيه الامام (قال المحاكمات فلا احتياج الى ما تحصل الجسم ولا الى ما يتوقف عليه تحصل الجسم) من كون جسم الاثنين ازيد من جسم الواحد اذ لكل واحد جسم غير منقسم كما هو مذهبهم وما ذكره من الاتحاد بالنوع لصحة النسبة منقوض بالنسبة بين الاعداد الان يختص بالنسبة بين المقادير وحينئذ يتوجه حديث الاعداد سند المقصود واما ان المنسوب لابد ان يكون بحيث اذا ضم اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالمراد الانضمام اليه بنفسه او الى الاخر المادية حتى يصح النسب بين الاعداد على تقدير اشتمالها على الجزء الصورى وحينئذ لا يكون مركبة من اعداد دونها وعلى تقدير عدم اشتمالها عليه وحينئذ لا فرق بين تقومها باعداد دونها وبين تقومها بنفس الواحدات تلك العدة هذا واما قوله فلعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكر ظاهره اشارة الى ما قرره فى توجيه كلام الشيخ فان المتصلة انما تصير لزومية اذا جعل التالى تحقق الجسم لا كونه تناهى العدد وفيه انه لو حذف الجسم والتفى بالحجم وجعل الثانى تحققه يحصل المقصود والاظهر ان يقال على مذهب المتكلمين وان صح نسبة الخط الى السطح والسطح الى الجسم لكن على مذهب الحكماء المحققين لا يصح فالشيخ حصل الجسم اولا حتى يمكن له بيان ﴿ وحاصل ﴾ النسبة فى الواقع بحيث لا يتوجه المناقشة عليه اصلا ثم اقول يمكن ان يقال ايضا فائدته الايماء الى الطريق الاخر للمناقضة على ما ذكره الشارح حيث قال واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى المناقضة قال الشارح انه لم يقل

جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه فى الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من ان وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة فى تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعلم النسبة وان افاد المطلوب ايضا الا انه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهرا لم يحتج الى فرض ذلك التزايد واما قوله واية زيادات امكنت فالامام زعم انها قضية موضوعها ايه زيادات امكنت ومحمولها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابد ان يكون هناك بعد يشتمل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها ان كل واحدة من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هى القضية التى دل عليها قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا لها نعم لا يبعد ان يقال قوله واية معنى على ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب اية زيادات فيكون عطفا على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى ان كل زيادة تفرض وكل مجموع زيادات اى مجموع كان فى بعد واحد اما ان كل زيادة تفرض فهى مع المزيد عليه فى بعد فظاهر واما ان كل مجموع زيادات فهو فى بعد فلانا اذا فرضنا عشرة زيادات فى عشرة ابعاد فلابد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشرة فى بعد فوقها وهو البعد الحادى عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع فى بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير المتناهية فهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشوا زائدا لا معلل للام ولا لان فائدة ويمكن ان يقال الواو فى واية زيادات تصحيف والاصل كان فاية فهو معلل لان

في الثانية لايجب تركب الجسم آه اقول هذا انما يتوجه لو حمل قول الشيخ الى مالاينفصل على معنى مالاينقسم بوجه اى لايقبل الانقسام اصلا لاقطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ماهو شان الجزء الذى لايتجزى اما لو حمل على معنى مالاينفصل بالفعل الى الاجزاء اى ليس له اجزاء بالفعل على ماهو الظاهر المتبادر من لفظ لاينفصل اذ الظاهر منه سلب فعلية الانفصال لاسلب امكانه وقابليته ويدل عليه قول الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اذ من الظاهر ان المراد سلب المفصلية بالفعل عن الجسم المفروض لاسلب قابليتها فلا يتوجه وصار حاصل كلام الشيخ حينئذ ان الجسم لايجوز ان يكون له مفاصل غير متناهية واما اشتماله على مفاصل متناهية فليس بواجب اما اذا كان تلك المفاصل غير قابلة للانقسام اصلا فلما مر من ابطال مذهب جمهور المتكلمين من انه ممتنع واما اذا كانت قابلة للانقسام فلانه وان كان جائزا لكنه غير واجب اذ لابد من الانتهاء الى جسم ليس منفصلا بالفعل والا لزم التسلسل ويلزم كون البعد المشتمل على الجميع غير متناهى القدر والامر الدائر بين الممتنع والممكن كان جائزا لا واجبا ولا ممتنعا وهذا بناء على ان الشيخ لم يخص الكلام بالجسم المفرد وعلى ماوجهنا لم يتوجه السؤال الذى ذكره المحاكمات بقوله فان قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل بالفعل الى مالاينفصل آه

(قال المحاكمات فاوجه العدول الى نفى الكل عن نفى كل (آه قال المحقق الشريف قدس سره

وحاصل كلامه انه لابد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد الا انه زاد تقسيمين الاول منهما مستدرك اذ يكفى ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لايوجد فوقه بعد آخر ولايوجد الى آخره وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام محال آخر وحينئذ لايتضح الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمطلوب ذلك ولو حاول ملاحظة ما فى الكتاب لقال اما ان لايكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فى بعد واذا لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد لم يكن بعض الزيادات فى بعد فيكون هناك بعد لايكون زيادته فى بعد اخر فهو آخر الابعاد وحينئذ ينقطع الامتداد ان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف واما الثانى فلانه يلزم ان يكون مالايتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله قبيل انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين وتحرير المنع ان يقال لانسلم انه اذا كان كل واحدة من الزيادات فى بعد يجب ان يكون جميع الزيادات فى بعد لجواز ان لايكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعى فان قلت لو لم يكن كل الزيادات فى بعد لايكون بعض الزيادات فى بعد فلا يكون كل زيادة فى بعد فنقول لانسلم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات فى بعد يلزم ان لايكون بعضها فى بعد بل اللازم ان المجموع ليس فى بعد وهى قضية مخصوصة لايستلزم السالبة الجزئية لايقال اذا لم يكن جميع الزيادات فى بعد فاما ان لايكون شئ منها فى بعد او يكون بعضها فى بعد بعضها لايكون وايا ما كان يصدق السالبة الجزئية لانا نقول لانسلم الحصر لجواز سلب الشئ عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف ويسعه هذا الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات فى بعد يكون كل واحد من الزيادات فى بعد حتى يرد المنع بل علله بكون كل واحد وكل مجموع فى بعد اذ لو وجد مجموع الزيادات الغير

منشاء هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح يثبت ان جميع تلك الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد سالبة جزئية وليس كذلك فانه سالبة كلية اذ قد صرحوا بان كل ليس سور للسالبة الكلية بخلاف ليس كل فمعنى الكلام يثبت ان لاشئ من الانقسامات بحاصل فى الجسم المفرد بل قد ثبت ان بعض اجسام مطلقا غير منقسم بالفعل

لان المفرد بعض منها وانما قال ذلك موافقة لكلام الشيخ لانه اراد بعض الاجسام المفردة كما توهم المعترض وما ذكرناه وان لم يكن متبادرا من العبارة فلا اقل من ان يكون احتمالا فليحمل عليه دفعا للاعتراض انتهى اقول يرجع كلام الشارح على ماذكره قدس سره من التوجيه الى ان لاشئ

من الانقسامات بحاصل

في الجسم المفرد فثبت ان كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل والجسم المفرد بعض من الجسم المطلق الذي جعله الشيخ عنوانا فلهذا قال الشيخ فقد ثبت وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهو في قوة الجزئية ولم يقل فقد ثبت ان جميع الاجسام كذلك فانه في قوة الكلية وهذا بعينه ماذكره صاحب المحاكمات في توجيه كلام الشيخ حيث قال ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا تصال الاجسام المفردة هي بعض الاجسام ولكنه يوافق ذكره الشارح لتوجيه قول الشيخ ليس يجب ان يكون حيث جعل قول الشيخ في الفصل الاول له ومذهب الجمهور رفعا للايجابي الكلي الذي في قوة السلب الجزئي ولهذا قال والثانية جزئية اذ الجسم الذي ظن الجمهور انه ذو مفاصل هو الجسم المفرد لان الاحتمالات الاربعة المذكورة على ماصرح به الشارح انما اوردت في الجسم المفرد وهو المتنازع فيه بينهم انه ذو مفاصل متناهية اوغير متناهية اولا وذكر الشارح هناك ورابعها كون الجسم المفرد غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ماذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى وقال هناك ايضا عند قول الشيخ وهم واشارة لما اراد في هذا الفصل ابطال الراي

الاول من الاربعة المذكورة والمذكور هو كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء غير منقسمة صلا فالازم بعد الابطال ليس الا ان بعض الاجسام المفردة غير منقسم الى مفاصل متناهية لان كل جسم مفرد كذلك نعم ماذكره الشيخ يمكن اجرائه

المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فسلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لايلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا اوغير متناه فلانسلم ان كل مجموع في بعد والفرض لايقتضيه وكيف يسلم الكلية مع منع الشخصية واوثبت هذه المقدمة كفت في اثبات المطلوب فلم يكن الى قوله كل زيادة في بعد ولا الى قوله والافيكون امكان وقوع الابعاد ومابعده من المقدمات حاجة اصلا ولست ادري كيف بين تلك اللازمة اي بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد فان بينهما بما نقل عن الامام وهو انه لولم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لايكون فوقه بعد آخر اذ لايكون زيادة في بعد آخر والالكان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالمنع وارد وكذلك ماذكرناه من انه لولم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لايكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد ولايكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لايدل على اللازمة فذكره الشارح لاانطباق له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لولم يكن الابعاد متناهية جاز ان يكون يوجد امتداد ان غير متناهين خارجان من نقطة واحدة لايزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان كل زيادة في بعد فلابد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لولم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لايمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادات الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير النهاية فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناه بالضرورة وينعكس بعكس

في كل جسم مفروض حتى يثبت السلب الكلي لكنه انما اقام الدليل صريحا على رفع الايجاب الكلي واللازم منه ضروريا ليس الا الجزئية لا الكلية فلهذا ذكر الشارح الجزئية على وفق كلام الشيخ فيندفع اعتراض صاحب المحاكمات بلا ارتكاب ما يخالف التوجيه الذي ذكر في قول الشيخ ليس يجب ان يكون وظهر ايضا ان مراد الشيخ من الجسم هو الجسم المفرد لان الكلام انما هو فيه فلا يحسن قوله قدس سره بل يثبت ان بعض الاجسام مطلقا غير منقسم بالفعل لان المفرد بعض منها الى آخره لانه يبتني على ان يكون مراد الشيخ من الجسم الجسم المطلق وقد عرفت انه ليس كذلك وكذا يظهر فساد ماذكره صاحب المحاكمات لتوجيه جزئية النتيجة على ما نقلناه ايضا لانه مبني ايضا على الزعم المذكور وقال الشارح لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار قال بعض المحققين فيه نظر لان دلائل نفي الجزء الذي لا يتجزى ينفي تركب الجسم مطلقا منها فان المحالات المذكورة في الفصل الاول لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء ايضا سواء كان الجسم متناهيا او غير متناه نعم المحالات المخصوصة بهذا المذهب انما يلزم في الاجسام المتناهية الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت الكلية فان ما علم ثبوته في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل الثاني لانه قد فرع عليه في الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم فيه اولى ما علم فيه ولا اقل من ان يكون مساويا له بل نقول تركب الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم تركب الجسم المتناهي منها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم

النقيض الى انه لو لم يكن في زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وحينئذ ينقطع الامتداد ان والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات واخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده من المقدمات فنقول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثانيا وانما الزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما بدون العكس فان قلت المحال لازم من المجموع ومن الجائز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال ما نشأ الا من فرض عدم تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال والملزوم مثله وقد تبين مما قررناه ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتداد ان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت تفرع من ابتداء شروعه في الحجة وان قوله ولان كل زيادة كاف في تعليل توجد الى آخره وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوله فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود اي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لازما وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها تتوقف على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبني

ويمكن الاعتذار عن هذا بان هذا النظر الى ما هو خارج عن المذكور في هذا الموضع انتهى اقول الشيخ قد اورد القضية الاولى مهملة والشارح في صدد النكتة في ذلك مع ان الظاهر هو ايرادها كلية لانها اللايق بالمقامات البرهانية وما يدل على المهملة يدل على الكلية ولا يكفي لذلك ان المقصود لابطال تركب الجسم من الاجزاء

الغير المتناهية لا يدل على بطلان تركب الجسم الغير المتناهي منها وكون ماذكر في الفصل الاول الذي عقد لابطال مذهب آخر يجري فيه لايقدح في صحة النكتة المذكورة واما قوله بل نقول تركب الجسم الغير المتناهي آه فنقول ان اثبت الملازمة بان نصف الجسم الغير المتناهي الاجزاء غير متناهي الاجزاء والا فلا يحصل الاجزاء الغير المتناهي من امرين متساويين متناهيين مع ان نصف الجسم الغير المتناهي القدر اذا كان متناهيا من جانب كان متناهيا بالضرورة فنقول الجسم الغير المتناهي لا يقبل التنصيف وليس له نصف اذا كان متناهيا من جانب وان اثبت بان العلة مشتركة وهي عدم انتهاء القسمة الى حد فعلى تقدير التسليم كانت اتفاقية لا لزومية لان التالي لا يلزم من المقدم بل من الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية على ان لزومه منه ايضا محل نظر وتامل (قال المحاكمات واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح) قال بعض المحققين اقول ظاهر الشرح انه لما لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التي لا يتجزى الغير المتناهية بل انما يثبت ان الجسم المتناهي كذلك فلم يثبت الا اتصال الا في بعض الاجسام اذ الجسم الغير المتناهي على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية فلا يكون متصلا والنظر الذي اورده غير وارد لما سيجيء ولانه اذا ثبت ان الاجسام غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لان كل جسم متناه اخذنا بان لا يكون له اجزاء اصلا او اجزاء هي اجسام ولا تسلسل بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء اصلا اقول هذا القائل ذهل عن ان الشارح جعل القضية الثانية جزئية لانها لو كانت جزئية لكان لها ﴿ نقول ﴾ مدخل في جزئية النتيجة ولم يكن اهمال القضية الاولى مستقلا في جزئيتها على ما زعم هذا القائل المحقق ولم يكن ماذكره في جواب النظر صحيحا اذ لا يصح حينئذ قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهية الاقدار غير مشتمل على

على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون وايا ما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات عليه غير مشتمل عليه لان السلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجودة في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويفرجان متزايدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الاخرين اما برهان المسامتة فانا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه موازيا لخط غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة تكون المسامتة معها بزاوية حادثة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية فهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المسامتة مع اي نقطة تفرض يكون لحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فنفرض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هذا خلف ونحن

الاجزاء التى لايتجزى الغير المتناهية وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد لانه لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزية اللامتناهية هذا ان اخذت القضية موجبة كلية كما هو الظاهر ﴿ ٦٥ ﴾ وان اخذت رفعا للايجاب الكلى لم يثبت عليه قوله لان كل جسم

نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مساميا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب ان يكون فى الخط الغير المتناهية نقطة هى آخر نقطة المسامتة وهو باطل بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت فلابد ان يكون له نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض فى الخط الغير المتناهى انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة التى فوقها بعد المسامة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامتة وكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة للقطر قطعا فالمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها فافرضناه آخر نقطة المسامتة لايكون آخر نقطة المسامتة وهو محال واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا البرهان برهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ماذكرتم فى بيان بطلان الثانى دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية وحركة منقسمين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن اولا ولا آخرا الثانى ان هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهى الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة تحدث فى المركز زاوية وليفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها فلابد ان تكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لانسلم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدايرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها وبنصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال

متناه آه على انه فى لم يثبت ان بعض الاجسام متصل اصلا لان القضية الثانية لما كانت جزئية فيجوز ان يكون صدقها بان الجسم الغير المتناهى غير متألف من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية والاجسام المتناهية باسرها متألفة من الاجزاء الغير المتجزية المتناهية اللهم الا ان يخص الجسم فى المقدمة الثانية بالمتناهية ايضا وكذا قوله لان كل جسم اخذ فاما ان لايكون له جزء اصلا او اجزاء هى اجسام او على تقدير ان يكون القضية الثانية جزئية على ما صرح به الشارح يجوز ان يكون بعض الاجسام المتناهية متألفا من اجزاء لايتجزى متناهية على ما فصلناه واقول فى جواب النظر القضية الاولى وان كانت جزئية نظرا الى جعل العنوان جسما مطلقا لكنها بعد التخصيص بالمتناهى صارت كلية وقد صرح به الشارح فيما مر حيث قال لكنه لم يقنع بهذا القدر بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لايتألف مما لايتناهى اصلا والقضية الثانية لما كانت حاصلة من رفع الايجاب الكلى كان صريحا السلب الجزئى فبالنظر الى اقامة الحجة واجراء الدليل كانت الاولى كلية بعد التخصيص والثانية جزئية واعتبر فى الثانية ايضا التخصيص بالمتناهى على ما عرفت وان كان الدليل

الذى ذكره الشيخ لابطال هذا ﴿ ٩ ﴾ المذهب يمكن اجراؤه واقامته فى السلب الكلى وحينئذ نقول النتيجة نتيجة الكلية والجزئية وتكون جزئية فان قلت كون النتيجة جزئية ليس لكونها احدى المقدمتين جزئية بل ذلك لكون الاستدلال باشكال الثالث حتى لو كانت المقدمتان معا كلية كانت النتيجة ايضا جزئية لايقال يمكن الاستدلال

بالشكل الاول وحينئذ لايكون جزئية النتيجة بخصوصية الشكل لجزئية المقدمة لانانقول ارتداده الى الشكل الاول لايكون بعكس الكلية والاكان الاستدلال بالجزئيين بل بعكس الجزئية وجعلها صغرى والكلية كبرى وحينئذ نقول لامدخل لجزئيتها في جزئية النتيجة لانها لوكانت كلية ايضا لكان

عكسها جزئية قلت لاشك ان جزئية المقدمات صالحة سببا لجزئية النتيجة كما ان يكون الشكل ثالثا ايضا سببا لها فاذا احتمل الامران الاستناد الى الاضمار بدون ذلك كما استند صاحب المحاكمات جزئية النتيجة الى كون الاستدلال بالشكل الثالث ومن الظاهر ان بيان المذكور جار فيه بان يقال كون الاستدلال بالشكل الثالث ليس سببا لجزئية النتيجة بل جزئية النتيجة لجزئية المقدمة اذلو فرض ان الاستدلال بالمقدمة الجزئية بالاشكال الاخر كانت النتيجة جزئية على انا نقول كلام الشارح لايدل على ان جزئية المقدمة سبب لجزئية بل ادعى الاستلزام الاولى للثانية وذلك مما لايمكن النزاع فيه (قال المحاكمات لانا نقول لانم انه لوكان كل جسم مشتملا على مفاصل) ذكر بعض المحققين انه اذا اخذ الثاني حملية شبيهة بالمنفصلة فلا انجاه ايضا لهذا والمعنى حينئذ انه لوكان كل جسم مشتملا على مفاصل لكان كل جسم اما مشتملا على مفاصل غير متناهية او مشتملا على مفاصل متناهية والملازمة سنية وكذا البطلان التالي اقول على تقدير كون القضية الاولى مهملة وكانت في قوة الجزئية والثانية جزئية لايكون بطلان التالي بينا (قال المحاكمات لايقال النتيجة انما هي قولنا بعض الاجسام لايشتمل على اجزاء لايتجزى) قال بعض المحققين في كون النتيجة ذلك مناقشة فان القياس المذكور هو ان كل جسم لايشتمل على اجزاء لايتجزى غير متناهية وكل جسم لايشتمل على اجزاء

لاتتجزى متناهية فالنتيجة بعض ما لايشتمل على اجزاء لاتتجزى غير متناهية لايشتمل على اجزاء لايتجزى متناهية وهي اعم مما جعله نتيجة اذ ما لايشتمل على اجزاء لاتتجزى غير متناهية صادق على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شانه الاشتمال المذكور

فالجواب من الاول ان لزوم نقيض التالي لايبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لوكانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المساماة فاما ان يوجد اول نقطة المساماة في الحد الغير المتناهي اولا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا يبطل الاعتراض بالكلية وعن الاخيرين بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمساماة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لايتعين نقطة في الخط الغير المتناهي الاولية بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ويفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما زايد على الاخر بزراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالزراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص اولا فان وجدت في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة والزايد لايزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه محال فان فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من احد الطرفين ويساق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان غير متناه من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما على الآخر بما بين النقطتين وبتبين تناهيهما بالتطبيق **قوله** (اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني) تقريره على محذوات الشرح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحدا وحدود واما ما احاط به حد واحد فكالدائرة فانها لايحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به ضلاعه الثلثة وفي هذا التعريف ابهام لان مفهوم لفظة ما لم يتعين فجنسه غير متعين وتحقيق الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل

على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شانه الجسم ذلك الاشتمال فيخرج الجسم بهذا القيد وان ضم اليه ان الجسم منصف بسبب الاشتمال على الاجزاء الغير المتجزية المتناهية وغير المتناهية بحكم المقدمتين كان اللازم كلية لا جزئية اذ الحكم في المقدمتين

وايضا ما احاط به حد واحد او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة ويكون مفهومه هيئة شئ يحيط به حد واحد او حدود وتعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة الاجسام فانها هيئة لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها له لا من تلك الجهة بل من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون متشكلا وفي قوله (فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي) اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود تأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما بيان الثاني فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للمحامل ومايكتنفه مدخل فيه اولا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولواحقها لكان الشكل لازما له وحينئذ يكون لزوم الشكل اما نفس الامتداد او غيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليها وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية لزم تساوي الاجسام بأسرها في الشكل والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال الذي يقتضيه نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ماذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها اولا والكل باطل ثم ان المحال الذي تقتضيه نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة نوعية وان كان لازما فلئن قلت اذا كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتض للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحال فنقول المحال انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها واما اذا

في الاوسط الذي هو موضوع لهما فاللازم من المقدمتين ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى غير متناهية من الجسم لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى متناهية واما حمل الحكم في المقدمتين على جميع افراد الجسم مخالف لما صرح به الشارح (قال المحاكمات فان اخل في الوهم والفرض) قد اشار في شرح المقاصد الى الجواب عن هذا وقرره بعض المحققين حيث قال الشارح جعل الانفصال مقسم الوجوه الثلثة للقسمة التي احدها الافتراق وجعل ما باختلاف الفرضين انفصالا في الخارج لا افتراقا ولعله اراد بالانفصال في الخارج الامتياز بوصف خارجي لا حدوث قسمين في الخارج فصار حاصل كلام الشارح الانفصال اما بالفك والقطع اولا والثاني اما بسبب الاوصاف الخارجية او بمحض الوهم والفرض وحينئذ يؤل الى التقسيم الذي صوبه صاحب المحاكمات يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا انما يلزم لو لم يقيد اختلاف العرضين باختلاف العرضين القارين اما اذا قيد به كما في اكثر نسخ المتن والشرح فلا يلزم ولعل هذا منه مبني على ما سيقرره من ان الفرق بين الاعراض القارة وغير القارة ضعيف بحكم العقل بفساده وانت خبير بان دعوى به عدم الفرق اولى بان يحكم عليه بالضعف واما ثانيا فلان هذا البيان الذي ذكره في الملاقات

للشكل

لا يتم اجرائه في الموازات والمحاذات لان اجرائه انما يتم بان يكون هناك اجسام غير متناهية يكون موازية ومحاذية للاجزاء المفروضة في الجسم المعين المفروض اذ لعل هذا القائل لم يقل ان اختلاف المحاذات بالنسبة الى اجزاء فرضية بجسم آخر يوجب القسمة في الخارج والفرق بين المحاذات بالقياس الى الامور الموجودة المتمايزة وبين ما هو بالقياس

الى الاجزاء الفرضية للجسم المتصل ليس ضعيفا (قال المحاكمات لانا نقول المغايرة انما هي باختلاف العرضين) اقول انت خبير بان اختلاف الحيثيه التعليلية لايفيد فى جواز اجتماع المتقابلين بل لابد من اختلاف الحيثية التقييدية حتى تغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث هو يصلح للمحلية مقدم ﴿ ٦٨ ﴾ على عروض العرض

المحال فلو كان الحيثية التى بها يصلح المحل للمحلية هى قيام العرض لزم الدور فالصواب ان يقال كما اشار اليه بعض المحققين ان المحل الواحد المتصل من حيث انقسامه الى هذا النصف محل لاحدهما ومن حيث انقسامه الى النصف الآخر محل للاخر فان قلت امتياز محل السواد عن محل البياض ان كانت بحسب الخارج كان المحلان المتمايزين فى الخارج وهو يستلزم تعددهما فيلزم فى الخارج الانفصال الخارجى وان لم يكن بحسب الخارج كان المحل الغير المتميز فى الخارج موجبا لتميز العرض فى الخارج فيكون التميز العرض موجبا للتميز الخارجى قلت الامتياز مطلق من الصفات الذهنية التى يتصف بها الاشياء فى الذهن فان اردت بالامتياز فى الخارج اتصاف المحل به فى الخارج فنختار الشق الثانى ولايلزم المحذور لان امتياز العرض ليس فى الخارج ايضا وان اردت كون المتصف به موجودا فى الخارج فنختار الشق الاول ثم نرد فى قولك كان المحلان متمايزين فى الخارج فان اردت به انهما يكونان موجودين فى الخارج موجودين متمايزين لتمايز كل منهما عن الاخر بصفة الانفصال فلانسلم لزومه وان اردت به كونهما موجودين بوجود واحد اتصالى هو وجود الكل سلمناه لكن لايلزم تعددهما فى الخارج اقول ويؤيده ماقال بعضهم من ان ﴿ والاولى ﴾ الشخص من الاجزاء العقلية للشخص الموجود فى الخارج وليس موجودا فى الخارج مع انه يصير سببا لتميز الشخص الخارجى وتعينه ثم قال لايقال اذا وجد الجزء والكل فى الوجود كما قررتم فليكن حمل احدهما على الاخر بل حمل

اقتضته بواسطة شئ آخر فلا يلزم منه المحال ولئن سلمناه لكن الكلام فى الشكل المعين كما سيجئ وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ماذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلثة لان لزوم الشكل الجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة اولا بل من حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس الجسمية اولغيرها وفيه تساهل لان مالايكون من حيث الانفراد لايلزم ان يكون من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لاتنحصر فى الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ماقدمناه **قوله** (هذا اول الاقسام) قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس الجسمية اوللفاعل اوللقابل فنقول اقسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره الشارح اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهى منفردة عن المادة ومايكتنف بها من الفصل والوصل وسائر مايحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطراق والانحناء والتجعن وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيها على فساد ماتوهمه الامام من مقارنة الجسمية لعوارض المادة فالمعنى ان الجسمية لواقتضت الشكل بذاتها بحيث لايكون للمادة ولواحقها دخل فى ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام فى المقدار لان الاختلاف فى المقدار لايكون الابالوصل كما اذا جمع بين مائين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء اتى مائين فزال مقدارها الى مقدارين اوبالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا اوبالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقتضية لشئ من ذلك كالحرارة تقتضى التخلخل والبرودة يقتضى التكاثف وبالجملة الاختلاف فى المقادير ليس الابانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل فى ثبوت المقادير والمقدر خلافه لايقال المفروض ان ليس للمادة دخل فى ثبوت الشكل لافى ثبوت المقدار فلايلزم الخلف لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل فى ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لايكون لها دخل فى ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لاشك فى اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها فى تلك الامور بل فى انفعال المادة ممنوع لابد له من برهان

كل منهما على الكل صادقا اذ معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود كما تقرر لانا نقول معنى مطلق الحمل هو الاتحاد بوجه ما حتى اتحاد العارض بالمعروض واتحاد المعروض بالعارض واتحاد معروض عارض واحد وعكسه واتحاد افراد نوع واحد وجنس واحد الى غير ذلك من اقسام الاتحاد لكنه المتعارف خصه ببعض وجوده الاتحاد فليس مثل حمل زيد على عمرو والقطن على الثلج ونحوهما متعارفا بل المتعارف اعتبار الاتحاد فى الوجود لا مطلق بل مع عدم الامتياز فى الاشارة الحسية وذلك مفقود فى هذه الصور فلذلك لم يتعارف الحمل فيها اقول فيه بحث لان ما نقله السائل وتقرر فى المشهور فى تعريف الحمل وهو الاتحاد فى الوجود ولا يجوز ان يكون تعريفا لمطلق الحمل الشامل للمتعارف وغيره والا لم يكن جامعا وهو ظاهر فتعين ان يكون تعريفا للحمل المتعارف والسائل بين ايراده على هذا التعريف المشهور على ما قال اذ معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود كما تقرر فالجواب بان ما ذكر لا يكفى فى الحمل المتعارف بل لابد من امر آخر اعتراف بتسليم الايراد على ما هو المشهور المقرر واقول فى الجواب عنه ان الجزء الفرضى من المتصل الواحد اعتباران احدهما اعتبار كونه جزءا ممتازا عن الجزء الاخر وبهذا الاعتبار لا يكون موجودا فى الخارج وثانيهما اعتباره من حيث ماهية حقيقة ولا شك انه بهذا الاعتبار يكون محمولا على الكل ضرورة صحة حمل الماهية على فرده ثم اجاب عن السؤال الاول بان المحل من جملة ما يتوقف عليه تشخص الحال لا علة فاعلية لتشخصه فلو كان تميز المحل اضعف من تميز الحال لم يلزم منه محذور (قال المحاكمات واما الاعراض الغير السارية كالملاسة والمحاذات) اقول ان اراد بغير السارية فى الجسم فيرد عليه ان اللون ايضا كذلك لما صرحوا به من ان محله السطح وان اراد به غير السارية فى سطح الجسم ففيه ان الملاسة والمحاذات سارية فى السطح الذى وقع فيه التماس والمحاذات

والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الفصل والوصل فى نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به فى القسم الثانى وحينئذ يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون فى الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او فى الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما فى التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمعة فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفعال فان قلت تعدد الاجسام ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعى للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان تصل جسما واحدا كما فى العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم فى اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان فى الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا ففى الجسم امر ان يفعل باحدهما وينفعل بالاخر والاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبنى على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجايز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل فى السفليات وتنفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية اللازم الثانى تساوى الاجسام فما يتبع المقادير وهو هيئات التناهى والتشكلات لان التساوى فى المتبوع يوجب التساوى فى التابع فان الاشكال انما تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهى الاشكال وهيئات التناهى ايضا الاشكال فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل فى الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق

والاولى ان يحمل القارة على غير الاضافية على مايستفاد من كلام الشيخ بعد ذلك حيث قال اعلم ان القسمة الفرضية والوهمية اوالواقفة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض فى البلقة اومضافين كاختلاف المحاذتين اوموازتين اومماستين تحدث فى المقسوم اثنية قال الشارح وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور اول الثابت فيما سبق صريحا على مامر هو ان بعض الاجسام المتناهى المقدار ليس مؤلفا من اجزاء لاتتجزى ولم يلزم ان لاشئ من الاجسام كذلك كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغى للشارح ان يقول ماذكره الشيخ على نفى كون كل جسم مركبا من اجزاء لاتتجزى متناهية يدل على نفى تركب شئ من الاجسام منها فثبت ما هو مذهب الجمهور من الحكماء (قال المحاكمات فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن) هذا صريح فى ان التبدل والاختلاف لايختص بظواهر الجسم بل يتعلق باعماقه ايضا فيندفع المناقشة التى ذكرها بعض المحققين بان التبدل انما هو فى الشكل الذى هو عارض المقدار لافى نفس المقدار وايضا الاشك فى ان ثخن المربع بمعنى عمقه اصغر من عمقه حال كونه كرة وان كانت المسافة فى الحالين واحدة فلا يرد منع الاصغرية كما ذكره بعض المحققين (قال المحاكمات وهذا انما يتم لو ثبت) قال سيد المحققين لو ثبت ان القسمة الوهمية يستلزم امكان القسمة الانفكاكية ولاشك ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال فيتم المقصود اذكما ان امكان الانفصال يتوقف على وجود الهيولى ويدل عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمى ويدل عليه اقول معنى قوله امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال انه اذا لم يتحقق مانع من انفكاك هذا الجسم وانفصال اجزائه فلم يتحقق مانع من تبدل اشكاله عليه مع بقائه متصلا وهذا الحكم ان لم يكن مسلما فى جميع الاجسام فلا يبعد ادعاء صحته فى بعض الاجسام الرطبة وهذا يكفى فى الاستدلال اذ المقصود اثبات الجسم

الشكل فلانسلم انه يلزم تشابه الاجسام فى الاشكال فان من الجايز ان لايكون للمادة دخل فى اقتضاء الامتداد لمطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة لانانقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاريد ان يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه اولم يكن للمادة دخل فى ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال المعينة لازما اطلق عليه اسم اللازم اللازم الثالث تشابه الكل والجزء من الامتداد فى اللوازم لابمعنى ان الكل والجزء المحققين يشتركان فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لوقدر ان يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما فى المقدار وتوابعه حتى لوفرض اقل قليل من الامتداد ساوى اكثر كثير منه والمطلوب نفى الكلية والجزئية بنفى لازمهما وهو تساويهما فى اللوازم وانما فسر هذا اللازم بنفى الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام فى المقدار وبعض اللازم الثانى لانه تشابه بعض الاجسام فى الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ سيصرح فى جواب النقض من المادة بان الامتداد لوانفرد عن المادة لم يصر كلا وجزأ وانما ذكر هذه اللوازم الثلثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة فى الكتاب بالواو تنبيها على ترتبها فى نفس الامر ودفعا لتوهم من عسى ان يقول لادلالة على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجايز ان يقتضى الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة فى هذا الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر فى الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لوكان بعض الاجسام مقدرا بذراع وبعضها بذراعين اختلف الاجسام فى المقدار وهو موقوف على المادة والمترتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لوكان لازما لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغيرت الاجسام فى المقدار لان تغايرها فيه فرع على المادة فاللازم شئ واحد بالحقيقة ويلزم

التعليمي في الجملة فلا يرد ما ذكره بعض المحققين من ان امكان الانفكاك يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال شخص الجسم وامكان التبدل بهذا الوجه لا يدل على وجود الجسم التعليمي لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم الطبيعي وبزواله حينئذ

يلزم زوال الجسم الطبيعي وان اراد ان امكان الانفكاك يستلزم

تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكلية والجزئية فالشيخ عبر عنه باللوازم الثلثة للايضاح وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ازلزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الاجسام واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فالاختلاف الشخصي متوقف على المادة كالاختلاف النوعي **قوله** (والفاضل الشارح) قال الامام لو لزم الشكل الامتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلاثة محالات احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على انها طبيعة نوعية فلو كان المقتضى للمقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب امام والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقادير من فاعل آخر وجوابه ان الغرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعترض بانه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة ببسايطها باقية فيها والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي العلة للشكل والاجسام لا تشترك في الشكل لامور خارجة مانعة عن حصول ذلك الشكل وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام بامرها مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية

انفصال بعض الاجزاء عن بعض بحيث يؤدي الى تبدل الشكل مع بقاء الجسم فهو ممنوع بل من البين عدم الملازمة بينهما هذا ولا يرد هذا الايراد على اثبات الجسم التعليمي بالتحلل والتكاثف المحققين لان ازدياد الجسم مقدار المركب لا يتصور بدون ازدياد الجسم المفرد وذلك لان ازدياد الحجم انما هو بازدياد الاجزاء اما مقدارا او عددا وههنا لا يتصور الثاني فتعين الاول (قال المحاكمات ففي كل جهة ينتهي بعرض السطح) يعني ان الجسم اذا انتهى في جهة واحدة يحصل السطح واذا انتهى في جهتين يعرض الخط كما لمستم واذا انتهى في ثلث يعرض النقطة كالمخروط المستدير ولا يبعد ان يقال الجسم في الصورتين انما ينتهي بالسطح اولا وبالذات وانما ينتهي بالخط او النقطة من جهة انتهائه السطح بهما وكذا السطح انما يلزم انتهائه بالخط اذا انتهى في جهة واحدة واذا انتهى في جهتين معا كالشكل الاهليلجي والبيضي ولا يتناهى الا بالنقطة فازعم بعض المحققين من ان انتهاء السطح الى الخط لازم كانتهاء الجسم الى السطح فاسد (قال المحاكمات وفيه منع لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية) اقول

لما تقرر آنفا ان الجسم التعليمي لما امتد في الجهات الثلث فاذا ارتفع منها جهة تبقى امتداده في جهتين وهو السطح وقد ثبت ان الجسم التعليمي بواسطة حلوله في الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية فبالضرورة يكون السطح الباقي بعد زوال الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين بحالهما يقبل الانقسام الى غير النهاية وكذا الكلام

فى انقسام الخط الى غير النهاية وكان فى قول الشارح التى بها ينتهى الاجسام اشارة الى ماذكرنا فتأمل (قال المحاكمات واتصال هذه المقادير غير لازم) يرد عليه ان وجود الاجزاء فى الجسم التعليمى القايم بالطبيعى المتصل الواحد لا يتصور ان يكون على نحو عدم قبولها القسمة بوجه اصلا لما مر فتعين ان يكون

على نحو قبولها الاجسام فى الجهات الثلث فيتحقق هناك سطوح وتحقق السطوح يستلزم انقسام الطبيعى بالضرورة وكذا الكلام فى اتصال الخط فتأمل (قال المحاكمات وانما لم يصرح بالملازمة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم) ورد عليه قدس سره ان عدم العلم بوجودها كما يقتضى ان لا يصرح باستعلام احوالها من حال الجسم يقتضى ايضا ان لا يجعل معلوم الاحوال من حاله بطريق الاولى اقول يمكن ان يقال مراد الشارح انه لما لم يكف السابق فى استعلام حال المقادير بل لابد من الدليل على وجودها لان وجودها غير ظاهر فلم يصرح بالاستعلام ولا ينبغى له بيان ذلك ولا يتوقف على نقل الدليل على وجودها من الموضع اللايق به بل اكتفى بالتعريض به والايماء اليه ليعلم تحقيقه وتصريحه فى الموضع اللايق به واما الحركة والزمان فلما كان وجودهما فى الجملة واضحا فى الخيال كافيا فى الاستعلام المذكور ولا حاجة الى البرهان على وجودهما فى الخارج فى هذا الاستعلام لان تقسيم الحركة بمعنى القطع والزمان الذى ينطبق عليها الى الاجزاء من ابين الاشياء ولا حاجة لنا فى هذا الى اثبات وجود الحركة التوسطية والزمان بمعنى الآن السيالة فلهذا صرح بالاستعلام ههنا وبما قررنا يندفع ما اورده بعض المحققين حيث قال كما ان العلم باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم

باحتمال الجسم على العلم بوجودها كذلك فى الحركة والزمان اذ لم يثبت بعد فلا اتم لنكتة فى تخصيص احدهما باسلوب دون الاخر قال الشارح فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ولا يذهب عليك ان التطابق المذكور

الشكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع فى الشكل بل فى المقدار وهو الالزام الاول ولا كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء فى الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة فى جميع الاجسام والمانع مختلف فان ما فرض مانعا اما ان يعطى اختلاف الشكل اولا فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مادى وقد نقصناه عن اقتضاء الجسمية وهذا كما ان المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسمانى مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء فى الاشكال الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة ان بعض اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام فى اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها فى الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذى اورده على الشق الاول من الاستفسار فالتزديد فى الاستفسار مستدرك ثم ان اشترك جميع الاجسام فى شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم الخلف لان الازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال الازم فى هذا القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد فى الحقيقة واليه الاشارة بقوله على ان كل واحد منها محال براسه وبانها تساوى الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله فى طبيعة الجسمية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل فى الشكل واعترض عليه بان الجسم البسيط لما كان فى نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال وختلاف الاعراض والوهم فالتزام تساوى الكل والجزء ان كان فى الجسم الذى لم يفرض فيه شئ من اسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان فى الجسم الذى فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعى للقطرة كالبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الغرض او الوهم فحصول شكل الجزء متاخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزأه متصلا به وعدم حصول

لايدل الاعلى ان الحركة والزمان لايدان لاينتهي القسم فيهما الان الجسم الطبيعي كذلك والمتطابقان لابد من موافقتهما في هذا المعنى واما انه اذا كان احدهما بحيث يتحقق فيه جزأ بالفعل غير قابلة للانقسام فلابدان يكون الاخر ايضا كذلك فغير لازم الانطباق

فلايتفرع قوله فاذن الاعلى ماسبقه فاللازم في الحركة والزمان ان لايكونا مركبة من اجزاء غير قابلة للانقسام متناهية والالزم الانتهاء في القسمة واما عدم تركبهما من اجزاء لايتجزى غير متناهية فلايلزم قلت يمكن بيانه بوجهين احدهما انه قدمر الاشارة الى ان ازدياد الحجم بسبب ازدياد الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية ولو كانت غير منقسمة لزم ان يكون الحجم الحاصل منها غير متناه فلا ينطبق على المقدار المتناهي وثانيهما انه اذا تحقق في احد المنطبقين اجزاء لايتجزى بالفعل فلاشك انه يتحقق وسط وترتيب حتى يحصل الحجم فيتحقق فيه اجزاء متناهية فلابد في الاخر ايضا اجزاء متناهية وان كانت بالقوة مع ان البرهان الدال على عدم تركب الجسم الطبيعي من اجزاء لايتجزى بالفعل يدل على تحقق الاجزاء الغير المتقسمة اصلا فيه اذا كانت المتناهية ولو كانت بالقوة ويكون وهمية وكذا في السطح والخط ولهذا قالوا لايمكن توهم نقطتين في خط الا وبينهما قدر من الخط وكذا لايمكن توهم خطين في السطح الا ويتوهم بينهما قدر من السطح وكذا في الحركة والزمان (قال المحاكمات والكمية المتصلة اصطلاحا) قيد التحقق الشريف قدس سره المتصل بالقار الذات احترازا عن الزمان وهذا مبني على ظاهر لفظ الشرح حيث

قال وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط وعلى هذا فالمقدار في قولهم الزمان مقدار الحركة محمول على المعنى اللغوي وانه مجاز للمعنى الاصطلاحي (قال المحاكمات على حشو ما بين السطوح) قال قدس سره قيل ينتقض تحدب الكرة والجسم الغير المتناهي

ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لايستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فيجوز الالتزام به في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف لاو الانقسام والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه اومأ بقوله بوهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العايدة الى العوارض المادية ففيه شئ وهو انه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخيرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المانع بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل آه لما بطل القسم الاول وهو ان يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل الامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غيره مجردا عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعددها لايتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه محال وبالجملة اختلاف الامتداد لاشك انه بحسب انفعالات واردة عليه وورود الانفعال من غير الهيولى محال قال الامام لانسلم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها والجواب ان المدعى ليس لزوم قبل الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لايكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال قوله (واعلم انه الزم المحال) المحال في القسم الاول لزم من جهة الفاعل

المعلول

اقول يمكن ان يقال ان المراد من السطوح السطح بناء على ماتقرر في غير هذا الفن ان اللام قد يبطل معنى الجمعية فيندفع الاول والجسم الغير المتناهي سيبطله ومادة النقض لابد ان يكون متحققة في الواقع فيندفع الثاني ايضا (قال المحاكمات يكون الشيء حشوا بين السطوح) قال قدس سره ﴿ ٧٤ ﴾ اى كون الجسم التعليمي ذا ثخن بين السطوح يعني اراد بالحشو معنى ذا ثخن وهو الفصل للجسم التعليمي والمراد بالثخن هو العمق فلا دور والغرض من ذلك انه لو لم يفسر الحشو بما ذكرنا بل حمل على الجسم التعليمي لصار المعنى كون الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي بين السطوح وفساده ظاهر (قال المحاكمات والمتصل ذو الاتصال) اقول اذ كان اطلاق المتصل على الصورة الجسمية من قبيل تسمية الملزوم باسم اللازم على ماحققه آنفا كان تحليل المتصل الى ذي الاتصال غير منظور اليه والمعنى الاشتقاقي غير ملحوظ حينئذ واو كان ملحوظا كان اطلاق الاتصال على الجسم التعليمي مقدما على اطلاق المتصل بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية على ماتقرر في غير هذا الفن من الاستعارة في المشتق بتبعية الاستعارة في المبدء والاولى ان يقال في تسمية الجسم الطبيعي بالمتصل اما ماذكر في تسمية الصورة الجسمية به او مايقال ان الاتصال تطلق على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية تسمية الزوم باسم اللازم فسمي الجسم به لان الجسم ذو الصورة الجسمية وذو الجسم التعليمي وفي الوجه الاول لايكون المعنى الاشتقاقي ملحوظا وفي الثاني يكون ملحوظا (قال المحاكمات لكن لما كان لازم المعنى الاول ملازمة متساوية) قول في دعوى المساوات نظر لان مجموع المقادير المجتمعة اي مقدار الجسم المركب يصدق عليه المقدار اذ المعنى ﴿ الى ﴾ الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها فيصدق المتصل بمعنى الفصل للمقدار عليه ايضا مع انه لايصدق عليه انه ذو اجزاء بالقوة ضرورة ان المراد منه مالايشتمل على الاجزاء بالفعل اصلا لان المتصل

والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محالان اما كونه فاعلا للاشكال فلان الجسم لايختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لايختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ولايكون الزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلثة فلا فائدة في التقسيم بل يكفي ان يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثاني باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثاني ان النقض المذكور في الفصل الآتي لايرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء حيثما في الشكل انما يلزم لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجواب اما عن الاول فبان المحال في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني لازم من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة واما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية اي بالجسمية كفى ان يقال لو كانت الجسمية بالمادة لم يختلف اصلا ولم يحتج

بهذا المعنى لايطلق على غير الجسم المفرد فاذكره بعض المحققين من ان ما لهما واحد لان كون الشيء ذا اجزاء بالقوة ماله كونه متصلا واحدا اذا لم يكن كذلك لم يكن اجزاء بالقوة بل بالفعل فاسدتم لايذهب عليك ان المتصل فى قول الشيخ مقدار ثخنا متصلا انما هو بهذا المعنى المختص بالجسم المفرد وحينئذ لايلزم التكرار فى ذكر

المتصل على تقدير حمل المقدار على المعنى الاصطلاحى فلاحاجة الى الاعتذار كتقديم الثخين على المتصل على انه يتوجه على ماذكره من الاعتذار من ان الاعرف اقدم فى التعريف ان الاعرف بحسب التصور يقدم فى التعريف والاعرفية ههنا انما هو من حيث التصديق اللهم الا ان يقال المراد انه كما ان الاعرف تصورا يقدم فى باب التعريف كذلك فى مقام الاستدلال يقدم ماهو اعرف بحسب التصديق (قال المحاكمات لانا نقول للمتصل الاول فى جميع الاعراض فالحكم بالاشتراك المذكور بحاله لم يتغير) فعلم ان الاشتراك فى امر داخل فيهما وداخل فى المتصل الاول ايضا امر غير خارج عن المتصل الاول والمتصلين وله اختصاص بالمتصل الاول وبالمتصلين لايشترك فيهما غيرهما وليس ذلك شخص الصورة المتصل الاول لعدمه بعد الانفصال بالضرورة من غافل يحكم بان المتصل الواحد اذا صار بعضه جزأ من الحيوان وبعض الاخر منه جزأ لنبات مثلا كان الشخص الاول بعينه باقيا وما تنبه على ذلك ان الشخص الاول المتصل لاشك فى ان له شخصا واحدا انه متاز عن جميع مابغايره وحين الانفصال حدث شخصان يمتاز كل منهما عن الاخر بشخصه الخاص به ومعلوم ان التشخص الواحد كان مشتركا بين الكل وساير الاجزاء الفرضية له كما لوجود الواحد المشترك بين الكل والاجزاء الفرضية لكن لامن حيث هى اجزاء مقادير للكل بل من حيث الاتحاد معه وحينئذ نقول لو كان النصف الموجود فيه بالفعل منه هو الذى كان متصلا واحدا بالكل ومتشخصا بشخصه فلا يخلو اما ان لايبقى تشخصه

الى تناهى الابعاد ولزوم الشكل ولا الى ساير المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل بمشاركة من الهيولى تم الاستدلال عليه بانه لولم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال او الانفعال من غير الهيولى لان الاشكال تختلف واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يكن الى التقسيم وساير المقدمات حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى على ماهو الظاهر من مقصد القوم فاذكره لايدل الا على ان لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهيولى **قوله** (اولعلك تقول هذا نقض اجمالى توجيهه) ان الدليل الذى ذكرتموه فى الامتداد وارد عليكم فى اشياء اخر فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة الفلك وجزء الفلك وكله متساويان فى الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوى فى المقتضى يوجب التساوى فى المقتضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا شارة الى تساوى الجزء والكل فى الشكل وقوله فى اشياء اخر تنبيه على ان النقض لاينحصر فى الفلك بل جار فى كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضى التوسط بين الاجرام مع ان اجزاءها المنفصلة لاتتوسط وانما فيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزئه متأخرا عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركبات الحقيقية والتجزية انما تعرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لايقال الفرض قسيم ساير الاسباب لانه قال الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق وهو الفك اولا فان كان فى الخارج فهو اختلاف عرضين والا فبالفرض وقسيم الشيء كيف يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضى وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضته طبيعة لم تقتضيه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته فانه لما حكم

الذى كان حين الاتصال فيلزم الاعدام بالمرة وان بقى لزم اجتماع التشخصين فى ذلك النصف احدهما مشترك بينه وبين النصف الاخر وبين الكل والآخر لما يمتاز منهما واجتماع التشخصين بالذات فى شئ واحد خلاف البديهية وان كان يجوز اجتماع التشخص بالذات والتشخصين بالعرض كما قالوا فى الهيولى انها

متشخصة بذاتها ولم ينعدم ذلك التشخص حين الانفصال وانما انعدم التشخص الاتصالى الذى كان لها من قبل الصورة الجسمية بالعرض على ان التشخص المشترك غير معقول لان التشخص مقتضاه التوحد وعدم الشركة وايضا قد تقرر ان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص والجزئية فيلزم ان لا يكون الكلى المتصل شخصا جزئيا لان تشخصه لا يميزه عن جزئه الحادث لاشتراكه بينهما وليس المشترك طبيعة الصورة الجسمية لاشتراكهما بين افرادها وعدم اختصاصها بالمتصل الاول وبالمتصلين الحادثين ولا الصورة النوعية لذلك بعينه فبقى ان يكون الاشتراك فى انه داخل مختص بالمتصل الاول وهذين المتصلين وهو الهيولى فان قلت ليس المشترك الا ماهية الهيولى وهى مشتركة بين سائر افراد هذا النوع كالصورة الجسمية والنوعية قلت بل شخص الهيولى ايضا مشترك لان الانفصال لا ينفى شخصية الهيولى على ما سيجئ فان قلت قد تقرر عندهم ان هيولى العناصر شخص واحد ولا يكون الاشتراك فيه اشتراكا فى امر مختص بالمتصل الاول وبالمتصلين قلت الهيولى فيها وان كان شخصا واحدا لكن قد تخصصت بالاعراض المتعاقبة عليها فالحصة عن الاولى الموجودة فى المتصل الاول المختصة بالاعراض المتعاقبة محفوظة باقية ﴿ تساوى ﴾

فى المتصلين ومشتركة بينه وبين بينهما ومخصصة للمتصلين بالمتصل الاول فان قلت نحن نقول مثل ذلك فى الصورة قلت بعد الانفصال لما زال شخصية الصورة زال الحصة المعينة الموجودة فى ذلك الشخص وهذا بخلاف الهيولى

بمشاركة الاجزاء المفروضة فى الاجسام اياها فى الشكل اورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة من الفلك فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لا تميز شئ عن شئ فى الوهم المراد ههنا فانا بينا ان الفرض نفى الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء فى الخارج كان مساويا مشاركا لكله فى الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء فى الخارج فلا نسلم انه لا يكون مشكلا بشكل الفلك وهو ظاهر **قوله** (فنقول لك حاصل الجواب ان الآثار كما تختلف باختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل وفعل الشكل فى جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتى الكل والجزء مختلفتان فبهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى للشكل فانه لا اختلاف فيه لا فى الفاعل ولا فى القابل قال الشارح وتقريره الفرق على الاجمال ان المقدار والشكل فى الفلك قابلا وفاعلا اما القابل فهو المادة التى عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية والقابل للتجزية ليس الا المادة واما الفاعل فهو هى الصورة النوعية التى اوجبت حصول المقدار والشكل وذلك السبب القابل وهو المادة مانع عن تسارى جزء الفلك وكله فى المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوى شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل المنطقة والحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلى ومشاكل له فى الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة فى ان يكون الجزء كالكل فى الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع على ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل فى المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزأ وكلا فى المقدار والشكل فان قلت الكلام فى الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى الطبيعة النوعية كما ان شكله كذلك فاراد ان ينبه على ان التساوى فى فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوى فيه لوجود المادة فكان السائل قائل بانه يلزم على ما ذكر من الدليل

اذلم ينعدم شخصيتها بالانفصال فلم ينعدم الحصة المعينة فيه فتأمل فان قلت لم لايجوز ان ينقسم تشخص المتصل الاول الى تشخص المتصل الاول الى تشخص هذين المتصلين ولم ينعدم بل انما زوال وحدته محال يكون قولك يحدث بعد الانفصال شخصان

لم يكونا موجودين قبله والالم يكون متصلا مافرضناه متصلا منظور فيه اذ على هذا التقدير ذات الشخصين موجودة حين الاتصال دون وصف الاثنينية قلت حينئذ ننقل الكلام الى هذين الشخصين ونقول لو كانا موجودين في المتصل الاول بصفة الوحدة لم يكونا موجودين فيه بالفعل اذ وجود الاجزاء بالفعل ينافي الوحدة الاتصال وان كانا موجودين فيه بصفة الكثرة لم يكون متصلا مافرضناه متصلا على ان في كلام الفارابي ان وجود الشيء وتشخصه ووحدته كله واحد فلا معنى ان زوال الوحدة وبقاء الوجود التشخص (قال المحاكمات كما يقول به العظيم افلاطون اقول المستفاد منه ان افلاطون ومن تبعه النافين لوجود الهيولى اختاروا في القدح في دليل اثبات الهيولى منع المقدمة القابلة ان بعد طريان الانفصال لاينعدم الجسم بالمرة بل لابد من بقاء امر مشترك في الحالين والمفهوم من كلام الشارح على ماسيجيء منع المقدمة القابلة ان بعد طريان الانفصال لايبقى تلك الهوية الاتصالية حيث قال واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لايمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء واحد موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام لمشكلين نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة اذ كون الجسم التعليمي مبدأ فصل للطبيعي انما ثبت بعد مغايرته للطبيعي اقول الصواب ان يحمل قوله وهو مغاير لهذه الامور على ماحمله صاحب المحاكمات من ان الجوهرية مغايرة للجسم التعليمي وحاصله ان الجسم التعليمي ليس جوهرا بل عرضا ويكون هذا دليلا واحدا على مغايرة الجسم التعليمي للطبيعي ويكون قوله وكونه شيئا من شأنه الى آخره دليلا آخر وتقريره

تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويها فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويها في الشكل فنقول المادة وان لم تكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة انا اذا فرضنا جزأ مضلعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف في دفع النقض واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لاعن هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا ولاعن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي اوجبت تلك الجسمية النوعية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة من ~~النوعية~~ مأخذها فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لايكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة اما ذات الصورة النوعية او المقدار الذاتي منهما على اختلاف تفسيري الطبيعة ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لايكون ونظم الكلام ان لايكون لما فرض بعد ذلك جزء الكل صورة الكل لكونه جزأ انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل والنسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا و يضمر هو في لايكون حتى يرجع الى ذلك فتقديره لايكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزأ او يجعل ما للكل اسم لايكون والاصح النسخة الاولى لانها ادل على المراد واظهر وربما يقال كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الدليل وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلاجرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان

أن كون الجسم الطبيعي ذا جسم تعليمي فصل بجوهرية التي هي جنسه والجسم التعليمي وقع ههنا مبداء فصله ومبدأ الفصل يكون مغايرا للنوع والوجه الاول يدل على مغايرة التعليمي بمعنى انه خارج عنه والوجه الثاني لايدل عليه لان مبدأ الفصل لايكون خارجا عن حقيقة النوع لكن هذه المغايرة

يكفي لتصحيح قول الشيخ ان

المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزأ ولو حدث جسم اخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس لتأخر الجزء دخلا في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقتضي لتشكل الجزء بشكل الكل قايم في الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزأ وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزأ لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزية بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لايكون لما يفرض بعد ذلك جزأ مالكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل تصريح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والامكان العرض للبعدية في المقامين مستدرك كما لا طايل تحته فتفسيرا لشارح اوفق الكلام الشيخ الان السوال وارد عليه **قوله** (واما المقدار اوانفرد فقديان) ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك عن ثلثة امور وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لوانفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكيف امكن ان قيل في الفلك شكل الكل حقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية اوالموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انه محل للشكل والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيهما لم يمكن ان يقال ههنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة اوموضوع قابل حتى تتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام ههنا ان المقدار الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلاجرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لايمكن ان يذكر مثله في الجسمية القايمة لا في المادة فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فبقي قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب

للجسم مقدارا ثخنا متصلا كما انه صح قولنا البيت جدار نعم بقي الكلام في ان مبدأ الفصل لما كان داخلا في حقيقة النوع فيلزم كون الجسم التعليمي داخلا في الطبيعي هذا قريب مما ذكره صاحب المحاكمات عليه وبما قررنا كلام الشيخ مسلم من لزوم الاستدراك ويبقى النظر في لزوم المصادرة في الدليلين فتأمل (قال المحاكمات المأخوذ من العرض لا يكون فصلا جوهر قال بعض المحققين انت تعلم ان الفصول الصناعة العلوم من هذا القبيل كالناطق للانسان والنامي والحساس والمتحرك بالارادة للحيوان فليكون القابل للجسم التعليمي ايضا كذلك اقول فيه بحث لانه لو حمل الفصل ههنا على الصناعي دون الحقيقي لم يتم الدليل لان مبدأ الفصل الغير الحقيقي بل ماهو من آثار الحقيقي الفصل لايلزم ان يكون مغايرا للنوع (قال المحاكمات وايضا فصل الجسم كان فيما سبق ذكر بعض المحققين بل ماهو من آثار الحقيقي الجواب عنه وهو ان القابل للابعاد ذو الجسم التعليمي متحد بالكل اذ القابل للابعاد ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وذو الجسم التعليمي ذو المقدار الذاهب في الجهات الثلث واتحادهما في الخارج ظاهر (قال المحاكمات علمنا تبدل الاشكال قال بعض المحققين ما علم من كلام الشيخ ذلك ان كان المراد العلم من خارج فلا يخلو عن مناقشة لان في تلك المقدمات منوع كثيرة اقول لم يرد عليه الا منع واحد ذكره صاحب

المحاكمات واما الذي ذكره هذا المحقق فقد عرفت جوابه قال المحاكمات وهذا ايضا بأس على ان قد نفيد جزئية الحكم اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء كان خارجية اوذهنية قد يعرض في وقت دون وقت وحينئذ يكون

قد لافادة جزئية الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل فى جزئية الانى اوكما يقول الجسم قد يكون مركبا وقد يكون بسيطا والوجود قد يحمل وقد يجعل رابطة والعدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة ويؤيده ماقالوا ان قد يكون ﴿ ٧٩ ﴾ وقد لايكون سور الجزئية فى الشرطية وجزئية الشرطية لجزئية

ايراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلية والامكان والقوة على المادة القابلة فشرحه اطبق على المتن

قوله (واعترض الفاضل الشارح) اعلم ان حاصل الفصل ان الامتداد اواقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام والكل والجزء فى جسم واحد فى الشكل لتساويهما فى المقتضى فنقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هى الصورة النوعية للجزء مع ان شكله كروى وشكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثا اومربعا غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الاثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل فى الفلك لاختلاف ماديتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف ماديتهما لكان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزأ من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة وجزئها المتساويان فى الماهية حالين فى محل واحد فلا يمكن احدى الصورتين بان يكون كلا والاخرى بان تكون جزأ اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة حالا فى المادة على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزئها التقدم وان كانا شيئا واحدا فى محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها وحينئذ يكون كل الصورة السابقة اولى بالكلية من جزئها وان كانا شيئا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية المجردة عن المادة بالكلية والجزئية فان كان الثانى كانت المادة مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والالم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشئ فى المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية فى المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهى انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة فى الماديات لا فى المادة

قوله (تنبيه هذا الحامل المطلوب) ان وضع المادة تبع لوضع الصورة حتى

الاوضاع واعلم ان الشارح جعل الكلام فى قوة حكمين واليه اشار بان الانفصال اعم وحاصل ايراده ان فائدة قد لايكون فى الحكم الاول فيندفع ماذكره نعم يمكن ان يقال لعل الامام جعل العطف متقدما على اسناد قد يعرض وتعليق كلمة قد بهما فحينئذ يكفى جزئية مجموع الحكمين ولا يلزم جزئية كل منهما فتدبر (قال المحاكمات وخلاصة ماذكره الشيخ فى هذا المقام لما كان حيث قوة الانفصال للتنبيه على الفائدة على ماذهب اليه الشارح لاتتم الدليل على ماذهب اليه الامام لم يتعرض فى بيان خلاصة الدليل له اقول فى تقرير برهان اثبات الهيولى على وجه يندفع به الشكوك والاوهام ان الجسم المتصل فى حد ذاته كالماء والهواء مثلا اذا قسم وانفصل الى جسمين فلا شك انه يحدث بعد الانفصال شخصان من الماء لم يكونا موجودين حين الاتصال والالم يكن مافرضناه متصلا متصلا هذا خلف وذلك لان المراد بالمتصل مالا جزء له بالفعل ومن المعلوم بالبديهة ان نسبة هذين المتصلين الى المتصل الواحد الذى كان قبل الانفصال ليس متماثلا بينهما الى سائر اجزاء الاجسام الموافقة لها بالنوع بل البديهة يحكم بان هذين المتصلين لهما اختصاص بالمتصل الاول ليس

بمجرد الاتفاق فى النوع المشترك بين جميع افراد النوع وليس ذلك بمجرد ان من انتفاء الاول يحدث هذان المتصلان بل العقل يحكم بانه بعد انتفاء المتصل الاول يبقى شئ فى الجسم ومعلوم بالضرورة ايضا ان ذلك الامر ليس امرا خارجا عارضا لهما بل يعلم بالضرورة ان لهما مناسبة ذاتية مع المتصل الاول وايضا اذا فرضنا مخالفة هذين المتصلين للمتصل

المشكلين فى وجودها المادة وقال بعضهم ان افلاطون اختار ان ذوات الاجزاء باقية حين الانفصال وكان موجودة حين الاتصال وانه اراد بذوات الاجزاء الحصص المعينة المتخصصة بالاعراض المختلفة لا الاشخاص المعدودة والا لم يكن متصلا ولا الماهية النوعية والا لم يكن نسبة المتصل الاول الى المتصلين اولى من نسبة الى سائر الافراد وانت بما قررنا علمت حال الجميع (قال المحاكمات فنقول لانم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل الواحد توضيحه ان يقال ان للهيولى تشخصا بالذوات يمتاز به عن ماعداها الا ان الهيولى فى العناصر شخص واحد عندهم بدليل الانقلاب لكنها متخصصة والموجود فى كل عنصر حصة اخرى منها ولها تشخص بالعرض من قبل الصورة الجسمية فمادة هذا الجسم مغايرة لمادة ذلك باعتبار التشخص الذى كان بالعرض هذا التشخص حادث لهذا الجزء بعد الانفصال لان الصورة الشخصية التى كان ذلك التشخص لها بالذات كانت حادثة ايضا والتشخص الذى كان لها عند الاتصال تبعية الصورة الواحدة المتصلة زال عند الانفصال واما التشخص الذى كان لها بالذات فلم يزل بطريان الانفصال ولا اتصال وهو التشخص الهيولى العنصرى الذى به يمتاز الهيولى العنصرى عن الهيولى الفلكى فيكون الهيولى العنصرى نوعها منحصرا فى شخص واما باعتبار التشخص الذى كان لها بالذات فمادة هذا عين مادة ذاك ونظير ذلك بوجه الاجزاء المتصل اذا اختلف لونها مثلا فى هذه الصورة لكل واحد من تلك الاجزاء الفرضية تشخص بالذات هو عين تشخص الكل وسائر الاجزاء لا من حيث انها اجزاء مغايرة لكل واحد منها نحو يقين يمتاز به عن الاجزاء الآخر وهو الذى كان له من قبل اللون المخصوص الممتاز فهذا الجزء من المتصل حين الاتصال مغاير للجزء الآخر منه باعتبار اليقين الذى كان له من قبل العرض الحال وعين له باعتبار التشخص الذاتى فمن قال ان

ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب فى انها متحيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانها ههنا فى هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا اوهناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا اوهناك يلحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهى ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة بالذات لانها اذا كانت مشارا اليه بالذات بانها ههنا اوهناك فكونها ههنا اوهناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة ولاجل ان ملاحظة التصورات كافية فى التصديق بالمطلوبين سمى الفصل بالتنبيه والشيخ لم ينبه على المطلوب الاول بل نبه على المطلوب الثانى بتقسيم كانه كاف فيهما وهو ان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان تكون منقسمة فى جميع الجهات فيكون فى حد ذاتها ذات حجم سار فى سائر الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى هذا خلف واما ان لا يكون منقسمة فى جهة من الجهات فيكون مقطعا لامتداد الاشارة سواء انقسمت فى جهة اخرى اولم تنقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا خلف فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها بينها بانقسامها فى جميع الجهات واما نحن فقد بينا ها بالنحو بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع فى حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم فى ادنى النظر الا اياها و يتبين من ذلك انها هى التى تفيد تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشى بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثانى جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشى بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث المقولة وهى هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اى مقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارحان لما كان البرهان على امتناع

مادة هذا ان كان غير مادة ذلك آه ان اراد العينية باعتبار التشخص الذاتي فنختار الاول فيلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجودين في حيزين موصوفين بجسمين وهذا محال قلنا المحال ان يكون شخص واحد بعينه في كل واحد من المحلين واما ان يكون بعضه وحصة منه في محل وموصوفا ﴿ ٨١ ﴾ بصفة وبعضه في محل آخر موصوفا بصفة اخرى فلا استحالة كما

انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان الحالان اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبيل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فاذن الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او يكون غير منقسم فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى اشارة اي مقطعا ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع الاشارة فهو غير منقسم كان مقطع الاشارة لو انقسم الى الجزئين مثلا كان مقطع الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فا فرض مقطعا لا يكون مقطعا وهو محال ولما كان كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع الاشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع الاشارة فثبت ان الهيولى حينئذ لا ينقسم في جهة الاشارة وان لم ينقسم في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت في جهتين فهي السطح والافخاذ او نقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات لان يمينها مغاير لشمالها وقدامها مغاير لما ورائها وفوقها مغاير لما تحتها فكانت منقسمة في الجهة التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم يقم بذواتها كانت اعراضا والحامل لابد ان يكون جوهرا والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولقايل ان يقول المراد بذات الوضع في تزييف البرهان ان كانت ذات الوضع بذاتها فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة بل من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نسلم حينئذ انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات

في اجزاء المتصل الملون بالوان مختلفة على ما ذكرنا وان اراد العينية باعتبار التشخص بالعرض فامر لا على ما قال المحاكمات فان قلت ما تقولون في الهيولى نحن نقول بعينية في الصورة الجسمية وما تقولون في الصورة الجسمية نقول في الجسم التعليمي فنقول بعد الانفصال انما انعدم الجسم التعليمي دون الصورة الجسمية بان يكون للصورة تشخص بالذات لا يزول به الانفصال ولها تشخص بالعرض انعدم به قلت من المعلوم بالضرورة ان الماء الواحد اذا انقسم الى جزئين كان هذا الجزء منه مغايرا للجزء الاخر بالتشخص الذاتي دون العرضي لا يشك عاقل في ان هذا المتحيز بالذات المحسوس فيه ذلك المتحيز بالذات وهذا بخلاف الهيولى لانها ليست محسوسة ولا متحيزة بالذات وانما اثبتت هناك بوجودها بالدليل والدليل او تم لدل على وجود موجود كان جميع صفات الصور الجسمية له بالعرض واما الصورة المحسوسة المعلوم وجودها بالضرورة فالها من المغايرة بالذات معلوم بالضرورة (قال المحاكمات وتقريره حسب ما ذكره) من اخذ القوة وحذف المقدمات المستدركة واطلاق المتصل على الصورة الجسمية باعتبار انه ملزومة للجسم التعليمي على ما مر مع حمل الانفصال على الصورة الجسمية على ما يدل عليه

كلام الشارح حيث قال ولو قيل ﴿ ١١ ﴾ الانفصال لكان الشيء قابلا لنفسه لا يخلو عن جرأة لان الانفصال المأخوذ في المتصل حينئذ كان بمعنى الجسم التعليمي فلا يلايم آخرا الكلام والاظهر ان يحمل الانفصال على الجسم التعليمي حتى يلايم حمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة الجسمية غير القابل للانفصال والانفصال جميعا

على ماهو الظاهر من كلام الشيخ و يؤيده مايوجد في بعض النسخ من لفظة الجميع لانه غير قابل لكل واحد منهما على ماحمله الشارح (قال المحاكمات بل الدلالة لاتتم الابهما جميعا) وحينئذ لابد من حمل المتصل بالذات على ماينتاول الصورة والجسم التعليمي ايضا على ماسيجيء والفرق بين العروض والقبول بناء على ان

العروض في اللغة بمعنى الطرو بان والاحوال الطارية لايجب اجتماعها مع المحل (قال المحاكمات فيهما منافاة اما من جهة ان الانفصال مغاير للاتصال الذي هو الصورة الجسمية والثاني هو اللايم للجواب الذي ذكره) اقول ان هذا الجواب لايصح عن جانب الامام لانه صريح من ان الانفصال عدمي لايقتضي محلا وانه لايتم الدليل من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية فلو فسر الانفصال بوجود الاتصالين لكان يتم الدليل فلاحاجة الى حديث القوة واما الشارح فيمكن له هذا التفسير واما قوله ان الانفصال عدم ملكة للاتصال واعدام الملكات لابد لها من محل فمن قبيل المماشات مع الامام لانه فسر الانفصال بهذا المعنى وادعى انه لايستدعي محلا فقال الشارح انه لوفسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل الموجود وبما قررنا يندفع ماذكره بعض المحققين بان هذا لايصح توجيها لكلام الشارح بل هو دليل آخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه عدم الملكة يقتضي محلا موجودا كسائر اعدام الملكات والحق انه يصح تفسيره بكل واحد منهما (قال المحاكمات وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته) اقول الظاهر ان هذا المقبول في كلام الشيخ اشارة الى ماسر في قبول الاتصال والانفصال واما تفسير الشارح ﴿ عنها ﴾ المقبول بالانفصال فقط فبني على التمثيل فالمتصل بذاته هو المقبول ايضا ولو سلم ان المقبول هو الانفصال فقط فنقول اذا كان المقبول حين الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر ان عند الانفصال يكون المقبول هو الصورتان

فان جميع الاعراض الجسمانية السارية في الهيولى المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وبعبارة اخرى ماذكرتم من الدليل لايدل الا على ان الهيولى المجردة لاوضع لها في حد ذاتها ولايلزم منه ان لايكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لايستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنها بان الهيولى لوكانت ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اما جسمية اوفي جسمية لانه لابد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لولم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حد ذاته لم تكن الهيولى ذات وضع اصلا وحينئذ ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كانت جسمية والا لكان نقطة اوغيرها في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة هذا خلف فقد بان ان ماذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لايكون ذات وضع بالذات دل على انها لايكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لوكانت الهيولى ذات وضع وغير منقسمة فاما ان لايكون منقسمة البتة فهي النقطة اويكون منقسمة فهي الخط اوالسطح ولايجوز ان يكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ماوجهناه فلااستدراك ثم ان بين كونها مقطع الاشارة بان كل مقطع الاشارة غير منقسم فاما يتبين منه لوانعكست الموجبة الكلية كنفسها وان بين بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه ولايتجاوزه كما فعله الشارح فتلك المقدمة مستدركة في البيان وايضا كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيههما ليس الا ان الصورة اذا انتفت عن الهيولى لايكون ذات وضع لكن لايلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الجزء وكذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها من النار موقوف على مماسة الخشب وعلى استعداده للاحراق وعلى ارتفاع المانع **قوله** (يريد بيان امتناع حلول الصورة) اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة

الحادثتان (قال المحاكمات وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى اقول الشارح المحقق جعل قول الشيخ فاذن متفرعا على قوله
وانه قد يعرض له انفصال وجعل مغايرة قوة الانفصال لوجود الانفصال بالفعل بمعنى ان قوة الانفصال حاصلة
قبل الانفصال اى حال الاتصال وتفريعه عليه بناء على ان قوة الحادث متقدم وجودها على حدوثه

عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما
سمى الفصل بالتنبيه وبه يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع
ان يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق
الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت
في نفسها قابلة لها فلا تلحقها الصورة الجسمية ابدا لانا نجيب عنه
بوجهين الاول ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر
الى ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات
وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها
بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم
للمحال لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العلة
يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم
ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العلة عدم الواجب
من حيث ان وجود العلة واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم محالا والا لم يكن
ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد
ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة اياها
يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا
الاجسام واحوالها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية
هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية
حتى يجوز ان كانت مجردة ثم صارت جسما فبينا انها يستحيل ان توجد
بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على
هيولى هي محتاجة الى الصورة هذا مطلوب القوم وقد اشار الشيخ
في الشفاء اليه حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه
هل يوجد هيولى بدون صورة فذلك بحث آخر لابهمهم فيما هم بصدده
وتقرير البرهان ههنا هو ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت
غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو
محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو

واما فسرها كذلك اذ لا فائدة في ذكر
المغايرة بين قوة الانفصال ووجود
الاتصال بحسب المفهوم والذات
بل المقصود ان هذا القوة لما كانت
حاصلة حين الاتصال فلا بد لها
من محل موجود حين الاتصال فيلزم
وجود الهيولى حين الانفصال وقبله
ايضا ثم جعل قوله وتلك القوة غيرها
هو ذات المتصل بذاته معطوفا على
قوله قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل فيجب عليه قوله فاذن
يكون متفرعا على قوله وانت تعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال فيكون مجموع قوله قوة
هذا القبول غير وجود المقبول وقوله
وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
بذاته آه متفرعا على مجموع قوله وانه
قد يعرض له انفصال وقوله وانت
تعلم آه على سبيل اللف على الترتيب
وهذا الذي ذكرنا يظهر لمن نظر
فيما ذكره من تلخيص الدليل فوضع
قوله ان الجسم لا يخلو عن اتصال
ما في ذاته موضع قول الشيخ وان للجسم
مقدارا ثخينا متصلا ووضع قوله وانه
قابل للانفصال حال كونه متصلا
موضع قول الشيخ وانه قد يعرض له
انفصال وانفكاك ولم يذكر قول الشيخ
وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال
والانفصال بعده بل بعرض او لا لما وضع
موضع قول الشيخ فاذن قوة هذا
القبول غير وجود المقبول متفرعا عليه وهو قوله قوة قبول الانفصال حاصلة حال الاتصال فوضع موضع المغايرة هذا المعنى
تنبيها على ان المقصود ههنا هذا المعنى لا المغايرة بحسب المفهوم ثم تعرض لما عبر عن قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير
القابل للاتصال والانفصال وهو قوله ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال آه وفرع عليه ما وضع موضع قوله وتلك القوة

لغير ماهو ذات المتصل آه وهو قوله فاذن الجسم آه فاورد قوله فاذن تنبيها على انه معطوف على قوله قوة هذا القبول غير وجود القبول فيجب عليه قوله فاذن وعلى ما قررنا كلام الشيخ موافقا لما خطه الشارح يندفع ما اورده صاحب المحاكمات بقوله وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى وكذا ما اورده بقوله

على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند الانفصال وكذا قوله وايضا قوله وتلك القوة لغير ماهو المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال لان الثاني دليل الاول ويتفرع الاول عليه ويمكن ان يقال اشار الشيخ الى تقريرين لدليل اثبات الهيولى قدم احدهما عند قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين وتقريره ظاهر على ما هو المشهور واليه اشار صاحب المحاكمات وثانيهما من قوله فاذن الى آخر الفصل وقد فرع بعض مقدمات التقرير الثاني على ما ذكر في التقرير الاول وهو قوله وانه قد يعرض له الاتصال وتأخيره عن قوله وانت تعلم لان التعبير عن العروض بالقبول انما وقع فيه ومعنى المغايرة كما قرره الشارح وفائدة مغايرة القوة للماهية والصورة انه حينئذ يثبت الاحتياج الى الهيولى اذ لولا هذا لجاز ان يكون تلك القوة لغير الجسمية لكنها الصورة نفسها او الهيئة فالاظهر ان يفسر المتصل بذاته بما يتناول الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار اليه صاحب المحاكمات ويجعل الصورة تفسيرا للماهية ويكون المراد منهما الجسم التعليمي لان كون تلك القوة بغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة قبل الجسمية والجسم التعليمي ظاهر غاية الظهور وايضا لم يذهب وهم الى ان قوة الانفصال

قائمة بالشكل والقرينة على ما ذكرنا عدم ايراد الشيخ كلمة غير مضافا الى الصورة كما اوردها مضافا الى الهيئة لكن على هذا ينبغي ايراد الفاء موضع الواو عند قوله وتلك القوة لغير ماهو المتصل بذاته فتأمل والامر فيه هين قال الشارح

قابل الاشارة الحسية بانه ههنا او هناك واما ان يصير ذات وضع فاما ان يحصل في جميع المواضع او لا يحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة او يحصل في بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون اولى بها وهو محال والا لزم ترجح بلا مرجح او يكون اولى بها وحينئذ اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير في الوجود والشيخ اوردهما وفرق بينهما وبين نظيريهما **قوله** (فليس يمكن ان يقال) ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة والاخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل لحوق الجسمية لا تعاقها بذلك الحيز المعين اصلا فحصولها في ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك الحيز اذ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر لان غاية ما في هذا ان الهيولى لا تحصل بها في ذلك الحيز لاجل انها ما كانت في ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان الامتناع ان الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها اولى بها واما الثاني فهو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع السابق الواجب او العارض اما الواجب فكما ان جزأ من الهواء اذا فسد الى الماء وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب حصوله فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء ففسد الى الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو لاولوية لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى

وفيما

فلابد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال اقول لايذهب عليك ان فى توجيه الامام كان اللازم ان يقول الشيخ قوة الانفصال امر اضافى لابد له من محل اى كيفية ذات اضافة وعلى التوجيه الاول للشارح كان ينبغى ان يقول وجود قوة الاتصال

متناولة لجميع الاجسام وعلى التوجيه الثانى ان قوة الانفصال متناولة لجميع الاوقات والاحوال اى كانت قبل الانفصال وبعده واما مغايرة قوة الانفصال فلا فائدة له فى المقصود اصلا ويمكن ان يقال على توجيه الشارح كان المراد بالمغايرة فى الاول ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض الاجسام كنفسه وفى الثانى ان قوة الانفصال ليس مختصا ببعض الاوقات والاحوال كنفسه والمقصود المغايرة لا من حيث الذات والمفهوم بل من حيث الاحوال واما فى توجيه الامام فلما كان القياس الذى رتبه مبنى لنفس المغايرة فلا يجرى ذلك التوجيه فيه نعم يمكن تفسير المتن بمثل ذلك بان يكون المراد المغاير من حيث الثبوت قال الشارح والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال اشار الى انه مماشاة للامام والزام له بما اعترف نفسه به والافالحق ان الانفصال بمعنى وجود الاتصالين على ما مر فى المحاكمات لدفع المنافاة بين كلامى الشارح قال بعض المحققين فى استدعاء اعدام الملكات مطلقا محلا ثانيا بحث فان عدم الحوادث سبب الوجود عما من شانه ولا يستدعى وجود الحوادث والجواب ان محله الثابت هو المادة فانها ضعيفة سلب وجود تلك الحوادث عنها فانها اوصاف وانموت للمادة فقدمها بالحقيقة عدم اتصاف المادة بها فان وجودها لما كان عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها فلا يخفى انه لا يدفع المناقشة اذ يمكن ان يقال عدم الحادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث عدم ملكة لا يستدعى وجود الموصوف به وان استدعى وجود مادته ولا شك ان عدم اتصاف المادة به معنى وعدم الحادث معنى آخر والموصوف

فيما نحن فيه فهى مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق **قوله** (وليس يمكن ايضا) فى هذا الكلام ايضا مقصود ان احدهما بيان امتناع القسم الثانى وهو ان حصول اولوية الموضع بعد لحوق الصورة والثانى الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان الصورة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها ايضا على السوية فلا يكون حصولها فى بعض المواضع اولى فان قيل هب ان الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية فى تلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام فى المواضع والاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض لها واوضاعها فان كل جزء منها انما هو فى موضع معين جزئى على وضع جزئى فان الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى الجسمية يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها فى بعضها فلهذا قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التى لاجزاء كل واحد وههنا سؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلى واما التنظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين فى القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء فى مكان الهواء فلابد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اى جزء اتفق من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها فى السابق وفى قوله فقصد الموضع الطبيعى للماء مساهلة لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا اذا اثبتنا الشعور للطبايع (وقوله انما لم يقصد) اى جزء اتفق لفظة انما لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ فى القسمين لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الا على الفرق بين النظيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل فى موضع معين فكانه قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلابد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل فى موضع

بالاول هوالمادة والموصوف بالثانى هوالحادث اقول الجواب ان كون عدم الملكة يستدعى محلا ثابتا فى الجملة ضرورى اذليس من شانه المعدوم الصرف شئ ثبوتى ولايكون فيه استعداده بالضرورة الا انه اذا اعتبر فى مفهومه ان من شان المحل الاتصاف بذلك الامر الوجودى فى الخارج يستدعى محلا موجودا فى الخارج كما فيما نحن فيه اذ لاشك ان الاتصال من العوارض الخارجية التى يتصف به الجسم فى الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال عن محل كان من شانه ان يتصل فى الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل فى الخارج واذا اعتبر كون المحل من شانه الاتصاف بذلك الامر فى الذهن يستدعى محلا ثابتا فى الذهن كما فى عدم الحوادث اوالماهيات انما يتصف بالوجود مطلقا فى الذهن وقد صرح به الشارح فى تجريده حيث قال زيادته عليها فى التصور (قال المحاكمات فان يكون قوة قول الانفصال اى محل قوة الانفصال آه) يرد عليه ماذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المتقدمة منفية عن قوله وتلك القوة لغير ماهو ذات المتصل بذاته الذى عند الانفصال ينعدم ويوجد غيره بل هما متحدان حقيقة فكل منهما مغن عن الاجزاء ولاوجه لماذكره من ان ايراد الفاء مكان الواو اظهر اذ الاتحاد يأبى التفريع قال الشارح المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو دون اتصال واحد معين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل اقول لايذهب على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة الشخصية يلزمها الجسم التعليمى المعين الشخصى وهذا مناف لما مر منه فى اثبات الجسم التعليمى ﴿ بالكتاب ﴾ المعنى الشخصى من انه يتبدل اشخاصه عند توارد الاشكال وشخصية الجسم باقية بحالها تأمل ويمكن دفعه بالعناية وهو ان المراد بالاتصال الواحد ليس هو الجسم التعليمى الشخصى بل ماكان لازما لوحدته الشخصية الذى ينعدم

مخصوص لكنه محال لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما فى نظيريهما لانها مجردة بحسب الفرض **قوله** (واعلم ان فايدة ايراد النظيرين) كان سايلا يقول المعلل اذا قسم كلامه فى الدليل الى اقسام هى محالة عنده فلا يتوجه عليه الابيان استحالتها واما ايراد نظايرها والفرق فكيف يتوجه مع ان ثبوت مدعاه لايتوقف عليه اجاب بان فايدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدرة فانه لماقيل الهيولى المجردة لوتحققها الصورة لم يكن بد من ان يحصل فى موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو محال امكن ان يعارض بان الجزء الهوائى اذا فسد الى الماء حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى المثال الاول اوفى بعض الامكنة المائية فى المثال الثانى مع ان نسبته الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل فى ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لوعورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبته اليها وانه ماكان هناك اجاب بانه وان لم يكن كان ثمة وهناك اقرب المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهيولى مجردة عن سائر الاوضاع فقد انسدت ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد ولعله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المداول على الدليل والا فكيف توجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق فى جوابها **قوله** (وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح) الامام اورد النقض بان الجسم العنصرى نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره بانها صورة كانت مع ان احدى الصور حاصلة له دايما فلا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل فى احدها اجاب بانا لانسلم ان نسبة الجسم العنصرى الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا وهذا نقض آخر ليس فى هذا الكتاب الان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه مافيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعلق

بالانفصال لا بزوال الاشكال مع عدم طريان الانفصال كالشمعة المكبة بتعدم اذا جعلت كرة ولا يخفى انه لا يزول اتصالها
لقابل للانفصال بهذا الجعل ولكن بتغير مقداره فى الجهات الثلث فتدبر (قال المحاكمات وهذا السؤال بين البطلان)
لانا لما بينا ان الجسم متصل فى نفسه فيه بحث لانه ان اراد بكون الجسم متصلا فى نفسه ان الاتصال

بالكتاب ثم قال وقايل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الهيولى المجردة
موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم فى حيز معين كما جاز
ان يصور بصور متعاقبة مقتضية لتخصصها بصورة معينة اجاب
الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهى
غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف
على ان بعد الوضع لا يكون الا وضعا وقد يمنعه الامام فليس يمتنع
ان يقال ان تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع الا انها تعدها الوضع
معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخرة تم استعدادها للوضع
المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد
بطريق النقض الاجمالى امكن دفعه بالفرق وان اورد بطريق النقض
التفصيلى لم يندفع اصلا **قوله** (ويحتمل ان يكون الوجه فى ذكر
الحدس) هو ان الثابت بالبرهان ان لا شئ من الهيولى المجردة يقارنها
الصورة بالضرورة وهى لا تدل بالذات على المطلوب وهو لا شئ من هيولى
الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة
بالصورة بالضرورة وتنعكس بعكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة
بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينضم الى قولنا كل هيولى الاجسام
هيولى مقترنة بالصورة هكذا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة
ليست بمجردة بالضرورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست بمجردة
بالضرورة ويلزمه لا شئ من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة
واوقال هى لا تدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لا شئ من الهيولى المقترنة
بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانهما ينتجان السالبة
المطلوبة كان اخصر واحسن **قوله** (وهى التى يختلف بها
الاجسام انواعا) لا شك ان الاجسام مختلفة بالحقايق فانا نعلم بالضرورة
ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انهما متحدة فى الجسمية
فيكون اختلافهما انما هو بامور وراء الجسمية وهى الصورة النوعية وهى
مبادى الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يتحصل الاجسام وينوع
بها حتى ان كل جسم فهو مركب فى الخارج من مادة وصورة جسمية
وصورة نوعية هى مبدأ فصله وانما اورد قدلان الهيولى لا تقارن جميع
الصور بل تقارن واحدة منها ولا تقارن واحدة منها دائما بل فى وقت دون

المعين ذاتى له اولازم له غير منفك عنه
ففيه انه لم يبين بعد امر اصلا وان اراد ان
الاتصال المطلق ذاتى له اولازم له ممنوع
لكنه لم يتعدم الانفصال بطريان اذ بعد
طريانه كان هناك اتصالان وان اراد ان
الاتصال يعرض حقيقة وليس هناك
واسطة العروض ففيه ان هذا لا يقتضى
ان لا يزول عنه الاتصال لان العوارض
كثيرا ما يزول من المعروضات الحقيقية
كالحركة للسفينة وذلك ظاهر جدا
والحق ان يقال عند الاتصال كان
مشخصا واحدا وبعد طريان
الانفصال زال وحدته الشخصية
وصار شخصين واذا كان هناك
اتصالان فصار اتصالا واحدا كان
الامر بالعكس على ما فصلنا فلا يجوز
ان يكون الصورة هى القابلة للاتصال
والانفصال باقية معهما ويمكن حمل
كلامه على ما ذكرنا ويلايمه لفظ الهوية
(قال المحاكمات وفى الجوابين نظر) النظر
منع المقدمة المشتركة بين الجوابين
وهى انه لو لم يكن الجسم متصلا فى ذاته
لم يكن فى ذاته بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلثة وذلك لان فرض الابعاد
المأخوذة فى تعريف الجسم الطبيعى
اعم من ان يكون فى ذات الجسم الواحد
المتصل او فى اجزائه الموجودة فيه
بالفعل اذ لو اختص بالاول يخرج
الجسم المركب عن التعريف واجاب
عن النظر المحقق الشريف قدس
سره بقوله لعل مراد الشارح ان ما لا يكون

متصلا ولا منفصلا فى ذاته لا يكون له فى ذاته امتداد اصلا اذ لو كان له فى ذاته امتداد فاما ان يكون لامتداده مفصل
فيكون منفصلا فى ذاته او لا فيكون متصلا فى ذاته واذا لم يكن له امتداد اصلا فى ذاته لا يكون فى ذاته قابلا لفرض
الابعاد وكل جسم فهو كذلك وحينئذ يسقط النظر ويرد عليه ما اورده بعض المحققين من انه لا يلزم من حصول الامتداد له

في ذاته ان يكون في ذاته متصلا او منفصلا لجواز ان يكون اصل الامتداد حاصلا له في ذاته وخصوصية الاتصال والانفصال عارضاله خارجا عنه كما ان اصل قوة النطق حاصل للانسان في ذاته وخصوصية الكمال والنقصان عارضان خارجان عنه ثم قال هذا المحقق الشريف ثم اقول في الجواب الاول ماذكرتم في بيان الصغرى من ان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لايكون في ذاته متصلا ولامنفصلا ان اردتم به ان موضوع الاتصال الواحد والاتصالين يجب ان لايكون في ذاته متصلا بالاتصال الواحد ولا متصلا بالاتصالين كما هو مقتضى تفسير الانفصال بالاتصالين مسلم لكن لانسلم ان ماهو كذلك لايمكن فرض الابعاد الثلثة فيه لجواز ان يكون مستلزما للاتصال المطلق اعم من ان يكون واحدا اومتعددا وحينئذ يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه بل نقول الجسم في جميع الاحوال متصل تارة بالاتصال واحد وتارة بالاتصالات متعددة وهو باق في الحالين وان اردتم ان موضوع الاتصال المطلق والانفصال المقابل له اعني ارتفاع الاتصال الاعم من الواحد والمتعدد و يجب ان لايكون في ذاته متصلا ولامنفصلا فلانسلم ان الجسم يطرء عليه الانفصال بهذا المعنى حتى يثبت امر قابل للاتصال والانفصال بهذا المعنى فان الجسم متصل بالاتصال ما دائما واحدا اومتعددا ولايزول عنه الاتصال المطلق حتى يصير بحيث لايمكن فرض الابعاد الثلثة فيه وفي الجواب الثاني ان اردتم بقولكم الاتصال امر ذاتي للجسم ان الاتصال المطلق ذاتي له فهو مسلم ولايلزم منه كون الاتصال الواحد بصفة الوحدة ذاتيا وان اردتم ان الاتصال الواحد ذاتي فهو ممنوع بل نقول الجسم مستلزم لمطلق الاتصال فاذا طرأ عليه الانفصال لم يزل مطلق الاتصال بل صار متصلا باتصالين بعدما كان متصلا باتصال واحد وهو باق في كلتا الحالتين اقول هذا الكلام منه يرجع الى النظر الذي اشار اليه صاحب المحاكمات اذ ظاهره ان المراد

﴿ المفارق ﴾

وقت فافاد بقيد جزئية الحكم ليعلم ان الهيولى لاتقارن كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن الفهم العجيب ان يفهم من قد ان الهيولى انما تقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قيد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لا لجزئية افراد متعلق المحمول

قوله (وكيف ولابد من ان يكون امامع صورة) قد ثبت ان في الجسم صورة جسمية وهيولى ففيه امر ثالث وهو الصور النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدأ الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلاتكون فاعلة فتعين ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد ان للآثار التي في الاجسام مبدأ فما وجه تخصيص تلك الآثار بسهولة قبولها الاشكال وعسره وامتناع قبولها فنقول لما كان المدعى ان الهيولى لاتخلو عن الصورة النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لاتخلو عن الآثار حتى لو وجد جسم لايكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعراض لان الاجسام لاتخلو عنها فصح انه لاتخلو عن مبادٍ بها بخلاف الآثار الاخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك وانما قال الهيولى لاتخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لاتخلو عنها اشارة الى الملازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان اقساما وتقريرها ان يقال الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلابد ان تكون لها مبادٍ فمبادیها اما ان يكون هي الجسمية اوالهيولى اوامور اخر والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا محال لان لمفارق نسبة الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف اثاره في الاجسام واما ان تكون مقارنة لها وهي اما ان تكون متعلقة بالهيولى اولا يكون والثاني باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لايكون الا في الهيولى فتعين ان تكون متعلقة بالهيولى فاما ان تكون اعراضا اوصورا والاول باطل لان نوع الاجسام وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادي فهي منوعة للاجسام ومحصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فاذا هي جواهر وهي الصور النوعية لايقال لانم ان نسبة

من الشقين المرد دفيهما هو الاول فى كل من الجوابين والمنع الذى اوردناه على هذا الشق هوالمنع الذى ذكرناه
فى توجيه نظره ثم كون الاتصال اى المتصل ذاتيا للجسم مبنى على مامر من ان الاتصال الجسم عبارة عن كونه
ذا جسم تعليمى وكونه ﴿ ٨٩ ﴾ ذاجسم تعليمى فصل للجسم الطبيعى ومرجعه مرجع القابل

المفارق الى سائر الاجسام على السواء ولم لايجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه و بين النفس بانها تتالم وتتلذذ بحسب احوال آلات بخلافه بل منهم من اسند الاثار الى الفاعل المختار وحينئذ لم يمكن معه اثبات ان لها مبادى فى الاجسام سلمناه لكن لايلزم منه ان لايصدر عن المفارق آلاثار المختلفة وانما يكون كذلك لولم يكن للاجسام وهيولا تها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة الفايضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الأثار انما يصدر من الاجسام فبين ان الاحراق ليس الامن النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلولم يكن فى الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام فلابد ان يكون فيها شئ هو مبدأ لتلك الأثار وحينئذ نقول هذا القسم مستدرك لان الكلام فى آثار الاجسام فكيف يرد بين آثار المفارق وآثار المقارن وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفى ان يقال الامور المقارنة للاجسام اما اعراض او صور والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان الهيولى لايخلو عن صورة فلولم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب فنقول تعلق الصور بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لابالعكس ثم لم لايجوز ان يكون تلك المبادى اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عليها ومحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف على العرض القايم به واما على العرض القايم بشئ آخر فهو ممنوع فان السرير لاشك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية القايمة باجزائه لابه ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادى ان يكون صورا وانما يلزم لوكانت حالة فى الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ايضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان لنا فى اثبات الهيولى ثلث مقامات الاول ان فى الجسم وراء الجسمية شيئا آخر هو الباقى مع الاتصال والانفصال والثانى ان ذلك الشئ محل للجسمية والثالث انه متقوم بالحال حتى يكون هيولى والحال

فيه الابعاد الثلثة كالهيولى وذلك ﴿ ١٢ ﴾ باطل بالضرورة اذ من المعلوم بالضرورة ان هذا المتحيز بالذات الحال للمكان لذاته لامحالة يفرض فيه الابعاد لذاته وهوالذى افاده المحقق فى جواب السؤال الذى اورده هوقريب مما ذكره صاحب المحاكمات من عند نفسه الانه مشتمل على زيادة فائدة وهى بيان انه اذا لم يكن جسما اذ يعتبر

اللا بعاد الثلثة وقد مر القول فى كونه ذاتيا منفصلا واقول فى توجيه كلام الشارح المحقق بعد تمهيد مقدمة وهى انه لا يجوز ان يكون الشئ حاملا قابلا لوحدته الشخصية والكثرة المقابلة لها وذلك ضرورى ولان الوحدة الشخصية لما هو مفروض الوحدة الاتصالية لذاته ملزوم للوحدة الاتصالية لذاته ضرورة انه اذا انفصل زالت وحدته الشخصية فالصورة اذا كانت بحيث لاينعدم بطريان الاتصال والانفصال لم يكن متصلا لذاته بل كان مثل الهيولى فلم يكن معروضا حقيقيا للاتصال بل انما يتصف بالعرض ولست اقول انها لم يتصف بهذا الاتصال لذاتها لم يتصف بالاتصال الواحد لذاتها ولا باتصالين اذ لو كان متصفا لذاتها بالاتصال الواحد وكان معروضا حقيقيا زال وحدته الشخصية بزوال الاتصال الواحد وان كانت متصفا حقيقة بالانفصال الاتصالين ولم يكن اتصافها بهما بالعرض زالت كثرتها الشخصية فزالت وجودها ضرورة ان الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية لاينفك عن الوجود الشخصى واذا لم يتصف بالاتصال حقيقة اصلا لابالوحدة ولابالكثرة منه لم يكن فى حد ذاته بحيث يفرض

في كون الشيء جسما كونه بحيث يفرض فيه الابعاد في حد ذاته لا بالعرض والا لكان الهيولى جسما واما ماذكره بقوله واما الذين يجعلون آه فتوضيحه ان الاتصال اذا كان مقوما لماهية الجسم فلم يكن اتصاف الجسم به بالعرض واذا كان اتصاف الجسم به لذاته فلم يبق الجسم بعد زواله فان قلت الاتصال المطلق بذاتي له وهو لا يزول بالانفصال قلت اذا كان اتصافه بالاتصال المطلق ذاتيا له وهو لا يزول بالانفصال قلت اذا كان اتصافه بالاتصال المطلق لذاته كان اتصافه بالفرد الموجود منه وهو اتصال الواحد بالذات لا يعني انه لا ينفك عن ذاته بل بمعنى ان اتصافه به ليس بالعرض حتى يكون وصفا له بحال متعلقه على ماهو شان الاتصاف بالعرض واذا كان اتصاف هذا الجسم بهذا الاتصال الواحد مثلا حقيقة لا بالعرض كان بزواله يزول وحدته الشخصية كما عرفت واذا عرفت هذا فلا يذهب عليك انه يمكن حمل كلامه رحمه الله ههنا على انه زيادة تحقيق للجواب الاول وعلى انه جواب آخر ويمكن حمله ايضا على مجرد دفع التتميم المقام وان الاتصال ليس عرضيا للجسم مطلقا بل له معنى اخر كان ذاتيا فتامل ولعل مراد المحقق الشريف قدس سره في توجيه الشرح لدفع النظر ماقرناه الا انه لم يبالغ في توضيح المقام وتحقيق المرام كما هو دأبه قدس سره الشريف (قال المحاكمات لان الهيولى ليس لها وجود في نفسها فضلا عن الاجزاء) ان اراد بسلب الوجود في نفسها عن الهيولى ان يكون وجودها بالعرض على مايدل عليه قوله فضلا عن الاجزاء لان الاجزاء انما كانت لها بالعرض فيلزم ان لا يكون الهيولى موجودة حقيقة على ماهو شان الاتصاف بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لها حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه ان النقض لا توقف على ان يكون وجود الهيولى وحصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان توقف

صورة فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية للمقامات الثلثة اولها ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الآثار واللوازم وثانيها انه حال في الهيولى وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى للمقام الاول اما ثبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما بين من ان الهيولى هي المصلة والمفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهرا واما المقام الثالث في الصورتين فلم يظهر من كيفية استلزام فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ماذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة **قوله** (وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص ووضع خاص) هذا **دليل** ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف باستحقاق المكان او الوضع اذ لابد لكل جسم من مكان خاص كالنار في الفلك المحيط او وضع خاص كالفلك المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزايد عليها وهو اما صورة النوعية ولما ثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها في الاين فقد اسند الكيف والاين الى الصورة النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضي بكل جهة ما تناسبها واليه اشار بقوله والصور تختلف باختلاف آثارها الى آخره فليس معناه ان الصورة النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون لمقتضى الكيف صورة نوعية ولمقتضى الاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي الاينيات من حيثية مناسبة للاين ويقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للآثار مبدأ في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد ومتعدد فلا دلالة عليها ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزايد **قوله** (ويحقق كونها مغايرة لتلك

على شيء اخر اصلا بل انما يتوقف على ان لا يكون ثانيا و بالعرض (قال المحاكمات سيعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالعجز للهيولى آه) اورد المحقق الشريف قدس سره بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهيولى ان تكون هذه الصفات عارضة

للصورة اولا و بالذات وللهيولى ثانيا و بالعرض اقول هذا الايراد

الاعراض) الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان استحقاق الاعراض غير حصول الاعراض واستحقاق الاعراض جهة الصورة و يوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام ولقائل ان يقول لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مبادلها هي الصورة النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين الاثار والمبادي فلي حاجة الى تحقيق هذه المغايرة وايضاحها والجواب انه ما اراد المغايرة بين الصور والاعراض مطلقا بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادي في الاجسام هي الصور النوعية وعدم استناد الصور النوعية الى مباديها في الاجسام هي صور اخرى وذلك لان الاعراض ربما يزول مع ان السبب المقتضي لها باق من الجسم فان الماء اذا زالت برودته بملاقاة النار فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال السخن فلولا ان في الماء سببا للبرودته لما عادت البرودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لا يعود طبيعة الماء قوله (والفاضل الشارح اورد عليه اشكالا) منها ان الاجسام كما تختلف في الاثار والاعراض كذلك تختلف في الصورة النوعية فلو كان اختلاف الاثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى فيلزم التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا تقريره سيوفى بمقدمة وهي انك ستعرف ان الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فادتها انما تتصور بصورة لانها كانت متصرفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذ انها تعهد هذه الصور فلقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا تقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والاثار في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة

ظاهر الورود على ما قرره صاحب المحاكمات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح مراده ان الدليل الدال على اثبات الهيولى فهو على تقدير تمامه انما يفيد بالحكم بوجود موجود ليس بحيزه ووحدته وتعدده واتصاله وانفصاله بالذات لان احتياج الصورة الى المحل الذي هو الهيولى انما يلزم من جهة انها متصفة بتلك الصفات بالذات فلو كانت الهيولى متصفة بالذات فكانت كالصورة يحتاج الى مادة أخرى فالبرهان انما يجرنا الى موجود لا يوصف بها بالذات بل بالعرض اذ البديهة حاكمة بان المتحيز الواحد المتصل بالذات لا يبقى بعد ريان الانفصال الشخصية مع ان التفريق ليس اعداما بالمرة فلا بد من امر ليس له هذه بالذات وعلى ما قررنا يكون قول الشارح يعلم حالية لا استقبالية اتصالية على ما فهمه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا) و يرد ايضا ان اجتماع المثلين المستحيل هو حلولهما في ثالث لا حلول احدهما في الاخر وايضا عدم كون احديهما بالحالية والاخرى بالمحلية اولى غير مسلم اذ العمل الاولوية مستندة الى العوارض وكذا لا يلزم من عدم احتياج الهيولى الى محل غنائها الجسمية عن المحل مطلقا لجواز عروض الاحتياج

من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما يتشابه في اللوازم المستندة الى الماهية النوعية المشتركة فيها لا في جميع العوارض ولا نسلم ان الحلول والاحتياج الى المحل من جملتها فتامل (قال المحاكمات لكن لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسم الظاهر ان الامام خلط بين الحلول في اصطلاح الحكماء و بين القيام عند المتكلمين

المفسر بالتبعية في التجريد هذا وقد افاد المحقق الشريف قدس سره ان في هذا التقرير اشارة الى ان ماذكره الشارح فيه مساهلة فوجه صحة كلام الشارح على ماذكره بعض المحققين انه حمل قول الامام واما على سبيل التبعية في التجريد بطريق الحلول في الغير ليترتب عليه قوله فاذن كانت

وليس كل جسم فيما احسب كذلك انما قال فيما احسب كذلك لانه بعدها يثبت امتناع الخرق عن الافلاك قال الشارح وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة لايقال الصواب ترك ذكر الاجسام الصغيرة وقصه صلابتها لانها مادة وهم آخر وسيجئ ذكره وحله لانا نقول ذكرها ههنا انما هو للقدح في تعميم الحكم بثبوت الهيولى بناء على احتمال ان بعض الاجسام كذلك وذكرها فيما سيجئ للقدح في اثبات الهيولى في الجملة بناء على ان جميع الاجسام المفردة لا يقبل الانفكاك هذا نعم يمكن الجواب على ماقرره الشارح من اثبات الهيولى بالانفصال الوهمي وادعاء ان جميع الاجسام يقبله كان جوابا عن الوهم الاتي وبعد تقرير الجواب كذلك لاحاجة الى تقرير ذكر الوهم الثاني والجواب عنه لانه لاتوجه له اصلا (قال المحاكمات فالموجود في الخارج من الجسمية لايكون الامجرد الجسمية) اى لا الجسمية المتحصلة بمابه الاختلاف من التشخص بان يعتبر على انه داخل فيها منضم فيها فيلزم تعدد الجسمية ووجودها في الخارج من دون ان يكون متحصلة بما ينضم فيها من التشخص (قال المحاكمات اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية آه) كان الغرض من التردد المذكور واثبات ان الحق هو الشق الاخير ان يظهر ان نسبة الشخص الى النوع كنسبة

الفصل الى الجنس فكما ان الجنس يتحصل متحصلا نوعيا بالفصل كذلك النوع يتحصل تحصلا شخصيا بالشخص فيظهر قوله فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لايجوز اختلاف الطبيعة النوعية

بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لايقبل الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب الشارح من وجهين الاول انه ثبت ان لاثار الاجسام واعراضها مبادي موجودة في الاجسام ولايلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي الى المفارقات وامتناع استناد اثار الاجسام الى المفارق واليه اشار بقوله مامر من مغايرة الاعراض لمباديها اى في استنادها الى مبادي في الاجسام وعدم استناد المبادي الى مبادي اخرى في الاجسام على مابيناه وهذا جواب عن اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والاثار لايجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لماتبين ان لاثار الاجسام وصفاتها مبادي تنوع الاجسام وتصنف بسايرالاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولاشك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات لزوالها عند حصول الكيفيات والاثار فهي يمتنع ان تكون منوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادي بالكيفيات اوبامر آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعاني فقوله الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله وصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لاتكون فاعلة وهذا جواب عن سؤال الثاني وهو لايتوقف من الاحوال المذكورة الاعلى انها غير المادة ولعله هو المراد من قوله وساير الاحوال المذكورة والازم الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادي والاستعدادات والمواد يمتنع ان تكون مبادي فباقي الكلام مستدرك فنقول بتعيين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ارتياب في ان تعدد الطريق ادخل في اثبات المطلوب وعندي ان هذا السؤال غير وارد على ماذكره الشيخ وسبق توجيهه لان كلامه في مبادي الاعراض والاثار لا في اختلاف الاجسام فيها واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهي ممكنة فلابد ان يكون لها مبادي لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف الاثار

بحسب اختلاف التشخصات لان مقتضى الشئ لا يختلف بالامر الخارج عنه فتأمل (قال المحاكمات وهذه الجسمية انما هى طبيعة الجسمية وهذيتها آه) الاظهر ان يقال من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة فايعرض هذه الجسمية وهذه الجسمية انما هى

طبيعة الجسمية وهذيتها فالحاجة الى المادة امامن جهة الطبيعة اوهذيتها فلما علمنا ان ليس للهذية مدخل فيه علمنا انه من جهة الطبيعة (قال المحاكمات اما اولا فلانه ليس شئ من هذين التذكرين آه) قال بعض المحققين فيه نظر لان ماذكره الشيخ فى التنبيه محمل التذكرين فان محصله انا عرفنا بملاحظة بعض احوال طبيعة الامتداد اعنى قبولها الانفصال وعدم بقاء هويتها بعد طريانه احتاجها الى المحل وهى طبيعة واحدة فلا يختلف افرادها فى الاحتياج والاستغناء وذلك بعينه مافصله الشارح كما لايخفى اقول ماذكره بقوله انا عرفنا الى قوله وهى طبيعة واحدة ليس له عين ولا اثر فى كلام الشيخ وهل الكلام الافيه فان قلت قول الشيخ واذا عرفت بعض احوالها آه اشارة الى ماذكره الشارح من التذكرين قلت هذا الكلام انما يشار به الى تذكر المقدمتين المذكورتين لكن فى بعض الاجسام ولم يذكر قبلها ان المقدمتان الاخريتين والشارح اخذهما كلتين فصح ان كلام الشيخ حل عنهما واعلم ان دفع الوهم المذكور يمكن بوجهين احدهما وهو الظاهر من كلام الشيخ ماقرره فى المحاكمات وهو صريح ماذكره فى الشفاء مداره على مقدمتين احديهما ان الجسمية طبيعة نوعية وثانيهما ان كل طبيعة نوعية لايختلف مقتضاها وظهر ان ماذكره الشارح لايثبت به الصغرى ولا الكبرى وثانيهما باجراء الدليل المذكور فى الكل ولا يحتاج فيه الى كون الجسمية طبيعة نوعية اوجنسية بل مداره على ان الجسمية يقتضى قبول الانفصال ولو فى الوهم وان الانفصال ولو فى الوهم يقتضى انعدام المتصل الواحد والشارح اختار هذا فى دفع الوهم وهذا

لاختلاف المبادى لكان اختلاف المبادى لمبادا خر فان البحث لم يقع فى اختلاف الآثار بل فى نفسها ولا يلزم من استناد الاثار الى المبادى استناد اختلافها الى اختلاف المبادى لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل نعم اووجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف فى الكيفيات لانها اما ان يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او يقبلها بعسر اولا يقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه بان الاجسام كما تختلف فى تلك الكيفيات تختلف فى الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات لصورة نوعية وجب ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصور اخرى ولا مدفع لهذا السؤال على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادى للكيفيات حيث قال اما مع صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس فى ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام وان وقعت المساعدة على اثبات امر زايد على الصورة الجسمية والمادة فى الجسم لكن لم قلتم بانه لابد من اثبات ذلك فى كل جسم فان الاجسام اما عنصرية اوفلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان تكون لازمة لجسمية الفلك اولا يكون والثانى محال اذ مبدأ اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية اولما يكون حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لا يكون حالا ولا محلا والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركا فيها بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا فيها بين الاجسام وانه محال وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثانى باطل ايضا لان الحال فى الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشئ اما ان يكون جسما او جسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم اوجسمانى لكان اما الجسمية اوالحال فيها اولمحلها اولغير الحال والمحل وكذا الثالث

غير ماذكره الشيخ في الشفاء وتطبيق كلام الاشارات عليه تعسف بل الظاهر انه كلام ذكره من عند نفسه وماذكره الشيخ يشير اليه في اثناء شرحه (قال المحاكمات واما ثانيا فلانه ان عنى بقوله) قال بعض المحققين معنى الانفصال الوهمي ان الوهم يحلل الامتداد الى جزئين وينتزع ذينك الجزئين منه لان الوهم ﴿ ٩٤ ﴾ تخترع له اجزاء كما في التوهمات

الكاذبة والانفصال بهذا المعنى انما يتحقق بسبب اشتماله على الهيولى اذا لم يشتمل عليها لكان الانفصال الوهمي توهما او مستحيل لكونه على تقدير الوقوع مستلزما لانعدام الشيء بالمرة فكان من الاوهام الاختراعية واما اذا كان مشتملا على الهيولى كان انفصاله ممكنا بالنظر الى الامتداد والهيولى وان كان ممتنعا بالغير نظرا الى الصورة النوعية فيكون توهم انفصاله توهما امر ممكن في ذاته وبذلك يفارق فرض انقسام النقطة والمجردات بل سيذكر الشيخ انه لو لم يشتمل المتدار على المادة لم يتحقق له كل جزء فالانفصال الوهمي يستلزم وجود الهيولى في الخارج لكن لا ينطبق ذلك على ماذكره الشيخ ويبقى في كلام الشارح مناقشة في ذكر ذلك في خبر التذكرة اذ ليس ذلك فيما سبق من كلام الشيخ اقول هذا قريب مما سيجيء في المحاكمات ولا يخفى عليك انه حمل القسمة الوهمية في كلام القوم على فرض الوهم الانفكاك في الجسم مع انهم فسروه بفرض شيء دون شيء وزعم ان الفرق بين القسمة الوهمية في اجزاء المتصل وبينها في النقطة مثلا ان المفروض وهو الانفكاك في الاول ممكن ذاتي دون الثاني والا فلا فرق ويمكن ان يقال بعد جعل الفرض ههنا بمعنى التجويز لا التقدير لعل الفرق ان تجويز انفكاك الاجزاء في المتصل تجويز امر محال وفي النقطة تجويز محالة ﴿ ان ﴾

لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك اولى من ان يفيده غيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطل الاقسام الثلثة من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير ثاني موجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فاهذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق بمقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما ان يسلم جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض التفصيلي والمناقضة واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل حصل الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة كما يأتيان في الدليل يأتيان ايضا في مقدمات الدليل وحينئذ يكون بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الانواع الثلثة وقد يقال المعارضة انما توجه اذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان تتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود اللزوم بدون اللازم وهذا ليس بشيء لان المعارضة اوقعت وتمت دلت على ان في مقدمات دليل المدعى مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالنقض وترتيب النوع ان يقدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالي وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة في الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما وجود محال من المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالي الا منع مقدمة لا على التعيين واما العنصر فهب ان احدى صفتيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز

بالوصفية كما قيل في الفرق بين الجزئي والكليات الفرضية وفي بعض الحواشي لا يقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة وهمية لا خارجية وليس الكلام في ذلك لانا نقول بل يلزم مادة خارجية بوجهين الاول ان الصورة الذهنية متحدة

بالنوع مع الامر الخارجي ولافرق بينهما الا بالوجودين وتوابعهما والافلا مطابقة اذ المعنى من المطابقة ذلك حيث كان الذهني ذا مادة كان الخارجي كذلك الثاني انا نعلم بالضرورة ان الجسم في الخارج بحيث اوحصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة امتداده بالفعل الى قسمين اذ لم يكن في الخارج كذلك لايتأتى للوهم قسمة كما لايتأتى في المجردات لانها ليست في ذاتها الخارجية تلك الحيثية واذا كان كذلك نفى الخارج لها قوة ذلك القول وليس ذلك الا انفصال اذ هو لايجامع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة ثم قال ويمكن ان يستدل بالفرض الصحيح ايضا بان يقال للعقل ان يفرض عرضا ساريا في بعض الفلك وآخر ساريا في بعضه الآخر وذلك ضروري فيقع القسمة في الخارج لذلك الجسم اقول فيه نظر اما في الوجه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة الوهمية يثبت وجود المادة للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزم وجودها في الخارج ايضا بناء على المطابقة التي ذكرها بل المراد ان القسمة الوهمية وهي فرض شيء دون شيء لايورث الاثنينية بحسب نفس الامر اصلا لا في الخارج ولا في الصورة الذهنية بل انما يلزم وجودها بحسب التوهم والفرض ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهمية تحليل الفصل لصورة الذهنية الى صورتين وتفصيلها اليهما وحينئذ نقول اولم يشتمل تلك الصورة على المادة يلزم اعدامها بالمرة واذا اشتملت عليها لزم اشتمال الجسم الخارجي عليها للمطابقة المذكورة قلت محل تلك الصورة انما هو الذهن ويكفي لعدم انعدامها بالمرة وجود المحل الذي هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرة اشتمال نفس الصورة على امر باق في الحالين لزم من ورود القسمة على الجسم اشتمال الاعراض القائمة به كالسطح والخط واللون والضوء على جزء باق في الحالين بل يكفي هناك وجود مادتها فكيف هناك ايضا وجود محلها ومادتها وهي الذهن وايضا لو صح هذا الدليل يلزم

ان لايحتاج اليها وانما تحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة للجسمية لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية المطلقة اولازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو المحال والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل ملتزمة متبوعة اياها وحينئذ سقطت القسمة المذكورة لابتنائها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم يتأت تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لاشيء آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لايكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والالم يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لاينافي ذلك كونها لازمة للجسمة المختصة غاية ما في الباب انهما يكونان متلازمين وكيف لايكون لازمة وهي يمتنع انفكاكها عن الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة النوعية ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لاينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدمه معا على ذلك التقدير وان لم يجز لو كان محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو ايضا لاينافي الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لايستلزم كذب الملازمة على انها مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة والسؤالان واردان على قوله استناد الصورة الى المادة غير معقول كما لايخفى فقد ظهر ان كلام الشارح في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك اذاتها فان اللزوم بما يستند الى ذات اللازم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما وحينئذ نختار من القسمة ان اللزوم لما لايكون حالا في الجسمية ولا محلا لها ولا جسما ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور فيه ومن ههنا تبين ان مراد من قال

من ورد القسمة على الصورة الذهنية للسطح اشتمالها على المادة ولزم اشتمال السطح الخارجي عليها ايضا هذا خلف واما في الوجه الثاني فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصالين وحدوثهما على مامر في كلام الشارح وقوة الحادث انما يقوم قبل حدوثه بمادته ومادة الحادث فيما نحن فيه هي الذهن فتلك القوة قائمة به نعم

الجسم في الخارج يمكن له الانقسام في الوهم بمعنى انه صالح له لا بمعنى الاستعداد له واوضح ماذكره لزم اشتمال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمة بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا يتأتى للوهم قسمة كما لا يتأتى في المجردات فني الخارج لها قوة ذلك القبول وليس ذلك الا اتصال اذ هو لا يجامع الانفصال الوهمي فيكون هو المادة واما الاستدلال بالفرض الصحيح ففيه ان اختلاف الفرض لا يوجب القسمة الخارجية (قال المحاكمات فاشتمل الكلام على استدراك عظيم) لان ماذكره الشارح في التذكرين يكفي لاثبات الهيولى بالقسمة الوهمية في جميع الاجسام لضاع ذكر الوهم الثاني بعد ذلك اللهم الا ان يقال ذكره يجيب عنه بجواب آخر قال الشارح ولا مادة لانها معقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية اقول اللازم من كون الشيء مادة ان لا يكون محمولة على المركب منها ومن جزء آخر مسمى بالصورة لا ان لا يكون محمولة على جزئيات نفسها كيف والبدن اسم لمادة الحيوان مع انه محمول على جزئيات الابدان نعم لم يحمل على فرد الحيوان فان قلت الشارح ضم الى ماقال قوله وغيرهما والمراد انها محمولة على افرادها الفلكية والعنصرية وعلى غيرها كافراد

المركب اذ لا يكون للصورة الجسمية فرد غير فلكي ولا عنصري قلت حمل الصورة الجسمية على المجموع غير ممنوع بل انما يحمل عليه الجسم دون الجسمية كيف والجسمية من الاجزاء الخارجية للمجموع فلا يحمل عليه واما قوله

من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ماهو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان ومن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة انفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للمحل فيها او للمجموع او لغيرهما فان هذا ترديد في اللازم كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لورود ه على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال امام هب ان الحجة التي ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب لهذه الاحكام اثار لكن المطلوب ان فيها صورا اخرى ومباد الاحكام لا يجب ان يكون صورا لجواز ان يكون اعراضا فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب اوجود الاجسام حتى يثبت كونها صورا وهذه مناقضة والشارح لم يوردها لانه في الدليل اثبت كونها صورا ثم قال والعجب ان الى الآن مارايت احدا منهم يشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل امام من البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هناك ماهو اعم من الصورة الجسمية والنوعية ولقد احسن امام حيث قدم النقض بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن صور لانها لا يكون مقومة للجسمية حينئذ وجوابه سلمنا ان هذه الصور ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صورا اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهيولى وسيأتي بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها ههنا **قوله** (ليس يكفي وجود الحامل حتى يتعين به صورة جرمانية) هذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حمله على كثيرين والشخص اذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فاو لم يكن في الشخص امر زايد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو التشخص والتعين وقد عرفوه بانه صفة يمتنع وقوع الشركة في موصوفها فثبت

اوغيرهما فينبغي ان يحمل على امتدادات آخر غير الفلكية والعنصرية بان كان المراد من العنصرية البسائط ليكون المراد من الغير امتدادات المركبات وتحقيق كلام الشارح ان الجسمية اذا اخذت لابشرط شئ يحمل على المجموع كان الجسم المأخوذ كذلك يحمل على الشئ المركبة من الجسم الذي هو المادة ومن صورة النسبة اذ يصدق على ذلك المجموع انه جوهر قابل للابعاد الثلثة واوجه في عدم صحة حمل الصورة الجسمية على المجموع انها اسم لها من جهة اخذها بشرط لا اي من حيث انها جزء كما ان لبدن اسم المادة الحيوان لا يحمل مفهومه عليه وان صح حمل الجسم على النسبة اذا اخذ لابشرط شئ لكن صاحب المحاكمات لم يحمل كلام الشارح على هذا ولهذا فسره هكذا لانها محمولة على الجسميات بل اخذه على الوجه الاول فالايراد وارد على توجيهه فتأمل قال الشارح انما يصير نوعا باتصاف آه اقول فيه بحث لان معنى الطبيعة النوعية هو الطبيعة المنسوبة الى النوع بان كان فردا منه كما ان الماهية الجنسية والطبيعة الجنسية بمعنى انها من افراد الجنس وحينئذ كما انها من حيث هي لا يكون نوعا لا يكون من حيث هي فردا للنوع على ان الحق ان النوعية بعرض الماهية لا بشرط شئ لا بشرط العموم كعروض العموم نعم الذات غير مقتضية لعروضها بلا شرط والا لزم اتصاف الاشخاص بها فالشرط واسطة في الثبوت دون العروض فيصدق ان الطبيعة لا بشرط نوع فتدبر (قال المحاكمات وانما يقتضي شيئا اذا تحصل ان يفصل) هذا الكلام صريح في ان المراد بعدم تحصل الطبيعة الجنسية عدم تحصلها بدون الفصل لا مطلقا وكذا المراد بقوله فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل انه يجوز ان يقتضي بشرط تحصله بفصل معين فلا اقتضاء بدونه وليس المراد وجوب عدم الاقتضاء بدون ذلك الفصل المعين والاورد عليه ان تحصلها انما يتوقف على فصل ما

ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية والتشخص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة النوعية والآخر التشخص اوليس في الخارج الا امر واحد بالذات والوجود اذا حصل في العقل تعدد كحال النوع مع الجنس فان في النوع امرا زيدا على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زايد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين الطبيعة النوعية اما ان يكون معللا لماهيتها اولا يكون فان كان معللا لماهيتها كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضانه واما ان لا يكون فان كفى كالعقل كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة في اشخاص وان لم يكن بل لا بد له من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصرة في شخصه كالفلك فان له مادة واحدة لا ينفصل او يتعدد القابل فتعدد النعينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته فلا بد ان يكون نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذا تقرر هذا فنقول كلام الشارح انه قد ثبت ان الجسمية ليست قايمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت انها غير منفكة عن التناهي والتشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها وتشخصها تحتاج الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من اشيا اخر وذلك لان الاجسام العنصرية تختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشتراك الهيولى في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار فجاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية فيكون مع ذلك مشابهة في المقدار اذ المقدار عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المعروض وهذا الكلام مشتمل على ثلثة ابحاث البحث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها الى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة عن القاعدة المذكورة الا انها لم يتبين بعد بينها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه فيما سبق وفيه نظر فان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة

فلا يلزم عدم الاقتضاء بدون الفصل المعني وبما قررنا ظهر اندفاع ماذكره بقوله وليس بشئ لانا نختار الشق الاول والمنع ساقط لان المراد عدم تحصلها بدون الفصل لامطلقا فلا يراد وذلك لان الجسم مالم ينضم فيه الفصل بان يصير متحدا مع النوع لم يوجد في الخارج ويؤيده ان صاحب ذهب الى ان الاجزاء المحمولة صورة لامور متحدة في الخارج ذاتا ووجودا فالجنس مع الفصل متحد ذاتا وماذكرناه صرح به الشارح في دفع الشك الذي اورده الامام على ماذكره في آخر الشرح ونبه صاحب المحاكمات فتدبر وكذا اندفع ماذكره بقوله على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية لما عرف ان ليس المراد بما ذكر الوجوب بل يجوز نعم يرد ان يقال كما ان الماهية الجنسية يتحصل بالفعل كذلك الماهية النوعية يتحصل بالتشخص فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية من جهة الفصول كذلك جاز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية من جهة المشخصات والجواب ماشار اليه في المحاكمات من انا نعلم بديهية ان ليس للهذية مدخل في الاقتضاء فلا يصح الاستناد الى التشخص فتأمل (قال المحاكمات وتبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها) لواثبت نوعيتها بما اثبت من انها ليست مادة ولاجنسا فتعين ان يكون نوعا كان اصوب اوتوجيه كلام الشيخ بماذكر يتوجه عليه مامر من استدراك بيان النوعية (قال المحاكمات لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه) فيه تكلف لايخفى كيف واشكالية المنع انما هو باعتبار اشكالية التقضي عنه لا باعتبار الشمول وعدم الشمول

الى الهيولى في تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة في تشخصها اليها واحتياج العوارض الى شئ لايستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثاني في ان الهيولى لاتكفي في تشخص الصورة وماذكره لايدل الا على انها غير كافية في تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه انها لايكفي في تعين الصورة ومن الجايز انها يكفي في تعين الصورة ولايكفي في تعين الشكل والمقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال ويمكن ان يتفصى عن البحثين بان يقال لامعنى لاحتياج الصورة في تشخصها الى الهيولى الا احتياجها في كونها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى ور بما تقف فيما سيأتي على تحقيق ذلك واما ان تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسد لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد ولوكانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر واحد البحث الثالث في العلل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى معينات واحوال متفقة من خارج حملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف استعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى ان كل سابق سواء كان صورة اومقدارا اوشكلا فهو معد للاحق وجعل هذا الكلام جوابا لسؤالين وتقرير جوابه عن السؤال الاول انا لانسلم ان لزوم المقدار والشكل اوكان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما يلزم لوكان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل للمقادير واشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني بانا لانسلم انه اوكان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى بل لصورة سابقة معدة فقوله فيما نقل الشارح ان اسباب الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول اى الاختلافات في المقدار والشكل وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اى الاختصاصات في الصور النوعية وعلى هذا لاحاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لايلزم اثباته واما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص

واقول ان المنع الاول لما كان مذهب بعض الحكماء بخلاف الثاني ولم يذهب احد الى اثبات الهيولى في بعض الاجسام دون بعض اراد الشيخ ان يفرغ عنه ويشتغل بمقاومة الخصم ومدافعته (قال المحاكمات وتقرير الجواب ان امكان

الصورة فان المادة علة قابلة ولابد مع العلة القابلة من العلة الفاعلة فاولا فسر المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية واذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هى المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك الماء لايتعين فى الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية وهيئة مخصوصتان وفسر الاحوال المنفقة من خارج بالامور الاتفاقية التى يندر وجودها فان علل الاشخاص من حيث انها اشخاص لابد ان تشتمل على امور لايوجد الامرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهى القوى السماوية والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولاشك ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت وكذا القول فى التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهى لايجامع تشخص الصور اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر الخارجية كما فى فصل بعض العنصر منه فان القسر على الفصل مما يمتنع حصول الصورة من المبدأ وايضا فقد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة هنا مشخصات فقد فسر المعينات ههنا بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلية معدات الصور الشخصية فان العلل المعدة فى جانب العلل الفاعلية والفاعلية تقتضى تشخص الصورة والمقدار فى القابل بمعدات وعن الثانى بانه وان لم يذكر المشخصات فى التفسير الثانى الا انها مرادة فيه وانما لم يذكره تعويلا على ماسبق والحاق المتعلم الزكى به فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية فى تشخص الصورة بل لابد فيه معها من مشخصات ومعينات لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها مايجب من القدر والشكل ولاشك ان المشخصات لايحدد القدر والشكل فان الشئ لايحدد نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة فى تناهيها وتشكلها ومقدارها تحتاج الى الهيولى وهى لاتكفى فى هذه العوارض بل يحتاج

لجميع الاجسام (قال المحاكمات واما انه لاافتراق بينهما فى امكان الاتصال فلا دخل له فى الجواب اقول فيه نظر ظاهر اذ قد عرفت ان اثبات الهيولى كما امكن بطريان الانفصال على الاتصال امكن بطريان الاتصال على الانفصال اذ نقول لابد لذلك الاتصال الطارى اوقوته من محل موجود قبل الاتصال مقارن له وليس هو الانفصال فلابد من امر اخر وهو الهيولى (قال الشارح ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين آه) فى بعض الحواشى فيه نظر لانه انما كان يلزم لو كان الانفصال مقتضى طبايع تلك الاجزاء وهو ممنوع اقول المراد بقبول الانفصال امكانه ولاشك ان الانفصال ممكن نظرا الى طبايع تلك الاجزاء والالكان ممتنعا ذاتيا فلم يقع وسيجئ ان امكان الانفصال يكفى لاثبات الهيولى (قال المحاكمات والاولى ان يقال ان تلك الاجسام متحددة فى الجسمية) حاصل المقام ان الشارح حمل اتحاد طبايع الاجزاء فى كلام الشيخ على الاتحاد فى الطبيعة النوعية التى هى الصورة النوعية لها وجعل اشتراك الاجسام فيها موجبا للاشتراك فى حكم الانفصال فيلزم اثبات الهيولى فى الكل وجعل بناء الدليل على تسليمهم واعترافهم بتساوى الاجسام فى الطبيعة النوعية ويتوجه عليه ان وظيفة الحكمة هى البرهان دون الاقتضاء على الجدل وان عبارة الشيخ خارج عن طبيعة الامتداد يدل على ان المراد بالطبيعة المشتركة فيها قبل هى الطبيعة الجنسية دون النوعية والاشتراك فى الطبيعة الجنسية قد اشتبه بمامر وهو ان الامتياز بالخارجيات وفصله فى الشفاء على مانقل فى المحاكمات

والامام حمل الكلام على اتحاد الاجسام فى الطبيعة الجسمية وجعل مجرد الاشتراك فيها موجبا للاشتراك فى جواز الانفصال وتبعه المحاكمات وعلى هذا كان الدليل برهانا لاجدالا وكان تماما فى الواقع لاعلى الخصم فقط وكان يلايم اجراء كلام الشيخ وتعبير الشيخ عن الجسم البسيط بالامتداد الجسمانى الواحد لما كان ملايما لتوجيه الامام اوله الشارح وقال الامتداد الجسمانى الواحد الذى ذكره هو الذى يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا فتدبر (قال المحاكمات وليت شعرى اذا بنى الكلام على تشابه طبايع الاجزاء) هذا نظر الى ظاهر عبارة الشيخ حيث لم يؤخذ كون طبيعة الامتداد متشابهة فى الفلك العنصر بل اكتفى بالاشتراك فى مفهوم الامتداد ذلك ان يحمل كلامه على اشتراك الجمع فى مفهوم الامتداد الذى هو حقيقة الجمع لكنه خلاف الظاهر ويكفى له هذا لترجيح حمله على حمل الشارح (قال المحاكمات واعلم ان امكان القسمة الوهمية آه) لا يذهب عليك انه ان ثبت هذا الكلام اندفع ما اورده على الشارح سابقا من ان القسمة الوهمية لا يثبت وجود الهيولى فى الخارج واعترض عليه سيد المحققين قدس سره بان الوهم اذا فرض جزئين وحكم بالمغايرة بينهما يلزم ان يكون ذلك الشئ فى الخارج بحيث يمكن ان يكون له جزأن متمايزان منفصلان فى الوهم لا ان يكون له جزأن كذلك فى الخارج فان الحكم بالامور الثابتة للماهيات فى الاوهام عليها صادق فى نفس الامر ولا يلزم منه ثبوت تلك الامور لها فى الخارج الا ترى ان الفلك من حيث هو فلك اى مع اشتماله على الصورة النوعية يقبل الانفصال الوهمى دون الانفكاكى واجاب عنه بعض المحققين بان القسمة الفرضية والوهمية ﴿ فهو ﴾ ليست من الفروض والاوهام الكاذبة الاختراعية كفرض انقسام المجردات بل المراد بالفرض ان يكون فى الخارج شئ يصح للعقل بذاته على الوجه الكلى اولمعونة الوهم على الوجه الجزئى تحليله الى اجزائه ولا يكون الشئ

الى امور اخرى فكيف يقال من الامور الاخرى هذه العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج فى الخاطر ان المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الافاضة **قوله** (كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم) هذه الفائدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سند المنع الا انه لما جعلها السر وجب عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب واما الذى ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلية فهو لا يتم لما تبين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث لا بد له من علة تامة لا يجوز ان تكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرها والا لزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شئ من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل الى الثانى لما استعرفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كل ما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب المعلول الى تأثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون فى العدم فلا بد ان يكون فى شئ موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق فى قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق اولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا فعند انتفاء السابق لم يوجد اللاحق قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازلى وعدم لاحق ابدى والمعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم واما الاسرار التى تقتضيها القاعدة السريرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا ويوجد فيه حادث وههنا شئ وهو ان الذى يقتضى هذا السر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث بآخر فالصواب ان جعلت السر العظيم ليترتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية اما انه لا بداية لها

كذلك اى قابلا للتحليل باحد الوجهين الا اذا كان فيه شئ يمكن بالنظر اليه هذا الانقسام وان امتنع لغيره اذا لم يكن هناك شئ كذلك لكان فرض القسمة فيه من الفروض والاوهام الكاذبة الصرفة وهذا واضح لذوى العقول السليمة فلا يرد عليه النقض بالفلك

مع اشتماله على الصورة النوعية الدائمة من قبول الانفكاك

فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا فى ازمنة متسابقة غير متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون فى الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية واما انه لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها اولزم ان يعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحوادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحوادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا وترتب العدمات الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل المحال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الازلى لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذن لا بد ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم الثانى هذا بيان ماذكره الامام واما ماقاله الشارح فظاهر ونحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات وبين المتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب الاستعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا فى زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى اولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان المبدأ الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول بالذات ومعلول معلوله بالعرض فيكون جميع الاشياء موجودا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فهى من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها يصير سببا للحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات القوابل فيحدث الحوادث فهى واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادى الدائمة الى الحوادث

لان قبول القسمة الوهمية بواسطة اشتماله على الامتداد الذى يمكن طريان الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وان كان ممتنعا بالغير اعنى الصورة النوعية ولو لم يشتمل على الامتداد ولم يصح الحكم عليه لقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة له وتوهم القسمة فيه من قبيل الفروض والاوهام الكاذبة التى لا حقيقة لها كفرض القسمة للمجردات وكذا لو لم يكن مشتملا على الهيولى او كان فرض الانقسام فيه فرضا او مستحيلا لادائه الى انعدام شئ بالمرة وهو محال اقول قد مر ما يدفع به هذا الكلام فلا بأس بان يعيده ويزيده بيانا فنقول الفرق بين القسمة فى الاجسام وبين القسمة فى المجردات ظاهر لاشك فيه لكن نقول ليس الفرق الا ان الجسم فرض فيه شئ دون شئ اى بلا حظ العقل مستفلا فيه شئين كليا او بمعونة الوهم جزئيا بخلاف المجرد وذلك لان فرض شئ دون شئ انما يتصور فى المقادير وما له المقدار واما ان هناك امكان قسمة خارجية فذلك غير مسلم غاية الامر ان هناك امكانا عقليا بمعنى تجويز العقل القسمة الخارجية فيه دون المجرد ففرض القسمة الخارجية فى الاول فرض امر ممتنع وفى الثانى فرض ممتنع كما قالوا فى الفرق بين الجزئى والكليات الفرضية وماذكره قدس سره بقوله الا ترى تنظر ذكره نفوته للمنع الذى اورده وليس نقضا اقول ويمكن ان يقال فى اثبات الهيولى بان لنا قضية شرطية صادقة هى انه لو قبل الجسم الانفكاكى الخارجى لا يكون ذلك اعداما له بالكلية سواء كان ذلك المعدوم ممكنا وممتنعا فيكون مشتملا على امر آخر غير الصورة باقيا حال الانفكاك والاصدق انه على تقدير

الانفكاك ينعدم بالمرة فتأمل ثم ههنا نظر دقيق اورده جماعة من الاذكياء وهو ان الواقع بين المتفرقين انما هو الانفصال الفطري لا الانفكاك الطاري والواقع بين الجزئين المتصلين انما هو الاتصال الفطري واللازم من التشابه امكان الانفصال الفطري بين المتفرقين وامكان الاتصال الفطري بين الجزئين الفرضيين بالنظر

الى الطبيعة المشتركة وذلك لا يستلزم ثبوت الهيولى انما يستلزم له الانفكاك الذي هو الانفصال الطاري او الاتصال الذي يطرأ او امكانهما (قال المحاكمات وامكان الانفصال الخارجي يستلزم المادة) اقول فيه بحث لان الانفصال الخارجي انما يستلزم امكان المادة لان امكان المعلول انما يستلزم امكان العلة لا وجودها ويمكن ان يجاب بان المراد بامكان القسمة الخارجية امكان انقسام الجسم في الخارج بلا تغير في حاله بان يكون حالا في شئ بعد ما لم يكن بل مجرد امكان ورود القسمة عليه وحينئذ يتسع دائرة منع امكان القسمة الخارجية قال الشارح واورد اعتراضات آخر تجري مجرى هذين وذلك هو قوله في شرحه يلزم من ذلك جواز تماس فلك القمر بمقعر محدب فلك العطارد وبالعكس وهو يقتضي الخرق وفي موضع آخر لم لا يجوز ان يكون لكل جزء مادة مغايرة بالذات لمادة الجزء الاخر وتلك المواد لا يطبع الاتصال والانفصال فلا يتم ما ادعيتموه من امكان انفصال الجزء الواحد وفي موضع آخر لا يتم ان المتمايزين من الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان الجسمية عندكم طبيعة نوعية محصلة ثم يلزم جسمية كل فلك ما يستحيل على جسمية الاخر اقول في الجواب عن الاول ان التماس الذي ذكرته جائز نظرا الى ذات الجسمية وانما يمتنع نظرا الى الصورة النوعية وعن الثاني ان ما ذكرت اعتراف بالمادة وان اردت بالمادة تشخص كل شخص فقد ظهر ان الامكان بالنظر الى طبيعة الامتداد يكفينا وعن الثالث ان اختلاف اللوازم في الافلاك من جهة انها لوازم للصور النوعية لها وهي مختلفة ولو كانت لوازم لماهية الامتداد لما اختلفت

ولما رقت سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة **قوله** (واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة) لا يخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزأ من علة الهيولى والشارحان بنيا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا اشار في الشفاء اليه ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة في الوجود الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة آه مستدرك لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما تقرر عليه الصورة كفى قسمة عليتها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان تكون قايمة بذاتها فانه لا معنى لها الا امتداد سار في سائر الجهات والامتداد السارى في سائر الجهات لا يلزم ان يكون قايما بغيره نعم لما احتاجت عوارضها من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت بذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في الوجود بل في العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله وههنا سر آخر الى اتمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية اذا ثبت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم به الشئ وبين ما يلازمه فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة في الطريق الخاص ولاجل انه سيشير الى اتمام اثباته اقتصر هنا عليها ثم اورد الطريق العام والفاء في قوله فاما ليس للسبب بل لمجرد التعقيب وهو مبني على التلازم فقال الامام تلازمهما ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة

﴿ او العلة ﴾

فتأمل (قال المحاكمات وكان الظاهر انه من مسائل مابعد الطبيعة لان يبحث عن الوجود) وذكر سيد المحققين ان كلامه يوهم ان الوجود محمول فى هذه المسئلة فيكون من مسائل مابعد الطبيعة وهو باطل لان مطلق الوجود ليس عرضا ذاتيا لشئ من الموجودات والمبحوث عنه فى العلم الالهى هو احوال الموجود من حيث هو موجود والتصديق بان شيئا ما موجود بديهى والتحقيق ان التحديد لا يتصور عروضه للموجود الا بعد صيرورة نوعا مخصوصا هو الجسم فهو من الاعراض الذاتية للجسم ومن الاعراض الغريبة بالقياس الى الموجود فالبحث عنه من العلم الطبيعى اقول هذا التوهم مبناه على ان مدخول عن فى لا كثر هو المحمولات وقولهم موضوع العلم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية دون مايبحث عنه من هذا القبيل لكن كثيرا مايكون مدخول عن الموضوعات ليرد على التحقيق الذى ذكره انه على هذا يلزم ان لا يكون اثبات وجود الماهيات المخصوصة كالعقول والهيولى من علم بعد الطبيعة لان كون الموجود المطلق عقلا مثلا لا يتصور عروضه له الا بعد صيرورته جوهرا مجردا مثلا والحل انه كما يرجع قولهم العقل موجود الى قولهم الموجود عقل بناء على ان الموجود موضوع فى علم ما بعد الطبيعة كذلك قولهم الموجود عقل يرجع الى قولنا الموجود اما عقل اونفس اوهيولى آه فالمحمول فى الحقيقة هو القدر المشترك بين تلك الخصوصيات وهو عرض ذاتى للوجود المطلق والاولى ان يوجه كونه مسائل الطبيعى بما ذكره صاحب المحاكمات من انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصور الا فى الجسم وفى المادة وبما قررنا وحققنا اندفع النظر الذى اورده حيث قال فيه لان البحث فى علم مابعد الطبيعة عن الوجود خاص انتهى اذ كما ان وجود المحدد وجود خاص فكذلك وجود الفعل والهيولى والتحقيق ماعرفت قال الشارح وهذه

او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة ان كانت محتاجا اليها تنحصر فى انها علة تامة اوجزء علة لان مايحتاج اليه الشئ اما جميع مايحتاج اليه الشئ او بعضه فلا ثالث لهما وان كان المراد الفاعلة فلا حصر لان مالا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزء منها لا يلزم ان يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الابعناية وهى ان يقال المراد العلة التامة وبجزء العلة مالا يكون واسطة اوآلة فكانه قال الصورة اما علة تامة اولا فان لم يكن علة تامة فاما ان تكون واسطة اوآلة اولا تكون وان لم تكن فهى جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة لكان اولى على انه زاد فى الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور فى المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لابد فى امثال هذه ان يكون على احد القسمين الآخرين الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقى اقساما ثلثة واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة فى وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم ففاسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ماظهر والعجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة بابطال هذا القسم واذلا احتمال له فاى حاجة الى ابطاله واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهى ان التلازم بين الشيئين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر او كانا معلولى علة واحدة موجبة بحيث يقتضى تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما سيأتى فى المتضايفين والعلة الموجبة هى التى يجب بها وجود المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين امكن انفراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما وانما قال يمكن فرض وجود احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لافائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للاخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم متحقق من الطرفين واذا لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما الى العلة مطلقا لا يكفى فى التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها محدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصور ان الا فى الجسم وفى المادة وبما قررنا وحققنا اندفع النظر الذى اورده حيث قال فيه لان البحث فى علم مابعد الطبيعة عن الوجود خاص انتهى اذ كما ان وجود المحدد وجود خاص فكذلك وجود الفعل والهيولى والتحقيق ماعرفت قال الشارح وهذه

افلاطون فى ان الابعاد لاتفارق المادة قال بعض المحققين ذكر الشيخ فى الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الاول ان المشهور عن افلاطون ان المكان بعد مجرد موجود وهذا بنا فى ذلك والثانى ان افلاطون لا يقول بالمادة بل الجسم عنده هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط واجاب عن ﴿ ١٠٤ ﴾ اشكال الثانى بان افلاطون واتباعه يسمون الصورة الجسمية مادة بالنظر الى الصورة النوعية التى هى عرض عندهم كما صرح به السهرودى وبالنظر الى المقادير الفرضية التى تعرضها عند بعض من تابعه فى نفى الهيولى الاولى دون السهرودى فانه لا يقول بزيادة المقدار عليه وهذا النقل انما يبتنى على الوجه الاول اعنى القول بزيادة المقدار كما لا يخفى اقول الاشكال ايضا مرفوع بان البعد المجرد الموجود عند افلاطون انما هو بعد واحد مكان كرة العالم ولا ينفصل ولا يتصل ولا تبعد بانفصال الاجسام الممكنة المداخلة له وليس تعدد ها الا بالعرض وحينئذ فقوله كونه متناهيا يقتضى كونه مشكلا لكن تشكله مقتضى طبيعة التى اخضرت فيه وهذا بخلاف الشكل العارض للابعاد الفرضية وذلك لاختلاف تشكلاتها والحاصل ان الدليل الذى سيجئ على ان الشكل مع المادة لا يجرى فى الشكل العارض للبعد المجرد اذا الدليل المذكور لو اجرى فيه لا يقدح باختيار ان الشكل فيه يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه قوله تشابهت الاجسام فى مقادير الامتدادات وهيئات التناهى والتشكل قلنا لا يلزم مثل ذلك فى البعد المجرد الا اذا كان له افراد متعددة بالذات متشكلة بتشكلات متعددة بالذات وكل هناك ابعاد مقادير مختلفة فى الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هو الامور انما تعرض ﴿ من جهة ﴾ له بالعرض وتبعية التمكن والحاصل له بالذات انما هو عظم واحد وهيئة واحدة وبما ذكرنا من ان البعد غير قابل للانفصال اندفع ما ربما يتوهم فى دليل اثبات الهيولى انه منقوض بالبعد المجرد لما علمت انه لا يقبل الانفصال الخارجى

واستنادهما الى العلة الموجبة ايضا غير كاف فى التلازم بينهما والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لا نا لا نعنى بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منهما بالاخر وتعلق كل واحد منهما بالاخر يجب ان يكون دائما فانه لو لم يتحقق التعلق فى بعض الاوقات صح انفراد احدهما عن الاخر فى ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر فى المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للاخر خمسة امور الاول ان يكونا معلولى علة واحدة الثانى ان يكون تلك العلة موجبة الثالث ان يكون لكل منهما تعلق بالاخر الرابع ان يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة الخامس دوام ذلك التعلق وعندى ان دوام تعلق كل منهما بالاخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الاخر حينئذ فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال عليها فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للاخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للاخر كانت موجبة له لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للاخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان ممكنى الوجود وجميع الممكنات ينتهى الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة ثالثة بالضرورة فنقول مسلم ان المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة ثالثة لكن الكلام فى ان التلازم يقتضى ذلك وكون كليهما معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى للتلازم وان سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهى التى اقتضت دوام تعلق كل منهما بالاخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالاخر بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سيأتى وسؤال اخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاتها يكونان متلازمين كيف اتفاقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة فكلما تحققت العلة تحقق المعلول الاخر فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهى ملزومة للمعلول الاخر فكل واحد منهما ملزوم الاخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شئ لا يكون صدورهما

بالذات (قال المحاكمات فكيف اراد ان يبين انه) ذكر بعض المحققين انه لا يخفى ان الشيخ قد بين ذلك من بعد وانه بين من المواضع التى ذكرها صاحب المحاكمات لكن كان مطمح النظر الاول فى تلك المواضع ثبوت الهيولى فى جميع الاجسام ولزم من بيانه

من جهة واحدة بل من جهتين فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا تستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احديهما علة للاخرى اولا يكون فان كان احديهما علة ينقسم بالقسمة العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضى العلة الموجبة والهيولى تستحيل ان تكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستفادا من اعتبار الايجاب والثانى من العلية وانما قال فى الاول من حيث انه قابل وفى الثانى بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرده وامامع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب فى الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقى ان يكون العلة هى الصورة ويجئ فيه الاقسام الثلثة التى ذكرها الامام وان لم يكن احديهما علة الاخرى فاما ان يكونا معلولى علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم يكونا معلولى علة تقتضى الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وهذا هو الذى ظنه الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما فى المتضايفين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله بل يكون سبب ما هو خارج عنهما يقيم كل واحد فانه انما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولى علة رابطة فتلك العلة اما ان تقيم كلا منهما مع الآخر او بالآخر وللبحث فى هذا الكلام مقامات احدها فى ان قوله لا يجوز ان تكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون القابل فاعلا وان العلة الموجبة هى التى يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن احد الشيئين علة موجبة للآخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر غير فاعلة وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا لم ينقسم علية الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة وايضا

آخر ينساق اليه الذهن تكثيرا للفائدة ولا يلزم من ارادة الشيخ بيان ذلك من بعد ان لا يكون قد تبين من قبل ولم يدع الامام احتياجه الى البيان وما ذكره من عدم الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس بشئ اذ ربما ذكره ليكون فى قوة دليلين (قال المحاكمات والعجب العجب ان المقدمات التى رتبها ليست تستلزم الا ان الجسم مشتمل على المادة فلو كفى) اى كون الجسم مشتملا على المادة فى بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات لان كون الجسم مشتملا على المادة قد ثبت بدليل اثبات الهيولى اقول ولا يخفى ما فيه فان المقدمات التى رتبها الشيخ والامام حيث قال الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الامع المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة تستلزم وتثبت عدم انفكاك الجسمية عن المادة صريحا لان الجسم مشتمل على المادة (قال المحاكمات والوجه المعتبر لمعيار النظر الصحيح) اعترض عليه بعض المحققين بوجهين اما الاول فبان الشيخ لم يبين ان مثل الوضع والتحيز يعرض الجسم من قبل الصورة ولم يجعل كون التناهى والتشكل بمشاركة الهيولى مقصودا بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك الصورة عن الهيولى واما الثانى فبان ما ادعاه من انه ما لم يتضح ان التناهى

الاجسام فممنوع وان اراد عروضه للجسم فى الجملة فهو بديهى غير محتاج الى البيان فما الحاجة الى بيان تناهى الابعاد فى هذا المطلب اقول لعل عروضه انه ما لم يتضح ان التناهى والتشكل يعرض جميع الاجسام لم يتبين ان عروضهما

لجميع الاجسام بمشاركة الهيولى وحينئذ نختار الشق الاول والمنع ظاهر السقوط (قال المحاكمات واقول المنع المذكور غير ساقط) قال بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمة غفل عنها صاحب المحاكمات فزعم ان المنع غير ساقط وهى ان كل زيادة يوجد فى بعد فهى موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون هناك بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل على ما قال اقول ليس يلزم مما ذكره من المقدمة ان يكون هنا بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة توجد فهى موجودة فى بعد واما ان الزيادات الغير المتناهية زيادات موجودة فى بعد فليس بلازم منه بل اللازم منه انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية فى بعد كانت متحققة فيما فوقه بل نقول لو ثبت ان كل زيادة توجد فانها توجد فى بعد فوقه لم يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية البتة لانها لو تحققت فى بعد لزم تحققها فى بعد فوقها فيلزم الزيادة على الغير المتناهى المتسق النظام هذا خلف وايضا اذا تحققت الزيادات المتناهية جميعا فى بعد فلا يكون بعد فوقه حتى يمكن ان يوجد فيه نعم لو قال الشيخ كل مجموع زيادات موجودة فى بعد كما سيقول الشارح فى تفسير كلامه فى هذا الكتاب اندفع المنع المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا مجموع لكن يرد عليه منع آخر سيذكره صاحب المحاكمات بان ذلك فى كل مجموع متناه مسلم واما فى الغير المتناهى فغير مسلم وسيجىء مع ما عليه (قال المحاكمات ويمكن ان تحقق كلام الشيخ انه) اعترض عليه بعض المحققين بان اللازم من الوجوه التى ذكرها ان يكون نسبة زيادة كل بعد على البعد الاصل الى زيادة بعد آخر عليه بقدر نسبة عدد البعد الذى منه الى البعد الاصل الى عدد البعد الذى هو من البعد الآخر اليه بعينه وذلك يستلزم ان يكون هناك ابعاد غير متناهية كل منها زائد على آخر بتلك النسبة ولا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية حتى يلزم ان يكون ذلك البعد غير متناه ويلزم الخلف اذ لم يقم

لم ينحصر القسم الثانى فى القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما بالآخر وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير ان تكون علة موجبة وثانيها فى قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلثة فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عليتها اما ان لا تحتاج الهيولى الى شئ غيرها وهى العلة المطلقة او تحتاج فاما ان تكون علة قريبة وهى الواسطة او لا تكون فان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها وهى الآلة او لا فهى الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هى التى تكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة كذلك والاولية هى العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك واما قوله مطلقا اى من غير شركة فهو وان كان تكرارا لاطلاق العلة الا انه حسن لانه فى مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا فى الآلة والواسطة يعنى بدون شركة فى تلك المرتبة وانما ذكر هذا الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى اى علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهى انها شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما لم تكن علة تامة لا يجوز ان تكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شئ آخر يقيم به الهيولى وهو الشريك والاكان الاقتصار على انه اذا لم تكن علة تامة فهى جزء علة كافيا وثالثها فى ان القسم الثانى وهو ان لا يكون احديهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما كان بسبب رابط فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لابد ان يكون بسبب رابط وحصر الرابطة فى القسمين واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولى علة رابطة وجوابه ان يقال المتلازمان لابد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما فى الماهية او فى الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلولى سبب يقيم كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان ولما كان

البرهان على وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها فى بعد واحد وقياس الغير المتناهى على المتناهى غير مقبول انتهى اقول ويمكن اجراؤه فى الوجه الذى ذكر صاحب المحاكمات بقوله ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الامتداد بان اللازم ان الامتداد فى كل حد يكون الانفراج مساويا له وتوضيحه ان الامتداد ان كان غير متناه لا يوجد فيه بعد الطرف المفروض الا اما يتوسط بين المبدأ المفروض وما فوقه والانفراج لا يوجد الا بين اجزاء الامتداد فكل انفراج يوجد بين اجزاء الامتداد متناه فلم يوجد انفراج غير متناه وانما يوجد انفراجات غير متناهية بالعدد ولكن كل منها متناه فى المقدار ودفعه بانه لا شك ان الامتداد الغير المتناهى موجود بالفعل وقد فرض مساوات الانفراج له فيلزم عدم تناهى الانفراج واما ان الانفراج لا يوجد فى الاوساط فيكون متشابها فالظاهر انه مكابرة لان الامتداد لا ينفك عن الانفراج فى التصوير المذكور اصلا وقد فرض ان الاول منصف بعدم التناهى وان التناهى مساوله فيلزم عدم تناهيه فانه اذا كان للشئ كالامتدادين لازمان كعدم التناهى ووجود البعد بينهما لا ينفك احدهما عن الآخر واما انه يلزم ان يكون كل انفراج لما كان وسطا متناهيا على ما ذكرت فلا يقدح فى المقصود لان لزوم احد النقيضين لا يمنع لزوم الآخر اذا كان الملزوم شيئا مستحيلا على ما سيجئ فى المحاكمات عند حل اعتراض يرد على دليل المسامتة ولا يذهب عليك ان بمثل ما ذكرنا يمكن توجيه كلام صاحب المحاكمات وتتميم وجوهه

من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخر تعين ان يكون فى الوجود وان يكون احدهما علة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما فى الشفاء وسيكرر عليك فان قلت الجسم موجود فى الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والصورة النوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذا كل واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونهما ملزومة للهيولى وهى ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احديهما علة موجبة للاخرى فنقول انما لم تكن احديهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر فى العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى وملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة **قوله** (ويحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك) اى المراد من مقارنة الصورة الصورة المقارنة فان الهيولى مفتقرة الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة من مقام البحث فان المطلوب ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى ولا دخل فيه لهذه المقدمة **قوله** (وهذه القضية مفتقرة الى الحجة) تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يفتقر احدهما الى الآخر كما فى المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذى ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه بانه سنبين ان لاحد المتضايفين تأثيرا فى الآخر فقيل عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة منافضة ونقض بالمتضايفين لكن المنافضة مندفعة بما سبق من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولى علة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه هناك وفيه نظر سيجئ والحق فى الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد بالفعل

الثلثة فان الامتداد لا ينفك عن العدد اصلا الى آخره (قال المحاكمات لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض آه) قال بعض المحققين استحالة خروج الجميع الى الفعل مسلمة ولم يدع احد خلافه بل قال به الشارح لكن هذا غير ممتنع بحسب الفرض واما انه لو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية

غير متناه فممنوع وما ذكره في بيانه من ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء ان اراد انه يزداد كلما يزداد اجزاؤه فسلم لكن لا يجديه وان اراد ان نسبة ازديادة نسبة ازدياد عدد الاجزاء فممنوع في صورة النزاع اذ النزاع انما هو في صورتي التساوي والتزايد اقول هذا قريب مما ذكره سيد المحققين في الحاشية لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ فيه تأمل وتردد وقدمر

بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال منعنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة منعا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا مستلزما للصورة مقارنة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق **قوله** (والفرق بين الالة والواسطة) جعل الامام الواسطة اعم من الالة والشارح جعلها مباينة لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم والاخص مستهجن فكما ان الالة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للالة **قوله** (او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة) الامام لما ربع الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية آه اشارة الى اقسام القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكره وحمل قوله بالآخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجي لا فائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الاخر او به فقوله بل بسبب آخر يقيم كلا منهما لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدل به على استحالة اقامة احد الملازمين بالاخر او معه دال على استحالة قيام احدهما بالاخر او معه وايضا يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يقيم كلا منهما بالاخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الاخر لمكان باء السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الاخر الا استغناء كل منهما عن الاخر لانه في مقابلة باء السببية والا فلا بد من تصويره والثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج تنبيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل منهما مع الاخر منافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما والحق ان القسمة تطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والاقسام لا يجوز ان تنافي مورد القسمة في الاولى لا في الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى

يمكن ردها الى المتساوية بتلك العدة فيلزم انضمام مقادير متساوية غير ﴿ الاول ﴾ متناهية والقول بان امكان الرد الى المتساوية مسلم في المتناقصة المتناهية دون الغير المتناهية بل لا يمكن ردها الا الى متساوية لا بتلك العدة بل لعدة متناهية لا يخلو عن مكابرة فتأمل جدا (قال المحاكمات ونقل الشيخ ان معناه كل واحد

فيه تأمل وتردد وقدمر مايعين في هذا المبحث فتأمل جدا ولنزد بيانا فنقول النصف الثاني قابل للقسمة الغير المتناهية لا بمعنى انه ينقسم الى اجزاء عددها غير متناه لان ذلك محال في كل مقدار عظيما كان او صغيرا بل بمعنى ان القسمة لا تنتهي الى حد يقف ولا يمكن بعدها القسمة وعلى تقدير وقوعه يلزم منه عدم التناهي في المزيد عليه ضرورة ان كل مقدار من الانصاف المذكورة يوجب زيادة في المزيد عليه واذا كان الضم موجبا للزيادة في المقدار المزيد عليه والضم الزائد غير متناه فيكون المزيد عليه غير متناه ولا يتوجه النقض والحاصل انا نختار الشق الثاني والمنع ساقط بدعوى الضرورة واما ان الحاصل من جميع الانصاف لا يزيد على نصف الخط المفروض ولا ممنوع غاية الامر ان حصولها بالفعل محال فيلزم محال آخر على انه يمكن ان يقال اذا فرضنا مقادير متناقصة مثلا بان فرض هناك ذراع ثم نصف ووضع احد النصفين ثم نصف الآخر وضم الى ما وضع اولا نصف الباقي وهكذا فلا شك انه يمكن ردها الى المتساوية بتلك العدة مثلا اذا كان هناك عشرة مقادير متناصفة فيمكن ردها الى عشرة مقادير متساوية وهكذا في كل عدد فاذا فرضنا مقادير متساوية غير متناهية كل منها يقبل الانقسام وكان له عظم فبالضرورة يمكن ردها الى مقادير متساوية بتلك العدة فيلزم

من الزيادات) قال قدس سره المراد ان يشتمل عليها بعد باسرها والدليل على ذلك انه قال وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وقال فى تفسيره المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فعلم ان المراد من الاول ﴿ ١٠٩ ﴾ اشتمال بعد واحد على جميعها اقول هذه الحاشية كتبها لتوجيه كلام الشارح بان المراد ان كل واحدة من الزيادات تشتمل على جميعها بعد واحد ويؤيده ايضا قول الشيخ على جميع ذلك الممكن وحينئذ يندفع عنه جميع ماذكره صاحب المحاكمات بقوله وهذه هى القضية التى دل عليها قوله ولان كل زيادة آه وذلك لان هذه القضية معناها ان كل واحدة فى بعد يشتمل على تلك الواحدة وكذا يندفع عن الامام ماذكره بقوله نعم لا يبقى لقوله واية معنى على ذلك التفسير (قال المحاكمات ولان فائدة) اما اللام فظاهر واما كلمة ان فلانها مع مابعدها فى قوة المفرد فيكون الكلام غير تام وقد ناقش على عبارة الشيخ انه يلزم الاستدراك حيث جمع بين اللام والفاء وكل منهما دال على التعليل فيستغنى بالاول عن الثانى والجواب ان التعليل باللام افاد معنى اللزوم والشرطية فجاء بالفاء فى جوابه (قال المحاكمات ويمكن ان يقال الواو فى واية زيادات تصحيف آه) اقول كلام الامام حيث قال ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة فى غيره صدق على المجموع انه حاصل فى بعد يدل على ان النسخة التى وصل اليه كان موضع الواو الفاء وهى فى جواب اللام او حمل عبارة الشيخ على التصحيف لان هذه الشرطية انما تستفاد من كلام الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من قوله ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد وتاليها من قوله واية زيادات آه وهذا يدل ايضا على انه حمل قوله واية زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها لما حمل صاحب المحاكمات كلام الشارح عليه (قال المحاكمات المحقق فى هذا المقام ان يوجه الكلام من الابتداء

الاول بل بالمعنى الثانى ولا اختلال فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر ماذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح وهكذا وجهوه وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر ان يكونا معلولى علة ثالثة وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين واما الوجاز جاز ان لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخر كان الآخر ايضا ممكنا فاذا ارتقينا فى العلل فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود فيكونا معلولى علة ثالثة وقد اشار الشيخ فى الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا ايماء اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذى ظنه الجمهور من ان الملازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولى علة ثالثة وقد مرت اشارة الى الفساد من ان ذلك ينافى التلازم وفيه مامر واما الشك الثانى فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل منهما عن الآخر فهو ينافى مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكنه غير محتمل له لان الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله مع الآخر الا الاستغناء وليت شعرى اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره ثم يقول انه مهمل والصواب فى الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه ولان سلمناه لكن لا محذور فى منافاة مورد القسمة فى البرهان (قوله (اشارة واما الصور التى تفارق الهيولى) لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة

هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادات الخ) قيل لمانع ان يمنع امكان ذلك بناء على عدم سبب ذلك في الخارج وقصور الوهم عن قسمة البعد الى غير النهاية والفعل لا يمكن له ذلك الا بواسطة الآلة الجسمانية وقد بين انها قاصرة عن ذلك اقول لا يخفى ما في هذا المنع من المكابرة ﴿ هذا ثم انه كتب قدس سره ههنا حاشية فقال ولان كل زيادة فانها ينضم مع المزيد عليه اعني البعد الاصل ويصير معه بعدا واحدا وكذا كل مجموع الزيادات فانها باسرها ينضم الى الاصل ويصير معه بعدا واحدا يلزم ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان مؤدى صيرورة كل زيادة وكل مجموع زيادات مع الاصل بعدا واحدا هو ان عدد الزيادات اذا وصل الى مرتبة من مراتب الاعداد كالعشرة والمائة والالف وغيرها فان تلك الزيادات الموصوفة بتلك المرتبة من العدد يكون مع الاصل بعدا واحدا في تلك المرتبة من اعداد الابعاد واجتماع الزيادات وصيرورتها مع الاصل بعدا واحدا بحسب عدد الزيادات في مراتب الاعداد فاذا صار عدد الزيادات الفا مثلا وجب ان يكون الف زيادة مع البعد المفروض اصلا بعدا واحدا فاذ كان عدد الزيادات غير متناهية وجب صيرورتها مع الاصل بعدا واحدا وهو المطلوب وبعبارة اخرى عدد الزيادات المجتمعة في بعد مساو لعدد الزيادات التي فرض كل واحد منها في بعد فاذا كان الثاني غير متناه كان الاول ايضا كذلك بالضرورة الا انه يلزم على هذا التوجيه ان يكون قوله والا فيكون آه مستدركا كما في توجيه الشارح بل في توجيه الامام ايضا اذا تأملت فيه حق التأمل مع ان شيئا منها لا يتم واما ﴿ الى ﴾ توجيه الشارح الشرح بطريق النسبة فهو مع كونه خلاف ظاهر العبارة يستلزم استدراكات كثيرة ايضا فالاولى ان يجعل اول الكلام دليلا برأسه ويوجه على ظاهره كما اوضحناه ويجعل قوله والا فيكون آه اشارة الى دليل آخر على

لا تكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها فالجواب ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون موجودة اولا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول وكل موجود مشخص فيكون شريكة العلة مشخصة فنقول انها وان كانت مشخصة لكن لا مدخل للتشخص في العلية بل شريكة العلة ليس الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية المشخصة بل ليس لنا الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة لا تكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لابد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي احدى الصور المشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا تحتاج الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس في الخارج الا هذه او تلك لا امر واحد دائم الوجود هذا في العلة المطلقة واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه ايضا اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التنصي عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها مشخصة كما في اطلاق العلة والا فالتحقيق يستدعي انها آلة بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة **قوله** (وههنا سر آخر) البرهان المذكور دال على ان الكائنات مبدأ غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها

وجود البعد المشتمل وان كان ظاهر العبارة انه من تتمة ماسبق وبين هذا الآخر بطريق النسبة على وجه ولا يستلزم استدراكا اصلا فيكون هناك دليلان احدهما بطريق الاستقامة والآخر بطريق النسبة على وجه لا يستلزم الخلف وكلاهما تام ولا محذور فيه سوى ظاهر العبارة واعتبار النسبة التي لا يدل عليها الكلام ولعل هذا

الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان تكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخيرة من اشاراته فكيف صار ههنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها من المعلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر ههنا اتمام الدلالة في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدم تفصيله في اول الفصل **قوله** (الثانية ان الشئ الذي يكون مع المتأخر عن ثالث) اعلم ان ههنا ثلث عبارات احديها امامع المتقدم والثانية المتقدم على المعي متقدم والثالثة مامع المتأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشئ الذي يكون مع المتأخر اي مامع المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم توجد الجهة بعد ولذا استحال تأخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان تكون متقدمة عليها او تكون معها واياما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسئلة امتناع علية الحاوي للمحوى قال لو كان الحاوي علة للمحوى كان متقدما بالذات على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء والمتقدم على الشئ متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوي والمتأخر عن الشئ موقوف على ذلك الشئ وكل موقوف على الشئ ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هذا خلف وسنبين لك في ذلك

احسن التوجيهات الاربعة اقول لما اشتمل توجيه صاحب المحاكمات على استدراك قوله ولان كل زيادة في بعد اذ يكفي ان يقال فيكون هناك امكان زيادات على اول تفوت بفرض غير النهاية فيمكن ان يكون هناك بعد آه على ما اشار اليه قدس سره واجاب عنه بارتكاب التكلف في الحاشية الاخرى وبعد ارتكاب التكلف يلزم استدراك قوله مع المزيد عليه كما كان في توجيه الامام والشارح وكذا قوله واية زيادات امكنت على ما اشار اليه في الحاشية الاخرى كتب هذه الحاشية ووجه فيها توجيه صاحب المحاكمات على وجه اندفع عنه الاستدراك المذكور فكأن هذا منه قدس سره ترميم وتعمير لتوجيه صاحب المحاكمات الا انه اختار رأي الشارح في جعل قول الشيخ واية زيادات امكنت متعلقا بقوله كل زيادة توجد آه وجعل قوله فيمكن جوابا للام ولم يجعل قوله واية زيادات جوابا لها بالتزام التحريف في العبارة لما فيه من التعسف لكنه لم يلتفت الى ما ذكره الشارح في بيان الملازمة المستفادة من اللام والفاء حيث قال واذا كان كل مجموع في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا فلا بد ان يوجد في بعد لورود النظر الذي اورده عليه صاحب المحاكمات بل اختار طريق النسبة ثم اورد على توجيهه به وترميمه انه وان اندفع عنه بعض الاستدراك لكن يلزم عليه استدراك آخر وهو قوله والا فيكون الى آخر الدليل فوجه ثانيا بانه اشارة الى دليل آخر على وجود البعد المشتمل على زيادات غير متناهية واراد بالتوجيهات الاربعة توجيه الامام وتوجيه صاحب المحاكمات والتوجيه الذي ذكره اولا حيث

لزم فيه الاستدراك ولا يذهب عليك ان بعض ماذكره صاحب المحاكمات على توجيه الشارح يرد على توجيهه حيث قال فيكون انما يمكن وجود المشتمل آه لادخل له في الاستدلال وان قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار القوله فيكون امكان وقوع الابعاد فكتب حاشية لعدم ورودهما حيث يمكن ان يقال قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اشارة الى تناهي عدد الابعاد فكأنه قال لو لم يوجد البعد المشتمل على الجميع يلزم تناهي عدد الابعاد بطريق النسبة وقوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود اشارة الى تناهي عددا لزيادات فكأنه قال لما تناهى عددا لابعاد فلا يكون هناك الابعاد متناهية مشتملة على زيادات غير متناهية وقوله فيصير البعد اشارة الى وجود اعظم الابعاد فكأنه قال لما تناهى عدد الابعاد والزيادات صار البعد بين الامتدادين في تزايد المقدار الى حد لا يتجاوزه في العظم وهو اعظم الابعاد انتهى لا يقال لا حاجة الى بيان تناهي الزيادات بل اذا لزم تناهي عدد الابعاد يلزم عظم الابعاد وهو المطلوب لانا نقول لم يجعل الشيخ التالي وجود اعظم الابعاد بل كون البعد محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه فلا بد من بيان تناهي الزيادات وان كان لزيادة التوضيح (قال المحاكمات واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين) قال بعض المحققين المطالب الهندسية كثيرا ما تبتني على الفروض والشيخ قد بنى البرهان على فرض الخط الآخر على طريق الفروض المستعملة في الرياضيات واليه اشار حيث قال والا فمن الجائز ان يفرض امتداد ان غير متناهيين ومن الجايز ان يفرض بينهما ﴿ والتأخر ﴾ هذه الابعاد فلا يتوقف البرهان على كون الخط الآخر ممكن الوجود بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ بنى البرهان على الفرض وان الرياضيين كثيرا ما يبتنى دليلهم على ذلك لكن ما وجه دفع هذا المنع عن تلك المواضع فان

الموضع ان هذا النقل غير مطابق لمتن الكتاب ثم سأل نفسه ان الحاوى مع العقل الذى هو علة المحوى ومامع المتقدم متقدم فيلزم ان يكون الحاوى متقدما على المحوى فيعود المحذور اجاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والحاوى ليس علة للمحوى فلا يلزم تقدمه فخرج من ذلك ان مامع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما ومامع المتأخر يجب ان يكون متأخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود اوفي التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي والتشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا لوجود الملاء وانما قال هكذا الان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم العدم عين الوجود وان فرضنا مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له واما الاتفاق فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالآخر فحيث قال مامع المتأخر متأخر اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متأخرا من ثالث اومتقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال مامع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على ثالث اومتأخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتأخر فان كل شئ اذا نسب الى شئ آخر فاما ان يكون متقدما عليه اومتأخرا عنه اولا يكون متقدما عليه ولا متأخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما يجئ كانت المعية ايضا على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم والتأخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذى نسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وقد استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فتقدم ومتأخر والا فان لم تعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشئ باعتبار العلية اما علة متقدمة اومعلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او التأخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم

مراده ان الخلف لم يلزم من نقيض المدعى بل من انضمام امر آخر مفروض اليه فربما يكون منشأ الاستحالة هو الامر الزائد واجتماعه مع المفروض فى المدعى فنقول مدار هذه الامور على ان تلك التقادير نفسها مع نقيض المدعى يستلزم الخلف ﴿ ١١٣ ﴾ وظهور الخلف ولزومه من نقيض الدعوى انما يتوقف على مجرد الفرض المذكور واعتباره ولا يتوقف على وقوعه وتحققه ولا على امكانه ايضا انتهى اقول قد سنح لى وجه لم اره فى كلام القوم يدل على امتناع اللانهاية مطلقا فنقول لو وجد خط غير متناه فذلك الخط لا يكون جوهريا لما ثبت من امتناع الجزء ومافى حكمه فتعين ان يكون عرضيا فيلزم وجود سطح غير متناه فى جهة الطول وحينئذ لاشك فى انه يمكن فرض خط آخر موازله ويمكن ايضا فرض تحريك احدهما الى الآخر مع عدم حركة مبدئهما عن موضعيهما اللذين كانا حين الموازاة هناك او تحريك كل منهما الى الآخر حتى يقع بينهما التماس والملاقاة بحيث لا يزول عنهما الاستقامة ولا يمكن التماس بالمنقسم منهما او من احدهما ولا بغير المنقسم منهما الواقع فى الوسط ايضا لمنافاة كل واحد منهما لاستقامة الخطين على ماهو المفروض فتعين ان يكون الملاقاة والتماس بنقطة موجودة فى طرف احد الخطين او كليهما فيلزم التناهى ونقول ايضا لابد بعد الانقطاع من اول نقطة يتقاطعان بها وكل ما فرض اول التقاطع كان التقاطع بنقطة فوقه وهذا قريب المأخذ من برهان المسامتة ونقول ايضا يلزم قطع الخطين معا واحد هما المسافة الغير المتناهية فى زمان متناه هذا خلف ﴿ ١٥ ﴾ (قال المحاكمات وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل الامتداد الجسمانى) اقول اذا ثبت هذا التناهى فى جهتين فلا شك فى انه يحيط به حدان من جهة التناهى فيهما ومن المعلوم انه يحصل هيئة بواسطة احاطة الحدين وان كانت الاحاطة غير تامة فلو لم يكن هذه الهيئة داخلة

والتأخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر فى المعية الا حال احدهما مع الاخر اووجه الاشكال ان المعين فى العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد فى التحقيق يكون اسنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشئ والاخر معلولا لشئ آخر يكونان معا ايضا فى العلية فلا موجودين الا واحد هما علة للاخر اوكانا معا فى العلية فلا بعد فى ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة الاخر اويكونا معلولى علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب الوجود واما المعية فى الشرف فبان يكونا متساويين فى الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما اذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ماهو المعروف فى تفسير المعية فالقدمتان فى التقدم والتأخر والمعية الزمانيات يقينيتان وان كانت بحسب العلية فامع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد وما مع المتأخر عن ثالث وان جاز ان يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل مالا يكون علة ولا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته وكذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم او المتأخر احتياج يحتاج اليه المتأخر او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس فى التركيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم والتأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مستعملتين فى البراهين كأنهما بديهيتان لكنهما ليستا بديهيتين فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باى معنى وتصوير التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما وان اجرينا على تفسير الشارح بالتلازم والتصاحب فهو اجراء الكلام على خلاف ماعليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه وسمعناه من اثمة الكلام يرد عليه شيئان احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تأخرها عن نفسها والآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم تكن متقدمة على التناهى والتشكل فهى اما متأخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او يتأخر عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان

في الشكل فدخولها في اي مقولة كان مشكلا والقول بانها اعتبارية محضة بخلاف الهيئة الحاصلة من الاحاطة التامة تحكم محض وتعسف بحت فاوقع في بعض عباراتهم من تقييد الاحاطة بالتامة في تعريف الشكل احترازا عن الزاوية على مذهب من جعلها من مقولة الكيف مبني على اثباتهم امتناع اللاتناهي مطلقا بدلائل اخر كالمسامتة والتطبيق والحاصل ان مثل هذه الهيئة لو كانت داخلة في الشكل والشيخ لم يحتج ههنا الى اثبات امتناع مثل هذه الهيئة بناء على ان اللاتناهي مطلقا باطل ففيما ذكره الشيخ كفاية ههنا اي في مقام بيان استلزام الامتداد للشكل والتناهي في الجملة على ان وجود تلك الهيئة يكفي في المطلوب وان لم يطلق عليها لفظ الشكل بل ولو لم يكن داخلة فيه اذ كما ان الشكل يقتضي الهيولى كذلك تلك الهيئة بالبيان الذي يجيء فتدبر (قال المحاكمات وعن الاخيرين آه) هذا الجواب ظاهر الانطباق على دفع السؤال الثالث واما الجواب عن الاعتراض الثاني فهو ان المسامتة بالنقطة الموهومة المحضة والاختراعية البحتة مما لا اعتبار له بخلاف المسامتة مع النقطة المفروضة في بعد موجود وبعد قطر العالم لا يوجد ملاء وخلاء فكيف يتصور فرض النقطة هناك وهل هذا الا مثل فرض النقطة في المجردات بل هذا اقرب لانه موجود والاول معدوم صرف ويؤيد ما ذكرنا انه نقل سيد المحققين في شرح المواقف هذا الجواب جوابا عن الثالث فقط واجاب عن الثاني بمثل ما ذكرنا ثم انه قد نقل عنه قدس سره ههنا حاشية وهي قوله وفيه نظر اذ لا يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون له زمان هو اول ازمنة حدوثها فلا يكون المسامتة الحادثة مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة في الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة في حال الموازاة بل لا بد من حدوثها

المراد معنى المعية معهما عاد الاستفسار والنقض في المعية والتقدم والتأخر

قوله (الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل) لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التناهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست علة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان الثابت ليس الا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة للتناهي والتشكل واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد **قوله** (اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخر الشكل عن ماهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخر التشكل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكل وان لم تتعلق بهما من حيث الماهية فهي تحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متأخرا فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة فان قلت هما متأخران عن الصورة لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء الى ما يتأخر عنه اجاب بان تأخرهما عن ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين والوضع وان كانا عرضين له متأخرين عنه ومن الفضلاء من سمعته يقول لسنا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا بموجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذلك الاين حصول الجسم في المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودتان فان كانت مطلقة استحال ان تكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك والا لانعدم الشخص بزوالهما بل الحق ان المشخص هو المبدأ الفاعل

من حركة واقعة فى زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اى لا يقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة ههنا وكل واحد منها انما هو مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وهل هذا الا مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد ان تتعين لها ولمسافتها جزء اول فى الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى فى الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعنى مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بان توجد حركة فى زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا وهى مسبوقة فى الوهم باخرى الى غير النهاية فلا تتعين فيه نقطة غير مسبوقة فان قلت يمكن ان يقال نحن ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض فى الخارج فلا بد ان تتعين فيه نقطة هى اول نقطة المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل فى زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هى باول النقطة ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة فى الوهم عبارة عن تعينها فى الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه قلت لا نسلم انه اذا وقع ذلك المفروض فى الخارج لا بد ان تتعين فيه نقطة هى اول نقطة المسامتة وما ذكر من انه لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى ان اريد بها مسامتة زمانية فهو مسلم لكن لا يجدى بطائل وان اريد بها مسامتة آنية فهو ممنوع لان كل ما يحصل بالحركة من الامر التدريجى ليس له جزء اول آنى كالحركة على ان فى استحالة حدوث المسامتات الغير المتناهية فى الزمان المتناهى بحثا مشهورا على ما قالوا فى الكرة المدحرجة على السطح المستوى فتدبر جدا انتهى اقول هذا الكلام من اول الحاشية الى قوله قلت عبارته قدس سره فى شرح المواقف سوى زيادة

الفاعل فان الشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذى يجعل هذه الهوية هذه الهوية وانا اقول هذا انما تكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية اللازمة للشخص وحينئذ يندفع الشبهات بقى فى البحث نظران احدهما ان الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهى والتشكل كانت متأخرة عنهما لامحالة فدعوى تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين احدهما لازم الانتفاء فانه قبيح فى نظر المناظرة ومستدركه فى صناعة البرهان وحينئذ سقطت المقدمة الثانية القائلة بان ما مع المتأخر متأخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف البرهان عليه الثانى ان التناهى والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا مخص بها كما بين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المتأخرين خصصوا هذا البحث بالصورة الجسمية **قوله** (وفيه اشارة الى ما ذكرناه) حمل الوجود على ان معناه التشخص لانه استعمله فى مقابلة الماهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل التشخص المشخصات التى هى الاعراض المكتنفة فان قلت سبق العلة انما يجب بذواتها وجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فنقول لو كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقل لسبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل التشخص لان كلامه فى هذه المباحث يقتضى تقدم علل الماهية على الهيولى وتأخر علل التشخص عنها اما تقدم علل الماهية فلانه سيبين ان ماهية الصورة شريكة لعلة الهيولى فبالضرورة يكون عللها سابقة واما تأخر علل التشخص فلما تبين ان التناهى والتشكل من توابع الهيولى فنبه ههنا بهذا التفصيل على الفصل بين الصورتين واما قوله حتى يكون بغير ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى فمعناه ظاهر وعلى الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اى الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والا فاصل وجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التحمل مستدرك لا دخل له

لفظة فان قلت والصواب ماذكره هناك واما ماتقل عنه ههنا فى دفعه فاقول فيه نظر اما اولا فلانه بعد وقوع المفروض فى الخارج يكون النقاط المفروضة فى الخط الغير المتناهى موجودة بالفعل فى الخارج ويكون كل مسامتة مسامتة الخط للنقطة وقدر انها آنية واما ثانيا فلان حدوث المسامتات الغير المتناهية فى زمان متناه ضرورى البطلان وماذكره من حديث مسامتة الكرة المدحرجة على السطح المستوى فليس المسامتة ههنا بالنقاط الغير المتناهية فى الحقيقة لان تلك النقاط غير موجودة فيها وما يوجد فيها بالفرض ليس الا العدد المتناهى والحاصل ان تلك النقاط غير متناهية فى السطح المفروض بمعنى انه لايقف عند حد لان هناك نقطا غير متناهية بالفعل ولو فرض وقوع ذلك المفروض فى الخارج فلانسلم انه يكون النقاط الموجودة حينئذ غير متناهية وذلك كاقسام المقادير الغير المتناهية فانه لو فرض وقوع الجميع لم يكن غير متناه والا كان المقدار الحاصل منها غير متناه مع انه لابد ان يساوى المقدار المفروض اولا نعم يمكن ان يقال لعل المحال المذكور نشأ من فرض وقوع ذلك المفروض فانه محال جاز ان يستلزم محالا آخر على ماهو المشهور ولو قال مسامتة الخط المفروض المتناهى للمقدار الغير المتناهى من الخط المفروض انه غير متناه فى زمان متناه محال بالضرورة اذ لافرق بين التماس بالمقدار الغير المتناهى فى زمان متناه وبين المسامتة والمحاذاة معه لم يتوجه عليه ماذكره من الجواب ولا ماذكرناه آنفا فتأمل والظاهر ان هذه الحاشية ليست منه قدس سره لانها لم يوجد فى اكثر النسخ قال الشارح لكنه اذا تحقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات ﴿ فقال ﴾ لايخفى ان الظاهر من هذا الكلام ان الخلاف الواقع فى تفسير الشكل خلاف معنوى وان حقيقته ماذا وليس كذلك بل الحق ان له معنيين احدهما متعارف ارباب الهندسة وهو الذى نقله الشارح وعرفه به

فى الاستدلال **قوله** (على انها معلولة من جنس مالايباين ذاته ذات العلة) اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة فكأن سائلا يقول هذا يقتضى ان لايكون الصورة علة للهيولى اصلا لامطلقة ولاغيرها لانها لو كانت علة لها فى الجملة يسبقها بالوجود والعلل والا امتنع ان يكون عن الصورة وجود الهيولى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى ان المعلول اما معلول للوجود الخاص اوللماهية ونعنى بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة فى الخارج تقتضى وجوده ولانعنى بكونه معلول الماهية ان الماهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضى ذلك المعلول فانه ممتنع بل نعنى به ان الماهية اذا وجدت اى وجود كانت اقتضت وجود المعلول ولاشك ان الماهية اذا كانت بحيث متى حصلت فى العقل حصل شئ لايكون ذلك الشئ الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات الماهية لاتكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد تكون جواهر وقد تكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن للشئ لايجوز ان يكون معلولا لوجود الشئ والا لسبقه فى الوجود وقد قارنه فى الوجود هذا خلف بل معلولا للماهية وحينئذ ان كانت علته مطلقة كان المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلثة فان ماهية الثلثة علة مطلقة للفردية وهى حال من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جاز ان لايكون المعلول من احوالها كما فى مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب انا لانسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل وانما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم الى مقارن ومباين والمقارن لايجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلايكون معلولة لوجودها بل لماهيتها وان لم تكن معلولة لماهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ماسنح لخاطر فى توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما فى توجيه الشارحين **قوله** (ان الشيخ لايذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة) اورد هذا على الامام حيث قال الهيولى وان لم تكن معلولة لماهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول الماهية ومعلول الوجود

اقليدس وثانيهما متعارف اهل الحكمة الطبيعية وليس هذا خلافا معنويا فتدبر قال المحاكمات (وفيه نظر) اقول وبوجه آخر لو كان الجسمية لزوما لزم تشابه جميع الاجسام قال المحاكمات (الذى يقتضيه نفس الجسمية آه) اقول فيه بحث لان الحال فى الجسمية اذا كان لازما لها يكون

فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التى تزول وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة التى تزول ليست فى نفس الامر بل على تقدير علية الصورة فكأنه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن ماهية الصورة علة بل وجودها وحينئذ لم لا يجوز ان تقتضى الحلول فيها نعم لا فائدة لهذه المقدمة فى الجواب لانه ان فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضى الحلول فيها بعد وجودها **قوله** (هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ) اما اولا فلان كلامه ليس فى تشبيه العلية بل فى نفيها واما ثانيا فلان فيه انتقالا من الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط فى البحث واما ثالثا فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان تقتضى الحلول فيها والا لكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى ومتأخرا عنه بل الواجب ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعليتها على الهيولى ويلزم منه محال لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى محال لانها لو كانت علة مطلقة لاستحقتها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى وانه محال واليه اشار بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اى لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها ثم استشعر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان تكون الهيولى معلولة لماهية الصورة لان الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان تكون معلولة للوجود او للماهية فاذا لم يجز ان تكون معلولة للوجود لم يكن بد من ان تكون معلولة للماهية لكنه محال لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لابد ان تكون واحدة بالشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهية الصورة فى الجملة بل هى معلولة لعلة ماهية الصورة شريكة او جزء لها واليه اشار بقوله وان كان ليس من احواله المعلولة لماهيتها اى الهيولى ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا تكون معلولة لماهيتها فى الجملة ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون

الواسطة طبيعة جنسية وبالحقيقة يكون المقتضى هو الطبيعة الجنسية لا يلزم تشابه الاشكال وهو ظاهر واما ما ذكره فى الجواب فمردود لانه ان كانت تلك الواسطة لازمة للمقتضى يلزم المحال المفروض وهو تشابه الاشكال اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت

لازما لها يكون الجسمية مقتضية له كما صرح به وذلك بناء على انهم استندوا اللوازم الى ذوات الملزومات وحينئذ نقول لو اقتضى الجسمية هذا الحال فان لم يكن طبيعة نوعية بل جنسية فلا يخلو اما ان تقتضيها الجسمية مقارنا لوصف الابهام الجنسى او على صفة التعين وعلى الثانى فاما على صفة التعينات النوعية بسبب الفصول المتعددة او على تعين واحد منها والاول محال والا لزم وجود المبهم فى الخارج وكذا الثانى والا لزم صدور الافاعيل المختلفة بالنوع من مصدر هو واحد نوعى وهو خلاف اصولهم فتعين الثالث فحينئذ اذا اقتضى ذلك اللازم شيئا هو الشكل كان مقتضى طبيعة نوعية فينبغى عدم الاختلاف فيه فتأمل لا يقال مجموع الجسمية وذلك اللازم يجوز ان يكون مختلفا بالنوع ويصدر عنه الاشكال المختلفة بالنوع لانا نقول صدورا لافاعيل المختلفة نوعا من الكثير بالنوع انما يكون من جهة ان كل نوع يصدر عنه نوع من الفعل وايضا الاختلاف فى الشكل اكثر من الاختلاف الذى فى الجسمية وذلك لازم قال المحاكمات (فان قلت اذا كان الحال لازما الخ) اقول فيه بحث لانه من كون الجسمية مقتضية للشكل بواسطة كانت تلك

مقتضية له بواسطة فبالحقيقة يكون المقتضى تلك الواسطة ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه افعاله قال المحاكمات (والاولى ان لا يحمل الفصل والوصل) اقول اذا حمل الفصل والوصل على هذا المعنى لم يتم الدليل لما مر من ان الانفصال الذي يدل على وجود المادة هو الانفصال الطارى على الاتصال لا الانفصال الخلقي فارقات اذا جاز الانفصال بين الاجسام المتعددة جاز بين اجزاء الجسم الواحد للاتحاد في الماهية فنقول لعل الانفصال الطارى ممتنع بالنظر الى ذات الجسم ويمكن ان يقال استشعر الشارح بهذا فقال وبالجملة سبب انفعالات المادة يجعل الانفصال من اقسام الانفصال والانفصال من لواحق المادة مطلقا وفيه نظر لان المفارقات ينفعل بعضها عن بعض فكيف يختص الانفعال بالمادة والقول بان الانفعال من جهة قبول المقدار والشكل بخصوصه يقتضي المادة غير مقبول الى ان يقوم عليه البرهان قال المحاكمات (وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا) هذا هو صريح كلام الشرح واما ما اورده عليه فاقول مدفوع عنه لانه انما يرد عليه لو كان المطلوب في الفصل بيان كون الشكل من الاعراض التابعة للمادة على ما استقر عليه رأى صاحب المحاكمات واما اذا كان المطلوب استلزام الصورة الجسمية للهيولى وانها لا تتجرد عنها فظهر عدم وروده اذ حينئذ لا مجال لقوله وذلك لا ينافي توقف تغايرها من جهة اخرى على المادة وهو ظاهر واما ما اورده من البحث فناقشة لفظية تندفع بالعناية في لفظ التشابه والقرينة عليه الدليل المذكور اذا اللازم منه ﴿ ههنا ﴾ على ما اعترف به هو الاتحاد واومى اليه الشارح حيث قال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام قال المحاكمات (فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار) اقول الاختلاف الواقع في المقدار لا شك انه يوجب الاختلاف

مباينة تكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج دليل في دليل على المدعى قبل الاتمام كما ان في توجيه الامام دفع دليل على نقيض المدعى في دليله وكل ذلك خبط من الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال في قوله ليس من احواله المعلولة لماهيته فقد كفى بان يقال ليس معلولا لماهيته وبنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشارح قوله على انها معلولة من جنس ما لا يبان على التقدير واخذ قوله وان كان ليس من احواله بحسب نفس الامر واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك فاذكرناه اسدوا وضح **قوله** (اولعلك تقول اذا كانت الهيولى) تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتشاهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه محال واما الجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع بان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان تكون علة فلا ينافي كونها معلولة للصورة ثم قال الامام ندع في السؤال عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول فثبت بان الصورة لا يستوى لها الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متأخرة ومتقدمة معا اجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي صورة **قوله** (واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة) محصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فعقب البدل مقيم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقدما ما فيجب ان يطلب كيف هو ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال المطلوب

بل بنفسه فههنا اختلافان احدهما ناش من الآخر لان يكون الاختلاف واحدا فتأمل قال المحاكمات (لان من مانعا اما ان يعطى اختلاف الشكل) اقول فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة الجسمية يقتضى شكلا معينا اذا كانت مجردة عن المادة والمادة ﴿ اذا اقترنت بها يختلف عنها ذلك الشكل بجهة مانع يمنعها عن مقتضى ذاتها

ههنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهى انها تشارك شيئا آخر فى العلية فذكورة ثم وثانيها امتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة الثانى ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان وانه محال لما مر فى الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت ما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة من حيث هى شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان تكون علة مطلقة استحال ايضا ان تكون شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا تعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدأ المفارق على ما سيجئ غاية ما فى الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فيندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هى صورة والمتأخر الصورة من حيث انها مشخصة فلا منافاة بين الكلامين واما الشك الثانى فهو انه لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدل لها انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فعقب البدل مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيمة للمادة واعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اى ليس كل بدل لازم الحصول لشئ مقيما له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والا لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة فى مقدمة

كما فى المركبات المتشكلة باشكال مختلفة وهى خلاف ما يقتضيه صورها النوعية وحينئذ نقول ان المانع يعطى اختلاف الشكل لكن فيما تحقق وهو متحقق فيما يتحقق فيه ذلك الشكل الذى هو مقتضى ذات الجسمية واما فيما تحقق فيه ذلك الشكل وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع فيه فلا يلزم وجود المادة فيه حتى يلزم خلاف الفرض بل انما يلزم وجود المادة فى الاجسام التى فرض انها متشكلة بذلك الشكل ويمكن الجواب بان القسم الثانى ما يكون الامر الخارجى مدخل فى لزوم الشكل بلا مداخلة الهيولى سواء كان للجسمية ايضا مدخل فيه ام لا وحينئذ كان القسم الاول يمكن ان يكون الجسمية علة كافية فيه فيلزم تشابه الاشكال بل اتحادها وهذا وان كان مشتملا على تكلف فى لفظ الفاعل لكن يندفع به الايراد فليحمل عليه قال المحاكمات (فان الشكل الطبيعى للقطرة كالبحر) اقول قد عرفت ما عليه قال المحاكمات (وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل) سيجئ هذا فى جواب النقض الاول وسيورد عليه صاحب المحاكمات بان الشكل من من العوارض الخارجية فكيف يجعل للجزء الوهمى فهذا مانع آخر لان يتشكل الجزء الفرضى فى المتصل بشكل الكل كما ان الكلية والجزئية ايضا مانعة قال المحاكمات (وهو وارد على الاول ايضا) اقول ويندفع بما ذكره هناك على ما عرفت قال المحاكمات (والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين) هذا بظاهره لا يلايم كلام الشارح فى حل المتن حيث قال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف آه لانه جعل الانفصال هناك ممتنعا لا للفصل لاقسيماله كما يقتضيه الجواب ثم لا يخفى عليك انه يمكن جعل كل واحد

من الفعل والانفعال لازما مستقلا لان الفعل بين الاجسام المتعددة لازم ضروري وكذا الانفعال في الجسم الر
في صورة التخلخل والتكاثف وفي الشمعة التي يتبدل اشكاله ضروري الان الشيخ لما اراد الزام المحال في جميع الاجسا
المتعددة والواحد من غير مقايسة الى جسم آخر جعل اللوازم القدر ﴿ ١٢٠ ﴾ المشترك وانت خبير بانه يمكن

حمل كلام الشيخ على ما ذكرناه من تعدد اللوازم قال الشارح ويثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها اراد بالوجود الوجود الشخصي اي وجودها متشخصة وتشخصها تفسير وبيان للوجود وسيصرح به صاحب المحاكمات فلا يلزم الدور من كون الصورة شريكة لعلة وجود الهيولى على ما سيجيء هذا ان حمل الوجود على التشخص وان حمل على معناه يمكن دفع الدور بان الصورة من حيث النوع متقدم بالوجود على الهيولى اي الصورة لا بشرط شيء اذ لا ينافي ذلك ان الصوره الشخصية متأخرة بالوجود عن الهيولى مع ان وجود النوعي والشخصي واحد في الخارج اقول وذلك بان يقال الطبيعة صارت موجوده بهذا الوجود فوجدت الهيولى ثم صار الشخص موجودا به وذلك بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية وقد تقرر في كلام الشيخ في الشفاء تقدم الطبيعة لا بشرط شيء على الطبيعة المأخوذة بشرط شيء مع تصريحه في مواضع باتحادهما جعلا ووجودا فعلم منه ان بناء كلامه على ما ذكرناه ان التقدم باعتبار الاحقية بذلك الوجود الواحد وحينئذ لا بعد في ان يكون هذا التقدم والاحقية بعد تبين هذا تحقيق هذا المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل قال المحاكمات (ومن جهة الفعل عدم الاختلاف ﴿ للمادة ﴾ النوعي آه) اقول الظاهر كما مر ان الكلام في الشكل الشخصي وحينئذ نقول لو اقتضى الصورة الجسمية هذا الشكل الشخصي لم يختلف عنها لانها طبيعة نوعية وقد تقرر عندهم ان الطبيعة النوعية لا يختلف مقتضاها

الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فعقب ابدالها مقيم للمادة تلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فتكون صورا وتقرير جواب الشارح انا لانسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انها لا تقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم منها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله او كانت مقيمة للجسم لكانت صورا قلنا لانسلم وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم صورة والشبهة من ابهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرا وتلك الاعراض اقامت في الحقيقه اعراضا واما قوله من حيث هو اين ما الخ فهو جواب لسؤالين الاول ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك اجاب بان المشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين لا يقال نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان لم تكن مشخصة استحال ان تكون مشخصة لانا نقول الشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض تلزمه متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات للزومها الشخص من حيث انه شخص وعليه نبه بقوله امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض محتاجة الى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور اجاب بانها محتاجة الى الجسم من حيث انه جسم والجسم المشخص يحتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلو قيل تشخص العرض يتوقف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول احتياج المعروض في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله فليس نتيجة لما ذكره يعني لا يلزم مما ذكره ان معقب البدل لا يكون مقيما بالبدل بل اللازم ان معقب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخصها فان معقب الاين مقيم للجسم المشخص بالاين وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي اقامة الصورة

يختلف وان اورد عليه انه يجوز اختلافه بسبب اختلاف المشخصات كما ان مقتضى الطبيعة الجنسية يختلف باختلاف الفصول المنوعة فان قلت يجوز ان تقتضيه الصورة الشخصه ولا يختلف الشكل الشخصى عنها قلت تشخص الصورة انما هو من قبل التشكل اذ عندهم ان التشكل من العوارض المشخصة هذا

للمادة وعندى ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان الصورة مقيمة للمادة فى وجودها فيكون المراد من اقامة البدل للمادة اقامتها فى وجودها فكلام الامام انه لو كان كل بدل مقيما فى الوجود لزم ان يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم والمادة فى وجودها فتكون صورا اذ لا معنى للصورة الا حال تقيم وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم فى تشخصه خارج عن التوجيه فكأن الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمه بالغير واما انها صورة وهو مادة فانما يثبت فى هذا المقام لو تم البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعلة الهيولى وقد ذكر فى دليله اقساما ابطل بعضها وبقى ابطال البعض الآخر وتحصيل المدعى وهذا الفصل على ما فسره الشارح ادراج دعوى اخرى فى هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا شك فى اخلاله بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام الدليل

قوله (ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر) لان المقام الاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر والمتقدم على المتقدم على شئ متقدم عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق فى الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشئ منهما تعلق بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تأثير فى الآخر فيلزم الدور هذا كلام الشيخ وقد اعتبر فى التردد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا لرجع الى القسم المتقدم وهو ان يكون احدهما علة للآخر فقد تطابق الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر فى اول البحث ان المراد بقيام كل من الشيئين بالآخر الاحتياج من الجانبين وبقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد للاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك قبيح فى الاستدلال وان كان اعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما

والتحقيق انه لما كان الكلام على فرض كون الامتداد منفكا عن الهيولى وكان مشكلا بشكل معين فيلزم كون جميع الاجسام متشكلا بذلك الشكل المعين على تقدير كونه مقتضى الجسمية نفسها فقط اذ لو كان للغير مدخل فيه فان كان هو المادة كان هو القسم الثالث والا كان هو القسم الثانى والقسم الاول ان تكون الجسمية مستقلة فى اقتضاء الشكل المعين على ما قد علمت قال المحاكمات (كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف) اقول يمكن ان يقال مقصود الشيخ من الاطناب فى امثال هذا مع انه تيسر له الاختصار فى الكلام ان الطريق المشتمل على الاطناب يتضمن فوائد اخر غير اثبات المطلوب قال المحاكمات (فلم يكن الى التقسيم ولا الى سائر المقدمات حاجة) اقول اذا كان مراده تحقيق المقام وبيان الواقع فلا غبار فيه واذا كان مقصوده الايراد على الشيخ باشتمال كلامه على اللغو والاستدراك فالجواب انا نختار ان المراد ذلك والفائدة فى هذا التقسيم ذكر المقدمات الواقعة فيه الاشارة الى الدقيقة التى ذكرها آنفا فتذكر قال المحاكمات (واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضيه الا فى الخارج) اقول الفرض المذكور فى السؤال يقتضى

سوق الكلام ان يكون بمعنى الفرض المذكور فى الدليل حيث قال الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه كلية فاذا كان الفرض الاول بمعنى التقدير وكان المعنى انه لو قدر ان يكون لجسم جزء فى الخارج كان مشاركا لكله فى الشكل وكان حاصل السؤال انا لو قدرنا للفلك جزأ فى الخارج كالنصف الشمالى مثلا لم يكن متشكلا

بشكل الكل البتة والا لم يكن كل الفلك مستديرا بل نقول لو قدر للفلك جزء في الخارج اى جزء كان لم يكن متشكلا الكل اى بشكله المقدر بالمقدار المخصوص بل بالشكل الشخصي القائم بكل الفلك لانا نسوق الكلام في الشكل الشخصي والا لزم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمحلين ﴿ ١٢٢ ﴾ وما ذكرناه وان اندفع به الايراد عن الشيخ لكن لم يندفع به الايراد عن الشارح لتصريحه بان المراد بالفرض ماهو من اقسام القسمة القسيم للقسمة الخارجية (قال المحاكمات فان قلت لو كانت المادة مانعة من تساوى شكل الكل والجزء) اقول قد عرفت ما يندفع به هذا السؤال وهو ان الكلام في الشكل المعين المتقدر بالمقدار المخصوص بل في الشكل الشخصي وحينئذ لا مجال لتوهم التساوى بين شكل الكل والجزء هذا واما ماذكره من الجواب فلا يخفى ما فيه من التكلف قال المحاكمات (وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل الخ) اقول كون الجزء على مقدار حاصلا للكل بالفعل غير مستحيل بل جاز من اول الامر ان كان هذا المقدار حاصل للجزء وكان مقدار الكل اعظم منه لكن بعد ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار امتنع للجزء الحادث بعده هذا المقدار والا لتساوى الجزء والكل في المقدار على انه ليس في كلام الشيخ مايدل على ان المقصود التشابه في المقدار ايضا بل في الشكل فقط فتأمل قال الشارح (والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها) اقول اختلاف المادة بالكلية والجزئية لا يمكن استنادها الى ذات المادة لاستوائها في الكل والجزء كما انه لما تساوى ذات الصورة في الكل وجزئه لم يمكن استناد الاختلاف الى ذاتها بل الحق في الجواب ان يقال اختلاف ﴿ في ﴾ المادة انما هو من جهة الاعراض فان قيل نحن نقول اختلاف الصورة المجردة يجوز ان يكون مستندا الى اختلاف الاعراض القائمة بها من غير حاجة الى المادة قلنا اختلاف الاعراض يستدعي المادة لان قبولها يستدعي الانفعال عنها

بالآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام منعا ونقضا بالمتضايفين واجاب الشارح عن المنع بان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه وعن النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة رابطة بينهما اما المتضايفان فان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتوالد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج الى ذات الآخر فان الابوة تحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة تحتاج الى ذات الاب وهو الرابطة المحوجة واما المتضايفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما محتاج لا كله بل بعضه الى الآخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر بل الى ذات الآخر والى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج الى الآخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولى علة ثالثة يقيم كلا منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقا بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضايفين بالآخر ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة [illegible] لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور وان لم يفد احتياج كل منهما الى الآخر بل التلازم ليس الا تعلق كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يجوز استغناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما بالآخر وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في باب العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحديهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلا **قوله** (وظهر من ذلك) جواب سؤال قدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للآخر والى ما يكونان معلولى علة يقيم كلا منهما بالآخر ومعه فالتلازم بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله بقسميه فاجاب بان المعية التي بين المتضايفين لست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو التلازمان

والانفعال من لواحق المادة فتأمل وايضا في صورة كان الجزء والكل حادثا يلزم الاحتياج الى المادة لما تقرر ان كل حادث فله مادة فينبغي حمل كلام الشارح على ان المادة بتكثر بذاتها اى لا لمادة اخرى وسيجئ تصريحه بذلك في الالهيات وحينئذ لا ينافي تكثرها بالاعراض ﴿ ١٢٣ ﴾ صرح بذلك في التجريد وفوق هذا كلام وهو ان المادة تكثرها

في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليستا متضايفتين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقض في التلازم بين الماهيتين فلا يتجه نقضا فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض الآتية المنحيتين لا يقوم احدهما الا مع قيام الاخر وهو التلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغني كل منهما عن الاخرى فلا تلازم واما ان يحتاج احديهما الى الاخرى وحينئذ اما ان تكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو ايضا محال او جزء العلة وهو المطلوب وهذا منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده الى المحل فكيف يكون جزأ من علته ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى **قوله** (فيجب ان يطلب كيف هو) كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى بل هو مع شئ آخر واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام **قوله** (اشارة الى ما يمكن ان يكون ذلك احد الاقسام) اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولا يجوز ان لا يحتاج شئ منهما الى الاخر فتعين ان يكون احدهما محتاجا اليه وظهر انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو ان تكون علة مستقلة او لا تكون بل جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة وعن شئ آخر اذا اجتمعتا تم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشئ سماه اصلا لوجهين

في الفلك من جهة اختلاف ماهيتها وفي العنصر لا يتكثر بذاتها بل انما يتكثر بالعرض من قبل الصور المتكثرة بالاعراض القائمة بموادها وتلك المواد تكثرها انما هو بالعرض تكثرا تحقيقيا لا شخصيا من جهة الاعراض وسيجئ تفصيله في الالهيات قال الشارح وتبين منه انها هي التي يفيد تشخص الهيولى) اقول لو تبين منه ذلك لا يحتاج الى ما ذكر في بطلان القسم الثاني من المقدمات اذ لا يتحقق الوجود بدون التشخص فهذا الطريق اخصروا خف ثم اقول لا يقال قد سبق منه ان الهيولى مما يحتاج اليه الصورة في تشخصه فلو كانت الصورة تفيد تشخص الهيولى لزم الدور لانا نقول تشخص كل منهما بذات الاخر على ما سيجئ ولا دور لا يقال قد تقرر عندهم ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الشخصية لانا نقول مرادهم ان بمجرد الضم لا يحصل تشخص حاصل منهما ولا ينافي ذلك ان يفيد امر كلي تشخص نفسه او تشخص كلي آخر ولهذا قالوا الماهية قد تكون علة للتشخص فيكون النوع منحصرا في الفرد وذلك مبني على ان مرادهم من العلة المرجح والمخصص لا العلة الفاعلية حتى يكون فاعل الواحد بالشخص امرا كليا ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان المراد من الاحتياج فيما سبق ليس معنى التوقف المعتبر في العلية وذلك لان احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص من جهة ان الصورة متشخصة بعوارض مثل التناهي والتشكل المتوقفة على الهيولى وسيجئ ان اطلاق التشخص

احدهما انه الاصل فى العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثانى انه يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فهو نامر ان امكان الوجود وهو غير مستفاد من شئ بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبداء فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهيولى مابه الشئ بالقوة والشئ ههنا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست فى الوجود بل فى التجسم والصورة لا تفيد الا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل بالفعل فى التجسم لا فى معنى الوجود وفى قوله وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لابد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فتكون الصورة علة لها مع غيرها فيجب ان ينتهى الى المفارق فذلك والاعاد بعض المحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو محال (اى مطلوب) وذلك لابداء المفارق اما ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات ايضا او لا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان فى الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمة وبتوسطها واعانتها هيولاها فقد حصل الانسياق من عالم الاجسام الى عالم المجردات ومن الشاهد الى الغايب واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو فى الصورة فاحد الاقسام الباقى ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم من القسمة وقد صرح بذلك فى الشفاء حيث قال فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة فى جودها بذلك الشئ وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد انساق من قوله يوجد عن سبب اصل وعن معين الى ان الصورة

اذا كان امتداد اخطيا كان الاشارة الى النقطة المنتهى ذلك الامتداد اليها بالذات والى الخط والسطح والجسم بالتبع واما ثانيا فلان التحيز وملاء المكان انما هو من جهة الحجم والمقدارية فالتحيز بالذات والملئ للمكان انما هو الجسم التعليمى الذى هو عرض والجواب عن الاول ان المراد ان المشار اليه بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض دون الثبوت هو الجوهر على ما يقتضيه الدليل الذى ذكرناه وما ذكروا فى بحث الحلول ان الاشارة الى النقطة بالذات والى الخط بالتبع معناه ان الاشارة الى النقطة مقصودة بالذات والى الخط مقصوده بالتبع ولا منافاة بين ان يكون الشئ مقصودا بالذات وبين ان يكون متأخرا بالذات عن الشئ المقصود بالتبع بحسب الوجود والتحقق وعن الثانى ان المقدار اى الجسم التعليمى انما يكون واسطة فى ثبوت التحيز للجسم الطبيعى الذى هو جوهر قائم بذاته بدون العرض كما ان التناهى واسطة فى ثبوت التشكل للجسم دون العروض فتأمل قال المحاكمات (وان يقال بتقييده بحال فرض اشارة يمتد اليه) اقول يمكن ان يقال هذه الكلية المخصصة قد استفادها من الجزئية التى كانت عكسا للكلية المذكورة بادنى عناية فلم تكن تلك الكلية مستدركة فتأمل قال المحاكمات

(و ايضا كلام الشيخ فى الهيولى المقارنة للصورة) حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ﴿ جزء ﴾ ان المقصود ان الصورة واسطة فى عروض الوضع للهيولى والثابت من الدليل ليس الا ان يكون واسطة فى ثبوت الوضع لها والواسطة فى الثبوت اعم من الواسطة فى العروض واقول يمكن ان يقال مراد الشيخ ليس الا ان الصورة واسطة

في ثبوت الوضع للهيولى فان غرضه يحصل بمجرد مدخلية الصورة في وضع الهيولى وكونها واسطة في عروضه للهيولى لايتم ههنا فلفظ الاقتران بناء على ان مدخلية الصورة في وضع الهيولى لايتصور بدون علاقة اقترانها بها ثم اقول يمكن اثبات كونها واسطة في عروض الوضع والاشارة للهيولى بوجهين احدهما انه لاشك في ان للجسم خيزا واحدا ومن المعلوم بالضرورة انه لايمكن ان يكون امران كان كل واحد منهما متخيزا بالذات بهذا الحيز والالزم ان يدا خل المتخير بالذات في غير متخير بالذات الآخر وقد ادعوا استحالته في بحث امتناع تداخل الاجزاء التي لاتتجزى وثانيهما انه لاشك ان للصورة مقدارا فان كانت الهيولى مشارا اليها بالذات كان لها مقدار بالذات لان الاشارة بالذات يقتضي التحيز بالذات وهو يقتضي قيام المقدار به بالذات فان كان ذلك المقدار هو هذا المقدار القائم بالجسمية لزم قيام عرض واحد بمحلين وهو محال والالزم تداخل المقادير هذا خلف قال المحاكمات (وان قبلت الصورة فلحوق الصورة لها ممكن بحسب ذاتها) اقول فيه نظر اذ يجوز ان يكون مقارنة الصورة ممكنا مطلقا لكن بعد تجردها لايمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هيولى انما يقتضي امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان اول الفطرة او بعدها واما المقارنة التي بعد التجرد فلعلها يمتنع بالنظر الى ذات الهيولى ونظيره مايقال في الزمان ان عدمه بعد وجوده ممتنع وان كان عدمه مطلقا ممكنا نظرا الى ذاته وكذا مايقال في امتناع اعادة المعدوم ان الوجود الطاري على العدم الطاري على الوجود يجوز ان يكون ممتنعا بالذات لنفس الماهية وان كان وجوده مطلقا ممكنا لها نظرا الى ذاتها قال المحاكمات (الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام واحوالها ادانا التفتيش) اقول فيه نظرا ذ المقصود من الفصل بيان استلزام الهيولى للصورة على ماصرح به الشارح وحينئذ نقول لوخص الكلام ببيان التلازم بين الصورة والهيولى التي تقارن

جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين اى العقل والصورة من حيث هي ولهذا يقال انها شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لايدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لايساعد عليه قيل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لما تلازمتا فاما ان يكون احديهما علة فاعلية للاخرى اولا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلية واحدة يقيم كلا منهما بالآخر اومعه وهما محالان واذا كان احديهما علة فاعلية لم يجز ان يكون هي الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فتكون جزء العلة الفاعلية ولو حملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة يقيم كلا منهما بالآخر اومعه لجواز ان يقيم احدهما بالاخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقدمر مثل هذا غير مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدأ المفارق لايكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكان دائمة الوجود فتوقف فيضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان هذا لا تأتي الا بحركة سرمدية متجددة فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل يتعقب الصور وقال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقيب الصور والسبب المقتضي لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور لايتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لاتكون موجدة بل لابد لها من المبدأ المفارق واحوال اخر اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزائها الهيولى لزم ان تكون الهيولى علة لنفسها وانه محال وايضا يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى توجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال اخر وقوله من وجه في قوله وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه لاوجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان احد الاقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزأ لايستلزم كون الصورة جزأ قوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة

الجسمية فى الحال فلا يتم المقصود ايضا اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينفك هيولى ذلك الجسم عن الجسمية فى المستقبل ويتجرد عنها وكانت غير ذات وضع ولم تقارنها الصورة الجسمية ابدا بواسطة صورة نوعية قارنتها ومنعتها عن اقترانها بها فلم يلزم شئ من المحالات الثالث ثم اقول بذلك الاحتمال ينقدح الدليل باختيار ان الهيولى بعد اقتران الصورة بها حصلت فى حيز كانت حين المقارنة الاولى فيه فلا يكون ترجيحا من غير مرجح والجواب ان الهيولى بعدما تجردت زالت علاقتها مع سائر الاوضاع والمواضع وهذا بخلاف صورة الانقلاب فانها كانت باقية على صفة الوضع واستحقاق المواضع وهذه مقدمة ذوقية يحكم بها اولو البصائر الصائبة وان لم تكن مقبوله عند تبكيت الخصم الذى غلب عليه اللجاج والعناد فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة قبل مقارنتها لها مطلقا وما ذكرت من الاحتمال لا يقدح ههنا واما ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة بعد المقارنة فسيجئ اثباتها حيث يثبت انها مفتقرة الى الصورة قلت برهان امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية قد ذكره الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانى فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل فعلم منه ان عدم الانفكاك عن الصورة انما يتبين ههنا لان بعضا منه تبين ههنا وبعضا آخر فيما سيجئ على انه لو بنى الكلام على ما سيجئ لم يحتج الى اثبات عدم انفكاكها عن الصورة قبل المقارنة بتلك المقدمات لان ما سيجئ يدل على امتناع الانفكاك ﴿ ان ﴾ مطلقا فلا حاجة الى تبعيضه وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ما سيجئ من افتقارها الى الصورة كان متفرعا على بحث التلازم ومبتنيا عليه على ما سيعلم والمقصود منه بيان كيفية علية الصورة للهيولى فكيف تبتنى بحث التلازم عليه

هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين هو الصورة من حيث هى صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصور فى قوله يتعقب الصور لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهى صورة المطلقة لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه قوله فاذن الصورة العاقبة اى الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل فى اقامة الهيولى ومنوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهى لطبيعتها التى بها تشارك الصورة الزائلة واما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزايلة فهى تحصل المادة نوعا غير الذى كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية **قوله** (وتشخصت هى بالصورة) قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى وهى تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى فان قلت ليس فى كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما يتشخص بالاخرى فنقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان فى هذا الكلام لطيفة وهى انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى يتسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا نسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات الاخر فلا دور ولقايل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة تمتنع ان تفارق هذه الهيولى فهى متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة والثانى ان الهيولى قابلة فلا تكون فاعلة للتشخص فان قيل اذا استحال

قال الشارح (ثلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية) لا يذهب عليك انه لو قيل لعل الهيولى المجردة هي هيولى العنصر الكلي اندفع هذا الايقال حينئذ نقول لذلك العنصر المتحيز حيزه اجزاء فيطلب تخصص كل جزء من اجزاء المتحيز بجزء من اجزاء الحيز لانا نقول تلك الاجزاء فرضية محضة وليس لها قبل الاحتياز تخصص وتميز حتى يطلب التخصيص وهذا يجري في العنصر الجزئي نعم يمكن ان يقال لذلك العنصر الكلي يتصور اوضاع متعدده في حصوله في حيزه وحينئذ يطلب تخصيص حصوله فيه ببعض الاوضاع دون بعض وليس له وضع سابق حتى يقال لعله هو المخصص اقول لقائل ان يقول كما ان الموضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية فكذلك نقول ذلك الوضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعية اذ الدليل الدال على ان لكل جسم موضعا معينا طبيعيا يدل على ان له وضعا معينا طبيعيا اقول الحق في الجواب عن اصل الاعتراض ان يقال ننقل الكلام الى طلب تخصص الهيولى المجردة بتلك الصورة النوعية فان ذلك التخصيص لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور على السواء في العناصر لاتحاد الهيولى فيها بدليل الانقلاب والهيولى الفلكي لا يمكن تجردها عن الصورة لقدمها عندهم قال المحاكمات وههنا سؤال مشهور) اقول بما ذكرناه وحققناه اندفع هذا السؤال لانا نطلب تخصص الهيولى المجردة بتلك الصورة الشخصية او الحالة المتشخصة لان نسبتها الى جميع الصور والاحوال المقتضية لخصوص جزء من الحيز على السواء ولا وضع لها في ان يقال ولا موضع ولا حال يقتضي حصولها بعد المقارنة بذلك الجزء من الحيز فتأمل فان قلت لعل المخصص هو الصورة السابقة والاحوال المتعاقبة وهكذا الى غير النهاية قلت هذا بعينه يرجع الى ما نقله الشارح عن الامام ويندفع بما اجاب به الشارح عنه وما اورده عليه هناك يندفع بان الهيولى مع تلك الحال ان بقيت مجردة كانت نسبتها

ان يكون الهيولى علة للتشخص فانهم يقولون كل نوع متعدد انما يتشخص بالمادة اجاب بان المراد ان المادة علة قابلية اما العلة الفاعلية فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها لا يقال لا شك ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست بواحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لانا نقول ليس المراد بكونها متشخصة وكونها فاعلة للتشخص انها مبدأ التشخص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى تشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجود وماهية بل اذا حصل الموجود في العقل فصله اليهما فان قلت هذا كلام على سند المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره

قوله (وهم وتنبيه لما بين) ان الصورة مقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالا وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المانع كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من الشيء الذي يوجدهما اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى

قوله (يجب ان تتلطف) لا خفاء في ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشارح بيانهما وانما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وهذا لا يتمشى في الفلكيات لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوقا للمفكر اليه واما قول الشارح ويتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها **قوله** (الكميات المتصلة القارة) الكم

الى جميع الاوضاع والمواضع على السواء وليس اعدادها لوضع وموضع معين اولى من اعدادها لغيرهما ولو امكن
ان يقال للمجرد اختصاص ببعض المواضع امكن ان يقال ذلك صحيح فى نفس الهيولى المجردة من غير حاجة
الى التمسك بالصورة او الحالة لايقال نسبة الهيولى الى الكل على السواء لانكونها مجردة بل
لاشتراكها اذ الكلام فى هيولى العنصر قلت هذا تقرير آخر فتدبر ثم قال
المحاكمات (وفى قوله يقصد الموضع
الطبيعى للماء مساهلة) اقول الظاهر
ان هذه استعارة عن حركة الجسم اليه
بالقصد ولا يحتاج فيه الى اثبات الشعور
فى طبايع مع انه مخالف لما هو المشهور
منهم وان ذهب اليه الشارح ومعنى
قوله وانما لم يقصد اى حيزا ما اتفق
ما يكون على حال من الاحوال الا انه
لم يقصد اى حيزا اتفق بل يقصد
حيزا معينا وفائدة كلمة انما مع ان
المقصود حاصل بدونها التنبيه على
ان هذه الحالة لازمة للهيولى المجتمعة
بعد كونها مجردة وكانت اشارة الى انه
لا يمكن لها ان يقصد جميع اجزاء الحيز
الطبيعى فيبطل به احتمال كونها
طالبة للجميع فيندفع به قوله لفظة
انما لا معنى له واراد الشارح المحقق
بالمعارضة المعنى اللغوى وهذا صار
عادته رحمه الله فى هذا الكتاب وقد اشار
اليه المحقق الشريف قدس سره
فى تعليقاته على شرح حكمة العين وبعد
ما صار هذا من عادته ومصطلحاته
فلا وجه بمثل هذا الاعتراض سيما على
مثله واما قوله فيه ما فيه لانه لو لم يورد
هذا النقض الا من نفسه من غير
تعليق بالكتاب فجوابه ان الامام اورد
على المحقق ايرادين بقوله اما اولا واما ثانيا
ثم رجع الى شرح الكتاب ولم يتوجه الى شرح الاشكال ثم نقل الاشكال الثانى وقال انه هو ما
ذكرته هو لى واما ثانيا فالشارح المحقق لما نظر الى انه لم يتوجه الى شرح الاشكال الاول على ما هو وظيفة الشرح مع انه مساو
للثانى فى الاحتياج الى الشرح وجعل الاشكال الثانى المذكور فى الكتاب هو ما ذكره من نفسه بقوله واما ثانيا قال على سبيل

عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون
غير قار وهو الزمان او قار وهو ثلثة انواع يتصل بها فى النسبة نوع آخر وهو
النقطة اى نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح
الى الجسم يعنى كما ان الجسم ينتهى بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهى
بالنقطه فهى نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل
لا فائدة لذى الوضع فى تعريف الانواع الثلثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع
لان كل مقدار حال فى الجسم فهو ذو وضع فنقول اراد الوضع فى تعريف
الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشئ ذا اجزاء يفصل
بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من
صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس شئ من اجزائه مقارن الوجود
بوجود الجزء الآخر واما الوضع فى تعريف النقطة فهو كون الشئ بحيث
يشار اليه احتراز عن المجردات والصورة الجسمية اذا تها يستلزم
الجسم التعليمى اى بعد حريعد
بلا توسط شئ والجسم التعليمى يستلزم البسيط لا لذاته
بل باعتبار التناهى فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه وحينئذ لا يكون له
بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس
باعتبار عروضه لشئ آخر بل هو عارض له بالذات وعارض الجسم
الطبيعى بالواسطة ولا منافاة بين نفى واسطة العروض واثبات الواسطة
مطلقا ومباحث الجسم التعليمى مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا
على الجسم الطبيعى تبين ماهيته وهى ان له الابعاد الثلثه واتصاله وتناهيه
فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية
كذلك لاستحالة وكذلك تشكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيطه
امرين الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كانت
البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهى بالبسيط ولانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى
واحد منها فى جهة يبقى الامتدادان الآخران فانتهاء الجسم انما يكون
بما له امتدادان فقط وهذا يقتضى ان يكون الامتدادان اللذان
فى السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه فى جهة
يعرض امتداد سار فى جهتين اخريين فكان ذلك للتخييل والتفهيم
وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احترازا
عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهى جميع امتداداته الطولية

التعريض وقد يلوح من كلام الامام ان ما ذكره بقوله اما اولا هو اول الاشكالين المذكورين في الكتاب
ولفظة يلوح مع كلمة قد ربما يشعر بان ليس مراده رحمه الله ان اعتقاد الامام انه اول الاشكالين بل مراده
انه رحمه الله لما لم يتعرض لشرح الاشكال الاول مع احتياجه الى الشرح كالثاني

والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى
من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم
لا لذاته بل بحسب التناهي لا يقال هب ان الجسم يتناهى في الجهات
واما انه في كل جهة ينتهي يوجد شئ آخر هو السطح فلا بد له من برهان
لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد
شئ ممتد في الجهتين فذلك الشئ ليس جزء من الجسم لان كل جزء من الجسم
ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا نعني
بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي
السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ
ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهاءه بالخط
كما في سطح المخروط فان انتهاءه في جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه
من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد باعتبار التناهي
في جهة واحدة فقط قوله (والنهاية من المضاف المشهوري) اما انه
من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهوري
فلان من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا
الى الاخر فيقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة
والنهاية مضايفها ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية
وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط
نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهوري فلم لا يصدق
على الكم فان المضاف المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن
بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات
واذا اخذت مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك
المقولة قطعا والتباين انما بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات
قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما السطح والاخر
النهاية ثم ان كلا منهما مضاف الى الجسم فان اضفنا الاول الى الجسم
كان سطحا لذي السطح وان اضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما
مضافان مشهوران فالنهاية لو لم تعتبر مع الاضافة لم تكن مضافة
مشهورية وان اعتبرت مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف

وقال ان الاشكال الثاني هو ما ذكره
ثانيا للاشكالين اللذين ذكرتهما فكأنه
جعل الاشكال الاول هو ما ذكره
بقوله واما اولا كما ان الثاني هو
ما ذكره بقوله واما ثانيا هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام (قال المحاكمات
فيكون اختلافهما انما هو باموراء
الجسمية وهي الصورة النوعية) اقول
فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل
على اثبات الصورة النوعية
في العناصر بناء على ان اتحادها
في الهيولى كاتحادها في الجسمية
ولا يدل على اثبات الصورة النوعية
في الافلاك لما تقرر عندهم ان
هيولياتها مختلفة بالنوع فلعل
اختلاف الحقيقة فيها مستندة
الى اختلاف هيولياتها فقط لا
الى اختلافهما في الصورة النوعية
المتعددة (قال المحاكمات اقول
ومن الفهم العجيب) اقول مراد الشارح
المحقق ان الهيولى في العناصر
بالنسبة الى كل واحدة من الصور
النوعية قد يقارن اي في بعض
الاوقات وقد لا يقارن اي في وقت
آخر فكلمة قد مستعملة في تبعيض
الوقت على ما هو اصلها ويدل
على ما ذكرنا قوله ولا يجب ان يقارن
تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما يقارنها
وقتا دون وقت ولو كان مقصوده
التبعيض باعتبار افراد متعلق المحمول

الذي هو الصور لم يكن لتلك المقدمة مدخل في اداء هذا المقصود واما قوله الهيولى
لا يقارن تلك هذه الصور معا بل يقارن واحدة فقط فلعله توطئة لقوله ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة
دائما واراد بجزئية الحكم باعتبار الوقت لا افراد متعلق المحمول وباقي الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم

يتوجه على هذا التوجيه انه يختص فائدة قد على هذا التوجيه بالعناصر مع ان المدعى يتناول الفلك على ماقال الشيخ اومع صورة فوجب امتناع قبول تلك هذا وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص المفهوم من كلمة قد معتبر فى الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يردان الدليل لايدل على انه قد يقارن وقد لايقارن بل الدعوى التى استدل عليها ماشار اليها بقوله يريد اثبات الصورة النوعية ومقصوده النكتة فى التعبير عنها بعبارة قداقول يمكن ان يقال فائدة قد التنبيه على ان الهيولى يخلو فى العناصر عن الصورة المعينة وفى الفلك لايخلو عنها وكلة قد مستعملة فى تقليل الحكم ويظهر فائدتها بالنسبة الى طبيعة الهيولى فى الجملة المتناولة للفلكيات والعنصريات واما ان قد لاتستعمل فى تبعيض الحكم فقد عرفت جوابه (قال الشارح ولايمكن ان تقتضيها الجزئية المتشابهة فى جمع الاجسام ولاالهيولى لان الفاعل لايكون قابلا) اقول فيه نظر لانه لما تقرر عندهم ان هيولى كل فلك مخالف لهيولى الافلاك الاخر بالنوع فحينئذ نقول لعل مبدأ الآثار المختلفة بكل ذلك هو الصورة الجسمية لكن بشرط تلك الهيولى القابلة لتلك الآثار والاعراض بل نقول لعل المؤثر هو الجسم الفلكى المخالف بالنوع لغيره وهو لم يكن قابلا لما يفعله ولامشتركا بين سائر الاجرام والاجسام ثم اقول يمكن الجواب بان من جملة تلك الآثار والاعراض ماكان عارضا بجسمية الفلك اوبجرم الفلك كالتحيز والمقدار والوضع فحينئذ لوكان الفاعل هو الصورة الجسمية اوالجسم الفلكى لزم ان يكون القابل فاعلا لما قبله وفيه بحث يعد اذ يجوز ان يكون اعراض ﴿ اوكانا ﴾ كل من الصور والجسم يصور من الآخر والقول بانا نعلم ان مصدر الكل واحد غير مسموع الى ان يتبين (قال المحاكمات والثانى باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعالى لايكون الا فى الهيولى) اقول فيه نظر اذ لايلزم من كون

مشهورى فجازان يحمل النهاية عليه نعم عروض السطح الجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلايكون السطح نفس النهاية بل مقارن له ومستلزم له فحصل كلامه الرد على الامام اولا وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت غاية مافى هذا ان السطح ليس نهاية لكن قال به ينتهى الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس فقول الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه الشارح بقوله اذهو مقارن له **قوله** (قال الفاضل الشارح) مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين للجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت ناقصه من الهيولى والصورة فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وماذلك الالاحد الامرين اما لان تصور الشئ لايستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف ماكانت المسئلة فلم لايجوز ذلك فى السطح والتناهى قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء فى العقل وهى الجنس والفصل واجزاء فى الوجود وهى المادة والصورة وتصور الشئ انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاعلى تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية معلومة بالحجة وان كانت فى الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذى يقبل الابعاد الثلثة ففى القبول اشارة الى المادة وفى الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والتناهى ليسا جزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لايحملان على الجسم فالامام لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهى فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لايكون جزأ واما السطح فلانه لازم الجسم باعتبار التناهى الخارج والجزء للشئ لايكون له بحسب الامر الخارج بل الذاته فقوله بل من حيث يلزمه التناهى اشارة الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشاره الى ان التناهى ليس بجزء الجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهى وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان ذا السطح والمتناهى جزآن عقليان فابطل ذلك بانهما

لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما بقى ههنا نظران الاول ان فى كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح والتناهى ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان المسطح والمتناهى ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ماوجهه فلا يكون للفاء فى قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهيا فائدة ويمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لمى يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهى لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والمتناهى ايضا خارجين لان المأخوذ من الخارج خارج قطعا وانى وهو قوله ولذلك فيمكن قوما الى آخره الظر الثانى ان سؤال الامام وارد على المسطح والمتناهى فان من يمنع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهى كيف لايمنع استلزام تصوره تصور المسطح والمتناهى والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم دون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لايتصور المسطح والمتناهى بل يتصور جسم غير متناه واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن قوما فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم الغير المتناهى لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت هذا الجواب كاف عن السؤال على السطح والتناهى فلم غيره الى المسطح والمتناهى قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهى وبين المسطح والمتناهى وعلى ان الدلالة لم ينتظم فى الاجزاء الوجودية وان سؤاله لم يرد عليهما **قوله** (لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح) اى باقياس الى الجسم وليت شعرى اين بين ذلك فليس فى شرحه شئ دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شئ متأخرا عن آخر فى وجوده ويكون ثبوت ذلك المتأخر لشئ ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشئ الثالث مثل ماذكرنا فى المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا من المضاف الحقيقى وفيما سبق من المضاف المشهورى فان اخذها تارة مع السطح فصارت مشهورية والاخرى لامعه فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية ههنا اضافة حقيقية فهى تكون اضافة السطح الذى هو العارض الى الجسم الذى هو المعروض

ايضا لانها تكون سببا لآثار تتحقق فى الصورة الجسمية كالمقدار والوضع والتحيز هذا ان اريد بالتعلق بالهيولى حلولها فيها كما هو الظاهر وان اريد ماينتاول حلولها فى الهيولى او حلولها فيما يقارنها وهو معنى كونها مادية لامجردة فهو بعينه معنى المقارن فلا يصح تقسيمه الى المقارن والمفارق ثم تقسيم المقارن الى المتعلق بالهيولى والى غير المتعلق بها (قال المحاكمات لانانقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الجسم) هذا جواب بتغير الدليل واقول فيه بحث اذ دعوى الضرورة فى محل المنع وهل هذا الا كما قيل انا نعلم بالضرورة ان الآثار الصادرة من زيد مثلا انما تصدر من بدن زيد لا من الجوهر المفارق الذى يسمى نفسا نعم غاية الامر ان نسلم ان مبدأه لايكون مفارقا محضا واما انه ليس مفارقا اصلا فغير ضرورى كيف وقد نقل ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ مفارقا يستند اليه آثاره الصادرة عن جوهر وذهب افلاطون على ماروى عنه الشيخ المقتول الى ان لكل شئ ربا هو جوهر مفارق مبدأ الاثاره (قال المحاكمات فنقول تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس) وذلك لان المتعلق اى الحال لايتحقق بدون المحل البتة بخلاف العكس كما فى الموضوع بالنسبة الى الاعراض اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت بتلك المقدمة كونها حالة فى الهيولى وقد ثبت بالمقدمة الاخرى هى انها جوهر يتحصل بتحصل الهيولى ويتقوم بها ثبت امتناع خلو الهيولى عنها فلم تكن تلك المقدمة مستدركة فى بيان عدم خلو الهيولى عن الصورة الا انها ليست مستقلة

في ذلك البيان (قال المحاكمات ولانسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض) اقول لاشك ان الاجسام اذا اختلفت انواعها عند اختلاف تلك الآثار والاعراض فاختلافها انواعا اما مستند الى تلك الآثار او الى مباديها والاول باطل فتعين الثاني بيان بطلان الاول ان الصورة هي الحالة التي تقوم المحل بها والمراد بالقوام ما يتناول النوع والوجود وليس منحصرا في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولياتها لم يحتج في الوجود الى الصور المعدنية والنباتية والحيوانية بل الاحتياج انما هو في تحصلها نوعا بالفوتيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة ولا ينتقض بالسرير المركب من القطعات الخشبية والهيئة المخصوصة فان تلك القطعات وان احتاجت في تحصلها نوعا سريريا الى تلك الهيئة لكنه لما كان النوع السريري نوعا صناعيا لا حقيقيا لا يلزم الفساد ثم من المعلوم ان الماء مثلا نوع حقيقي فتحصله يكون بامر جوهري لا عرضي واشار اليه الشيخ في المنطق حيث حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب ان يجعل له ذاتا احدية يصلح ان يجعله مستحقة لوقوعه في جنس مفرد والا لكان الانسان مع البياض بل مع الفلاحة ذاتا متحدة وهي كلية فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا (قال فاذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل فجعل فصل اللون باللون وجعل فصل الحيوان بالحيوان فيتحد الشيء انما ان يتحد شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر فحينئذ يلزم ان يعرضه انه دون بياض) اقول هذه الكلمات الدائرة على السنة المشائين ﴿ انما ﴾ القائلين بان تقوم الجوهر لا يكون من العرض واما الاشراقيون فهم يلتزمون تقوم الجوهر بالعرض فانهم قالوا بان الجسم الحاصل مركب من الجوهر الذي هو الصورة الجسمية والاعراض المختصة به (قال الشارح فان

واضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض وللمعروض لو وجب ان يكون بعد العروض والعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتهما فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزالت الشبهة بالكلية

قوله (يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي) فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي) لقائل ان يقول كيف يكون السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدد بقدره والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدر يقدرهما **قوله** (واذا قطعت الكرة) اذ توهم سطح مار يقطع كرة تنقسم الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير دائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحيهما هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما

قوله (قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقط) لما ذكر ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المتعينة اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقطة ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقطة الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة

الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور) اقول لايذهب عليك انه لو ثبت هذا الثبت الصورة النوعية من غير توسط التأثير لانه لابد من امر يحصل به الجسم المادى مثلا لكن لما كان مقصودهم اثبات امر مؤثر ليستند اليه الآثار المختصة بذلك النوع اخذوا التأثير (قال المحاكمات لم يلزم من جوهرية تلك المبادى ان تكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة فى الهيولى) اقول قد استدل على كونها متعلقة بالهيولى وهو بعينه معنى الحلول فيها فينبغى القدح فى احدى مقدمات دليله الان يقول انه لم يبين بعد ولعله اشارة الى البحث الذى اوردنا عليه هناك (قال المحاكمات والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك) اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة على مبدأ هذه الآثار والصورة هى الحال الجوهرى فلابد لتتميم كلامه من التمسك بالمقامين الآخرين حتى يثبت ماادعاه فظهر ان اثبات الجوهرية ههنا وكذا اثبات كونها متعلقة بالهيولى ليس مستدركا (قال المحاكمات والصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات يقتضى بكلية ماينا سبها) اقول لقائل ان يقول اذا جوز تم استناد آثار مختلفة الى صور نوعية واحدة بجهات مختلفة فلا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الصورة الجسمية بجهات مختلفة وبشرائط متعددة يتحقق فى كل جسم ماينا سب آثارها فلم يحتج الى اثبات الصورة النوعية ولو قيل نعلم بالضرورة ان اختلاف الاجسام من حيث ذواتها فلابد من الامتياز بامر مختص داخل فى حقايقها وماهو الجسمية المشتركة

انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة فى تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام فرض وقال لما افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الزامى بناء على ان الامكان امر وجودى عند الشيخ **قوله** (يريد بيان امتناع تداخل الابعاد) لما صدر الفصل بالتنبيه فكأنه يدعى ان هذا الحكم اولى وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض الاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التى بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقدارى لاخلاء فان قلت مسائل العلوم هى المطالب التى يبرهن عليها فى ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى فنقول القول بان المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغلب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لايحتاج الى برهان الا برى ان انتاج ضروب الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهى فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لاينفذ فى جسم واقف تذكير للاستقراء الذى استفاد النفس هذا الحكم الاولى بسببه اذا الحكم الاولى ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات يثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم اذا نفذ فى مكان جسم آخر ينحى عنه الجسم الممكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لايكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب اوالبديهة فلابد فى الاكتساب من حركتين حركة من المطالب لتحصيل المبادى وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادى والانتقال عنها الى المطلوب كما فى الحدسيات والتجريبيات وغيرها **قوله** (وان ذلك للابعاد لا للهيولى) فان الذراعين لايجوز ان يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا لجزئه لان هيولى الذراعين لايجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى لاحصة لها فى المقدار بل نسبتها متساوية

ولا الهيولى اندفع ذلك لكن هذا تقرير آخر ويرد عليه ان ذلك الامر اما ان يكون هو الفصل ولا يكون التركيب الذهنى بحذاء التركيب الخارجى بل يكون من قبيل التركيب الذى للسواد من جنسه وفصله مع بساطته فى الخارج فتدبر فى الجواب والحق ان هذا الايراد انما يتوجه على تقدير حذف قيد الاختلاف واما التقرير

المشتمل عليه فلايتوجه لان الامور المستندة الى الصور النوعية فى كل عنصر وان كانت متعددة لكنه لاتكون متنافية وايضا وان كانت لازمة لكن لجهات وهذا بخلاف الامور التى استند بها الى الصور المتعددة فانها امور متنافية كل منها لازم لصور صنفية ولا يمكن ان يكون لازمة لامر واحد كالصور الجسمية توضيح ذلك انها يعود عند زول العارض المانع (قال المحاكمات الجواب انه مازاد المغايرة بين الاعراض والصور مطلقا الى اخره) اقول لايخفى عليك ان حمل كلام الشارح على هذا يحتاج الى تقدير بعض المقدمات التى لم تكن مذكورة ويمكن ان يقال لعل اعادة هذه الدعوى للرد على الاشراقيين القائلين بان المبدأ فى الاجسام للآثار هى الاعراض قال المحاكمات (وجواب الشارح من وجهين احدهما انه ثبت الى آخره) اقول فى جواب هذا الجواب نظر من وجهين احدهما ان ماذكره الشارح فى نفى كون المفارق علة للاعراض الجسم وآثاره من ان نسبته الى جميع الاجسام على السواء اونم ادل على انه ليس علة للصورة النوعية ايضا فبناء على ماذكره لا يمكن استناد تلك المبادى الى المفارق ويمكن ان يجاب عنه بان هذا اشارة الى ماحققه الشارح ووجهه صاحب المحاكمات من بيان المغايرة بين الصورة النوعية والاعراض حيث قال فيه فلولا ان فى الماء سببا لبرودته محفوظة الذات لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لايعود عند زوال المزيل لابد فى عودها من وجود المقتضى من الخارج وثانيهما ان الشارح بنى كلام الامام والشارح على ماسيظهر على حمل دليل الشيخ على انه يستدل باختلاف الآثار على اختلاف المبادى وحينئذ لو استند اختلاف المبادى الى المفارق لكان مستندا الى اختلاف المفارق وذلك خلاف مذهبهم اذ عندهم ان جميع الصور الحادثة مستندة الى العقل الفعال (قال المحاكمات وصدور الاعراض المذكورة الى آخره) استدلال على انها ليست

الى جميع المقدار ولان صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشئ اما ان يكون له مقدارا ولا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث عند كل تقاطع نقطة وجميع النقطة يجتمع فى المركز اجتماعا رافعا للامتياز الوضعى وان كان له مقدار فى الطول فقط لم يمتنع من حيث العرض والعمق حتى ان وضع احد الخطين بجنب الآخر لم يحدث عرض احدهما على الآخر لم يحدث عمق الا وانقسم السطح الى مالا ينقسم وانه محال وان كان له مقدار فى الطول والعرض دون العمق لم يمتنع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل منها عمق والا يلزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورة ان مقدارين يكونان اعظم من احدهما **قوله** (اشارة الى ان تجرد الاجسام) الاجسام اما متلاقية اوغير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف مابينها من البعد فبعد هو ذراع وبعد ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ويختلف ايضا احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها فمن الابعاد مايسعه جسم محدود ومنها مالا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف انما هو اختلاف مقدارى فلا يكون لاشيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة تزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم انه بعد معتمد وهو الذى سموه بعدا مفطورا لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا يفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا امكان العلم وجميع الاجسام التى فيه خلاء ابعاده متساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعدا مفطورا منظور فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما مايلاقى واحدا منهما ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لاشئ وان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشئ والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعدا صلا فهو لاشئ والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير يختص بالخلاء بمعنى لاشئ وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله فلا يتناول الخلاء الذى لايتناهى فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعرف الذى هو محل النزاع ولا نزاع فى الخلاء الذى لايتناهى وقوله بان فرض فيه اجساما

﴿ معناه ﴾

مواد لان المادة لاتكون قابلة اقول فيه نظر لان الامام لم يجعل صدور الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المادة لاتكون قابلة بل مراده كما ينادى عليه كلامه انكم كما جعلتم المادة فى الفلك مخصصا للصورة النوعية الصادرة

عن المفارق الفائضة على ذلك الفلك بمعنى ان المادة المخصوصة لاتكون قابلة الا لتلك الصورة الصادرة دون غيرها نقول لم لايجوز ان يكون المادة الفلكية لايقبل الا الاعراض المخصوصة الفائضة عليها على ان يكون فاعل الاعراض هو المفارق لا المادة وكذا فى كونها استعدادات بناء على انها لابد ان يكون محصلة للجسم متنوعة له والاستعداد ليس من شأنه ذلك لايخلو من حزازة ليس تلك المقدمات مذكورة فى كلام الشيخ (قال المحاكمات فلعله هو المراد من قوله وسائر الاحوال المذكورة) اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراد لحصول المقصود منه ايضا ضرورة ان المتعلق بالمادة غير المادة فلا استدراك اذ لا استدراك على من استدل على مطلوب بدليلين فائدة لايذهب عليك ان ارادات الامام لايختص بدليل اول اوثان وكذا مازاده الشارح لتحقق كونها صورة جوهرية حالة فى الهيولى لايختص بالدليل الاول ضرورة ان الدعوى فى الدليلين واحدة فقد ذكر هذا فى الاول واكتفى عنه فى الثانى (قال المحاكمات وعندى ان هذا السؤال غير وارد على ماذكره الشيخ وسبق توجيهه اقول فيه نظر لانه لو لم يقل فى الدليلين ان تلك الآثار والاعراض مختلفة بل فرض انها متشابهة لم يثبت الاحتياج الى صورة نوعية مغايرة للجسمية اذ حينئذ لم يثبت كون ذلك المبدأ غير الصورة الجسمية وكأنه ذهل عن قول الشارح ولايمكن ان يقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها بل لايبعد ان يقال خلاصة ايراد الامام وارد على هذا التوجيه ايضا تقرير الشيخ

معناه فرض فى الخلاء اجساما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساو ليتقدر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها وقد ثبت فى الفصل المتقدم ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شئ ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل يتحيز عند سلوك الجسم اليه فلانه لو لم يتحيز بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد والذى تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمى لايدخل فى البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا فى الحقيقة وهو ممنوع **قوله** (فى مثل قولنا تحرك كذا فى جهة كذا) هذا مخالف لما سيجئ من ان الحركة لايكون فى الجهة بل عن الجهة او اليها او اعلم مجاز والحقيقة ان الحركة فى سمت يتأدى الى جهة كذا والجهة التى هى يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية فى سمت الاستقامة وبالجملة الجهة هى التى يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية اى الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهى المقادير يناسب البحث عن نهاياتها وقال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امر ان يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للمتحرك ايش يعنون بالجهة اهى الحيز فلم لم ان المتحرك يقصده او منتهى الاشارة فلانسلم ان المتحرك يقصده والجواب ان كل اشارة تمتد الى شئ فهى تنتهى اليه ويمكن ان يقصده المتحرك منتهى الحركات والمراد بانه مقصد للمتحرك ان متحركا ما يطلب البلوغ اليه ولاشك ان منتهى الحركات يكون كذلك وعلى القياس الثانى ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهى الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا فى الخارج اولا فان لم يكن موجودا فى الخارج فمن الظاهر انه لايلزم ان يكون طرفه موجودا فى الخارج وان كان موجودا فى الخارج يلزم ان يحدث كما يشار خط نافذ فى جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن البين استحالته وجوابه ان يقال هب ان هذا الامتداد ليس بموجود فى الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود فى الخارج غاية ما فى الباب انه لايكون قائما بهذا الامتداد

حيث استدل بمجرد ثبوت تلك الاحوال للجسم على ان لها مبدأ فى الجسم فنقول لو كان كذلك لزم ان يكون ثبوت ذلك المبدأ للجسم مستندا الى امر آخر موجود فى الجسم وحينئذ لابد فى الجواب من التحقيق الذى ذكره الشارح فى بيان المغايرة على ماوجهه صاحب المحاكمات ونقلنا آنفا فتأمل ﴿ ١٣٦ ﴾ (قال المحاكمات وذلك لان تلك الكيفية لازمة للعلك) اقول هذا الكلام من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات للجسم الفلكى لا للصورة الجسمية الموجودة فيه وحينئذ لم يسقط القسمة المذكورة لان بنائها ليس على ان تلك الكيفيات لازمة للصورة الجسمية حتى يرد انه باطل بل ان لزومها لنفس الجسم الفلكى وحينئذ نقول الجسم الفلكى بسبب اشتماله على الهيولى المخصصة به ليس مشتركا بين سائر الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة النوعية ايضا فى امر واما ما اورده صاحب المحاكمات من انه لامعنى للزوم الا امتناع الانفكاك فجوابه انه لو كان تخصص الجسمية بسبب الصورة النوعية فالصورة النوعية معتبرة لتحصيل ذات الملزوم فلا يكون لازما لان اللازم قسم الخارج فكان لزومه بعد تحصل ذات الملزوم والامر فيه هين (قال المحاكمات والثانى باطل لان الحال فى الجسمية ان لم يكن لازما امتنع لزوم الصورة) الخ اقول بما ذكره فى نفى هذا الاحتمال يمكن نفى الاحتمالات الاخر التى ذكرها وكأنه اراد فى كل احتمال ان يبطل بدليل على حدة استظهارا ثم اقول هذا الكلام من الامام يدل على انه اراد بلزوم تلك الكيفيات لزومها للجسم الفلكى اى المشتمل على الهيولى لا الصورة الجسمية على ما فهمه الشارح من كلامه لانه لو اراد لزومها للصورة لكن بسبب المحل الذى هو الهيولى لتوجه ان الهيولى لما لم تكن لازمة للصورة الجسمية لاختصاصها بالفلك وعند عدم اختصاص الصورة به كيف يكون محلا لما يكون لازما للصورة وقد عرفت آنفا بان هذا اللازم

بل بجسم موجود هناك على ماسيأتى بيانه **قوله** (يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع) اى مراد الشيخ عن هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع وانما بينه لان صغرى القياس الثانى موقوفة عليها فيقال كل جهة ذو وضع وكل ذى وضع قابل للاشارة الحسية وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظهر قول الشيخ فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل فى بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لابد ان يكون مشارا اليها لانه يقع نحوها الحركة فهى مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات فى نفسها وحقيقتها قابلة للاشارة **قوله** (يريد بيان ماهية الجهة) اعلم ان حاصل ماتقرر ان الاشارات تمتد منا ولاشك ان لها منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهى تمتد الى المنتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجودا ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اى انحاء الوجود اراد ان يبين ماهيتها فهى طرف الامتدادات لانه لايجوز ان ينقسم وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر فى القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة فى الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك انقسم منافٍ لماهية الجهة فان الجهة ما اليه الحركة فلو كانت الحركة فى الجهة لكانت الجهة مسافة وانه محال **قوله** (احدهما جعل الكبرى اخص من كل) اى نخص الكبرى بالمتحرك بالاين فنقول الجهة مقصد المتحرك فى الاين ومقصد المتحرك فى الاين موجود وحينئذ لايرد النقض بالمتحرك فى الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا اولا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك فى الاين لايجب ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك فى الكيف يلزم ان يكون موجودا والا فما الفرق واما انه ليس بمطابق للمتن فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل

للشئ لابد ان يمتنع انفكاكه عن الشئ اللهم الا ان يحمل على الصورة الجسمية المخصوصة (قال المحاكمات وهذا ليس بشئ لان المعارضة لو قامت الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا القائل حمل التسليم فى المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان بالدليل والتصديق بمقدماته على ما ينادى عليه دليله وحينئذ ارجاع المعارضة الى النقض لافائدة فيه لدفعه لانه حينئذ يصير المعارضة راجعا الى المنع بعد التسليم وهو غير معقول بل الحق فى الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل فى صورة المعارضة الاذعان به والتصديق بمقدماته بل عدم التعرض له والسكوت عنه وحينئذ ظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم هذا المدلول والاذعان به (قال المحاكمات فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا) اقول الظاهر ان الامام جعل المادة مخصصا ومرجحا لتلك الكيفيات للفلك وليس غرضه انها فاعل حتى يرد ان القابل لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه كونها فاعلة لزوم الاعراض للنفس الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما صرح به الشارح فى تقرير الدليل لانه ليس فاعلا لشئ اصلا (قال المحاكمات وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية) اقول الظاهر ان المنع المشار اليه بلفظة هب هو انه يمكن ان يكون اختصاص الجسمية الفلكية من جهة اختصاص الهيولى لا الصورة النوعية (قال المحاكمات لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير) اقول هذا اى كون الشئ الواحد ولو كان محالا مستلزما للنقيضين مع انه خلاف ما حققه فى شرح المطالع غير مطابق للواقع لوجهين احدهما انه من المعلوم بالضرورة انه لا يتصور علاقة ذاتية بالنقيضين معا وثانيهما ما حققه فى شرح المطالع بان استلزام الشئ لاحد النقيضين ملزوم لمنافاته للآخر ومنافاته له ملزوم لعدم استلزامه له فلو كان مستلزما للنقيضين

بل بالحصول عندها وصولا او قربا فلا خفاء فى ان مقصد المتحرك بالحصول عنده لابد ان يكون موجودا واما الكيف فهو مقصد المتحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب * الخط الثانى * قوله (الاجسام تنقسم باعتبار الجهات) اراد بيان الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها كانت حدودا فالحد هو الذى تقوم به تلك الحدود وتعينها والاجسام باعتبار الجهات اما محددة الجهات واما ذوات الجهات وهى التى تحصل فى الجهات لا بمعنى الحصول فى حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهى الاجسام الثانية قوله (وبين الخوض فى تقرير ذلك) المشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب ذلك ان الابعاد المفروضة فى كل جسم ثلثة لا غير وكل بعد له طرفان وقيد تعريف الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس فان ما يلى الرأس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغلب لان ربما يصير الجانب القوى ضعيفا ولا يقال له انه يسار فى العرف لانه لا يصدق عليه انه اقوى الجانبين فى الاغلب قال الامام نقلا عن الشفاء سبب الشهرة اعتباران عاميان وهو ان الانسان بحسب ما فهم الملزم من جهته فانه يسمى الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شمالا وما يلى وجهه قدما وما يقابله خلفا وما يلى رأسه وقدمه فوقا وسفلا واما فى الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلى ظهرها والسفل ما يلى بطنها واعتبار خاص وهو انه يمكن ان يفرض فى كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشار الشارح فى اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخير فليس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذى هو الامتداد الطولى فى الجسم ولا يمينه ولا شماله الا بحسب عرض قامته الذى هو الامتداد العرضى ولا قدامه ولا خلفه الا باعتبار ثخن قامته وهو الامتداد الباقى فلا يكون سبب الشهرة الا شيئا واحدا نعم لا بعد ان يكون اعتبارهم الجهات فى الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها فى سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العامة ان الانسان لما احاط به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين واما الفوق والسفل

لزم اجتماع النقيضين وهو تحقق استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا بحسب هذا التقدير بل فى نفس الامر لان الملزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن متحققا فى نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين فرض انه فى نفس الامر ولنا عليه كلام ذكرناه فى تعليقاتنا على شرح

الاغماض عن هذا الكلام نقول منع امكان الصورة النوعية للفلك امكانا ذاتيا بعيد عن الانصاف (قال المحاكمات اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة) يعنى ان انتفى الاستلزام مطلقا محلل الى نفى الاستلزام فى حال الوجود وقد عرفت حاله والى نفيه فى حال العدم ونقول فيه الى انتفاء اللازم لا يستلزم انتفاء الملازمة ولا يخفى ما فيه من التكلف والاظهر ان يقول عدم اللزوم على تقدير العدم لا ينافى ثبوت اللزوم على تقدير الوجود الذى هو المطلوب واراد بالسؤالين ماذكره بقوله وايضا وماذكره بقوله على انه (قال المحاكمات والحق فى الجواب) اقول فيه بحث اذ للامام ان يقول برد حينئذ ما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان نقول فليكن لزوم الاعراض للفلك مستندا الى ذوات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة (قال المحاكمات ومن ههنا تبين ان مراده الى آخره) اقول الفرق بين اللزومين بان فى صورة الاستفسار عن سبب لزوم الصورة النوعية للجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم الذى هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة للجسمية غير معقول على ما بينه واما لزوم الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن استناده الى ذات الملزوم (قال الشارح وعن الثانى ﴿ انقسامها ﴾ ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة) اقول فيه نظر اذ للامام ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الآثار المختلفة هو الصورة الجسمية بانضمام شرائط مختلفة يتحقق كل منها فى جسم

فبحسب الرأس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة فى الجسم فهو وان كان كذلك فى نفس الامر الا انه ليس بملحوظ فى الرأى العامى **قوله** (وهذا باعتبار ما هو غير واجب) اى انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة فى الجسم وتقاطعها على زوايا قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولا وهذا اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر فى عدد وسلك الامام طريقا آخر وقال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التى لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففى الكرة بل فى كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات فى الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمى كل حد جهة او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم فى السطوح وعلى تقدير ان لا يكون انقطع جهات لكن الكلام فى المضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل فنقول مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت وانما سمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان فى الكرة جهة بالفعل هى سطحها فيبطل قوله لا جهة فيه بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم

يختص بتلك الآثار والاعراض وسبب تخصص كل منها بجسم لعله هو والاعراض السابقة على ما يقولون في الصور النوعية العنصرية ولا بد في هذا الا بالتمسك بانه لا بد ههنا من امور يتحصل و يتقوم به تلك الاجسام والاعراض ﴿ وليس كذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقي الجوهري

انقسامها في مأخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل ان المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فتكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات تنتهي الى السطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي **قوله** (فنقول الجهات الست ينقسم) من الجهات الست التي يشير الناس اليها ويحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا تتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس يتبدل الخلف والقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع فاما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان فرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم

لكن هذا كلام آخر ليس مذكورا في المتن (قال المحاكمات فان كان معلولا للماهية كوا جب الوجود) هذا سهو منه لما سيجئ ان ليس للواجب ماهية كلية وتشخص زائد كان معلولا لها و لعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا للامر نفسه والاولى التمثيل بالعقول المنحصرة كل منها في فرد كما هو المشهور (قال المحاكمات لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضته) لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان يكون الفاعل متعددا و يجوز ان يكون ههنا فاعل واحد يتعدد شروطه واعتباراته (قال المحاكمات حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال) اقول الصواب تركه لان تشابه الصور مع اختلاف المقادير والاشكال غير معقول اذ المراد من التشابه الاتحاد كما يدل عليه كلام الشارح حيث قال لاتشابه الكل والجزء لان الجزء و الكل لا يجب ان يتحدا ومن المعلوم انه لا يتصور اتحاد الصورة شخصا مع اختلاف المقادير والاشكال والا لزم ان يكون الشخص واحد مقادير واشكال مختلفة هذا خلف والظاهر ان صاحب المحاكمات حمل التشابه على معناه الظاهر المقتضي للمغايرة والتعدد ولهذا قال والحق ان اللازم ليس هو التشابه فان التشابه يستدعي التعدد وغفل

عن كلام الشارح المنقول (قال المحاكمات لان عظم الكل من لوازمه) اقول يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل كافيا في تشخص الصورة بالمعنى الذي قرره الآن انه المراد من كلام القوم وهو انه كاف في اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا التشابه في المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء وان كان يلزم ذلك من تشابه

المقدار والشكل فتشابه الكل والجزء ليس لازما من الفرض المذكور بل كان لازما مما يلزم منه ولا يبعد ان يقال ايضا مقصود الشارح من التشابه هو الاتحاد على ما قررنا انفا فراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا متشكلا بمقدار واحد ويكون وشكل واحد الموجود من كل منهما شخصا واحدا وليس لاحد ان يقول فحينئذ

كل منهما يذهب الى رأس الآخر فلو فسر الفوق بما يلى الرأس والتحت بما يلى الرجل فاذا اعتبر الفوق ما يلى رأس احدهما كان ما يلى رأس الآخر هو التحت لا ما يلى رجله وبالعكس فيهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلى السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكأن هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التى لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلى الرأس والقدم مطلقا والا لتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر فى بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التى فرضها بل المراد مما ورد فى عبارتهم ما يلى الرأس والقدم بالطبع والجانب الذى يلى رأس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذى يلى القدم بالطبع فان قلت لا شك ان الشخص القائم على طرف قطر الارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعى فيكون الجانب الذى يلى رأس الشخص الآخر يلى القدم بالطبع فيكون سفلا باقياس الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل متعلق بالفعل ومعنى التعلق ان لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التى لرأس كل شخص مع الجهة ليست هى النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص الآخر لرأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا واما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى يمين الفلك وشماله فان جانب الشرق منه يسمى باليمين لان حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال كما فى الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق من ذكر الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة ومبنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والآخر ما يلينا فذلك فى قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك ويساره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلى الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال فيشبههما هو القدام والخلف لان تفسيره بيمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لطيفة على ان المراد من مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه افلاك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون

ولا يخفى ان لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية التى لرأس كل شخص مع الجهة ليست هى النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص الآخر لرأس الشخص الاول كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا

لا يتصور كل وجزء مع ان المقدار وماله المقدار لابد ان يكون له كل وجزء فرضى لان مجرد وجود المادة يكفى لتحقق الكلية والجزئية الفرضية ولا يشترط فى تحقق الكلية والجزئية الفرضية امر سوى المادة واعتبار العقل اذ لا اختلاف ههنا فى الخارج بل العقل فرض فيه جزأ مقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل (قال المحاكمات وعن السؤال الثانى انا لا نسلم) اقول لا يخفى على الناظر فى عبارة الكتاب ان ليس فيه اشعار بالسؤال الثانى ولا بجوابه بل لا ينطبق عليه اصلا (قال المحاكمات فلانه لو وجد مرتين لزم وجود الشخص الواحد مرتين) اقول حمل الندرة على ما يكون باعتبار الزمان فقال ما قال ولا يخفى ان وجود تلك الامور مرتين مثل وجود الشخص مرتين لا يستلزم لاعادة المعدوم فى الكلام استدراك على ان قول الشارح فان الاشخاص من حيث لا يتماثل آيدل على ان المراد من الندرة ما يكون من جهة المادة اى كل فرد لا يتحقق فى مواد متعددة والا لزم شخص واحد فى مواد متعددة وحينئذ يظهر ان المراد من عدم التماثل عدم الاتحاد اذ لا مانع من تماثل الاشخاص فى مواد متعددة فتدبر (قال المحاكمات لان القوى السماوية تأثيراتها واثارها غير ثابتة هذا مبنى على ان تأثيرها منحصر فى التحريك واثارها فى الحركات والاوضاع لكنه لم يثبت (قال المحاكمات يمكن ان يجاب عن الاول) اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الفاعل فى كلام الشارح ماعدا القابل على ما يشعر به كلامه حيث قال فان جميع ذلك علل فاعلية للشخص الصوره واما الحامل

فهو علة قابلية فان مقابلتها بالعلة القابلية وكذا جميعها ربما يشعر بان المراد ماسوى العلة القابلية والا فالفاعل امر واحد واما ماذكره ففيه انه عد من جملتها القوى السماوية ومعلوم انها تجامع لتشخص الصورة وليست معدة وعن الثانى ان المراد بالمشخصات مايكون سببا لاختصاص تلك الاعراض وامتيازها لانفس تلك الاعراض سواء كان فاعلا حقيقيا او شرطا اومعدا وعلى هذا لايتوجه ماورده بقوله لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها الخ وكذا ماذكره بقوله وايضا اذ المراد بالمشخصات مايكون علة لتعين تلك الاعراض على وفق ماسبق (قال المحاكمات لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها آه) اقول سيجىء انه لا معنى للعوارض المشخصة لانها فى تشخصها ووجودها محتاجة الى محالها فلو تشخص معروضها بها لزم الدور لان ماهياتها لايمكن ان تكون مشخصة لاشتراكها بين اشخاص كثيرة فمراد الشارح المحقق من المشخصات ماله مدخل فى تشخص الصورة حقيقة وهى مايكون علة مخصصة لها ولتلك الاعراض مغايرة لها وبما قررنا ظهر اندفاع قوله لكن الشيخ وصف العلل آه وكذا قوله وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ آه (قال المحاكمات فهو لايتم لما تبين ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة) يعنى ان العلة المعدة لايلزم فيما كان له علة قابلية اندراج اللازم فيه العلة الفاعلية الحقيقية اقول هذا انما يرد على ماوجهه كلام الشارح من ان المراد من العلل الفاعلية معدات الصور واما على ما وجهنا من ان المراد من العلل الفاعلية ماعدا العلة القابلية فلا يرد وكذا لو كان المراد من العلل الفاعلية مايكون فاعلا حقيقة اومايكون معدودا فى جانبها وكونها معدة بخصوصها غير مراد

رأسه فى جهة القطب الجنوبى ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبى علوا والشمال سفلا والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة الغربية بانسان رأسه فى جهة القطب الشمالى ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربعة بخلاف القدام والخلف وما فرضه الشارحان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس فى تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا وحدودا واحدودا انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل فى تحديد الجهات التى يشير الناس اليها لا فى جميع تلك الجهات بل فى تحديد الجهات الحقيقية منها وهى جهة الفوق وجهة السفل فقد حرر الدعوى بهذه المقدمة فلهذا قال فلنتعد عما هى بالفرض

قوله (ثم من المحال قبل الخوض فى البرهان) لابد من تمهيد مقدمة وهى ان الجهتين المختلفتين الحقيقتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الآخر بالطبع وايضا احدهما مايلى رأس كل شخص بحسب الطبع والآخر مايلى قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان فى الموضع خفاء فلا بأس ان نشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا نعبأ بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون فى خلاء اوملاء متشابه اى ملاء لااختلاف فيه اصلا فى الواقع ونفيما لايكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة بشىء خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون جسما اوجسمانيا لان الجهة

وان كان بعضها كذلك فى الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ماذكره صاحب المحاكمات كلام على السند وذلك لانه لايلزم من كون الشىء سرا ان يبين به ههنا ويبرهن عليه والايراد على الشيخ انه اخل بالواجب بل المناسب لاطلاق هذه اللفظة ان يكون هذا الشىء له خفاء والخفاء يقتضى ان لايبين ههنا وهذا هو الموافق لاستعماله فى مواضع

اخر من هذا الكتاب حيث استعمل فيما لم يبين بعد على ما سيظهر واعلم ان ما نقله الشارح عن الامام فى بيان السر مطابق للتفسير المنقول عنه ولا يطابق ما فسر به الشارح كلام الشيخ على ما لا يخفى وكأنه اكتفى عنه لانه اشارة الى ما سبقه تابع له وحينئذ كان السر الاشارة الاجمالية الى الاسباب

الاخر لتشخص الصورة غير الهيولى والاسرار الاخر اشارة الى التفاصيل التى عدها الشارح آخر الفصل وحينئذ كان قوله واقول ومن تلك الاسرار اه كلاما على سبيل الموافقة مع الامام وتسليم لصحة تفسيره فتأمل وكونها معدة بخصوصها غير مرادة وان كان بعضها كذلك فى الواقع فظهر ان ما ذكره الشارح تمام على ان ما ذكره صاحب المحاكمات كان كلاما على السند اذا حمل كلام الشيخ على جواب السؤال على ما نقله من الامام (قال المحاكمات فان يثبت ان كل حادث الخ) اقول ليس لقائل ان يقول فاذا اعتبر فى تعريف المعدات ما يتوقف عليه المعلول فى العدم ايضا ولا يلزم من تقريره الا ان الحادث السابق متقدم بالزمان على اللاحق ومتقدم بالذات ايضا ولا يلزم منه الا توقف الحادث اللاحق على وجود الحادث السابق ولا يلزم التوقف على عدمه ايضا لانا نقول مراتب القرب غير مجامعة للوصول فكذا ما هو عللها ومراتب القرب لما كان موقوفا عليها باعتبار الوجود والعدم ايضا كان عللها ايضا كذلك على ان المعتبر فى ماهية المعد ليس سوى انه ملزوم للاستعداد له فقد اثبته فتأمل (قال المحاكمات وهو التسلسل الخ) اقول ليس لاحد ان يقول لعل عدم الحادث بارتفاع وجود حادث آخر سابق عليه سبقا زمانيا وعدمه بارتفاع عدم حادث آخر كذلك وهكذا مثلا ﴿ محيطا ﴾ عدم (ا) فى هذا اليوم بارتفاع (ب) فى الامس وارتفاع (ب) فى الامس بارتفاع (د) فيما قبله وهكذا وحينئذ لا يلزم التسلسل المحال اذ لا اجتماع بين الوجودات المتسلسلة لانا نقول اذا ارتفع وجود الحادث فى الامس فلا يخ اما ان يتحقق جميع

ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع وايا ما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد اولا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم تتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والمطلوب تحدد الجهتين فلا تتحدد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لا من حيث انه واحد لا جائز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهات بجسمين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بالجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى فى غاية البعد من الجهة الاولى والذى هو فى غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فحينئذ يكفى الجسم المحيط فى التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهى غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهى غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا فى التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون فى المركز لم يقدح فى تحدد جهة البعد واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان الضمير فى حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اى يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز فى حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط دخل فى التحديد بالذات فانه لو كان له دخل فى التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا بل باحدهما لا من حيث انه واحد والمقدر خلافه واما الثانى فلوجهين احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتحدد بشئ منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فوراءه ذلك الحد ابعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد فى حشو الجسم فانه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن

مايتوقف عليه عدم الحادث المفروض اولا فى الامس اولا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو عدم الحادث المفروض اولا عن علته التامة لتحققها فى الامس دون المعلول على هذا الفرض وعلى الثانى ينقل الكلام الى مابه تتم علته التامة انه رفع وجود ورفع

عدم يقع فى هذا اليوم ويتم الكلام (قال المحاكمات فقد بان ان قوله

محيطا وربما يوجه هذا المقام بان من كل جسم الى آخر ابعادا لاتحصر والجسم الآخر ليس بواقع فى جميع ابعاده بل فى بعض ابعاده دون بعض والالكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لايقال فى التوجيهين نظرا مافى الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالبعد المفروضة لا تحتاج الى محدد وان اريد البعد به الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما فى الثانى فلانه ان اريد ان جميع الابعاد لايتحدد بالجسم الآخر فسلم لكن لايلزم منه ان الابعاد الموجودة بينهما لايتحدد بل لايلزم منه ان جهة السفل لايتحدد به وانما يلزم ذلك لوكانت جهة السفل هى جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لايتحدد بالجسم الآخر فلانسلم ان ذلك البعض هو جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى ان اى بعد فرض من جهة الفوق فى كل جانب يمتد الى جهة التحت واى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما بين على ايضاح المقام ماذكره الشيخ فى الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ماهو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه فى نفسه سطح واحد متشابه فى جسم واحد متشابه نسبته الى ماهو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان فى خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم فى كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذى لايلى الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لاتكون الامن مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لايكون الامن تحت وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريبا منه وجب ان يكون كل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فتكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة فى ابعاد متساوية من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع فى مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة فى ابعاد متساوية فجهة

الهيولى مفتقرة متقدمة فى الطريق الخاص) لايخفى بعد هذا التوجيه اذلا يعهد بينهم ان يذكر مقدمة من دليل على دعوى ثم يذكر بعدها مقدمات من دليل آخر على دعوى اعم من الاول وايضا حمل الفاء على انه لمجرد تعقيب دليل بدليل آخر بعيد اقول لايبعد غاية البعد ان يقال معنى قول الشيخ الهيولى مفتقرة فى ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة ماذكره الشارح وهو ان تشخصها مفتقرة الى مقارنة الصورة وهذا اشارة الى استلزام الهيولى للصورة وانما عبر عنه بلازمه تنبيها على انه لازم من الاستلزام المذكور وقد اشار الشارح الى لزومه له فى فصل بيان استلزام الهيولى للصورة وكان هذا منه رحمه الله ليظهر فائدته ههنا ولما تقرر فيما سبق ان تشخص الصورة بمشاركة من الحامل يلزم استلزام الصورة للهيولى ايضا اذا تمهد ذلك فنقول ماذكره الشيخ اشارة الى الطريق العام الذى يبتنى على التلازم وقوله الهيولى مفتقرة فى ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة اشارة الى احدى مقدمتى التلازم واكتفى بها عن الاخرى لشهرتها مع ان ماذكره فى هذا الفصل حيث قال او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى تنبيه

على مجموع المقدمتين وبعد ماشار الى مقدمتى التلازم ذكر ان ذلك التلازم اما من جهة ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى تقومها اى وجودها بان يكون علة مستقلة الى آخر ما قال وحينئذ لااستدراك ولايرد على هذا ماورده صاحب المحاكمات على توجيه الشارح ان المقدمة الاولى على هذا لتفسير لامدخل لها فى البيان ويكون اجنبيا

عن البحث ولاماذكره الامام من ان مورد القسمة لايتناول بعض الاقسام وهو ان يعمم الثالث كل واحد منهما مع الآخر على ماسيظهر (قال المحاكمات لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول) اقول فيه بحث لانه قد اشتهر بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحدة منها بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول بسببه وان لم يجز اجتماعها وحينئذ لايلزم من كون الشئ علة لامر ان لايتحقق هذا الامر بدون ذلك الشئ نعم لو قيل لم يجز تعدد العلل المستقلة مطلقا لامعا ولابدلا صح هذا الكلام واثبات هذا مبنى على ان المعلول لايستند بالذات الا الى مالايتحقق بدونه حتى لو تحقق امور كل واحد منها يصلح علة لامر فان كان ذلك الامر واحدا لابالعدد كان العلة بالحقيقة القدر المشترك بين امور وان كان واحدا بالعدد يلزم ان الشخص المستند الى احداها غير المستند الى الاخرى مثل الحركة المستندة الى اصل الدوير غير الحركة المستندة الى اصل الخارج بالشخص وتمام هذا الكلام يطلب من حواشينا على التجريد (قال المحاكمات والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة) اقول فيه بحث لان المعلولات القديمة يمتنع انفكاك بعضها عن بعض والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة ولامعنى للزوم الا امتناع الانفكاك وتخصيص اللزوم بان يكون ناشئا من المتلازمين يأبى عنه القسم الثانى وهو ان يكون المتلازمان معلولى علة ثالثة يفيد تعلق كل منهما بالآخر والاصوب ان يقال لايكفى كونهما معلولى علة موجبة مطلقا لان المراد بوحدة العلة الموجبة فيهما ليس ان علة هذا المعلول بعينها علة ذلك والا لزم صدر الكثير عن الواحد الصرف على مايشير اليه صاحب المحاكمات بل لابد ههنا من جهتين فاذا لم يكن الجهتان متلازمتين لم يلزم تلازم المعلولين فعلم انه لايكفى كونهما معلولى علة موجبة مطلقا فتأمل (قال المحاكمات ولئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين الخ) اقول

البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع فى المركز داخل فى الآخر بالعرض والمحيط كاف فى تحديد الجهتين الوجه الثانى ان لكل واحد من الجسمين جهات لاتتناهى والجسم الآخر المساوى له لايمكن ان يقع فى جميع تلك الجهات فلابد من وقوعه فى بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه فى الجهة الاخرى وذلك لابد له من مخصص مؤثر فى التحديد فيكون جسما واقعا فى بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه فى ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والا تسلسل فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لامن حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يمكن خارجا عنه لان البعد عنه لايكون محدودا حينئذ بل لابد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت لاحاجة الى هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفى ان يقال الجهة لما كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون فى جسم او جسمانى لان تعين ذى الوضع لايكون الا بذى الوضع ولابد ان ينتهى الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا لاشك انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد بغيره محال اذا البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الاحاطة فحينئذ يتحدد بسطحه جهة القرب ومركزه جهة البعد وهو المقصود قلت لاشك ان هذا محصل البرهان وخلاصته لان الشيخ انما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهة اما فى شئ متشابه او فى غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهى الابعاد وعلى تقدير لاتناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهى لاتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لابد ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما فى جسم غير متناه او متناه لاسبيل الى الاول اى ان جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه لايجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين فى الخلاء مع انه بين استحالته فقد نبه بذلك على ان اثبات محدد الجهات لايتوقف على تناهى الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثانى

وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت هذا ما يتعلق بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان اوملاء واما فى شئ مختلف وهذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله متشابه صفة لملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة التحدد بهما مشتركا صار اقسما واحدا وهو محال لثلثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون جهة من سائرها وقد اشار ههنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى فيه استدراك لان اى جهة من الجهتين تفرض وان كانت مخالفة لجهة اخرى بالطبع الان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لولم يكن الا جهة واحدة لايجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود فى الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لانا لانعنى بالمتشابه الا مالا اختلاف فيه فى الواقع اصلا والجهتان المطلوب تحددهما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة فى نفس الامر وكلامنا فى الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية فالجهتان المتعينتان ليستا الا اثنتين فقوله وكون الجهتين بالطبع اثنتين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية اومتشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان منها والا فلا امتناع فى ان يكون اثنتين من الحدود الغير المتناهية وحينئذ يكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد الجهة من شئ متشابه تعين ان يكون لشئ مختلف وذلك الشئ لابد ان يكون جسما او جسمانيا لايقال ان اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نسلم انه لابد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلها فمحدد الجهتين الطبيعيتين لايكون

عنها شيئان) الى قوله لايستلزم العلة الا من جهة مصدريته كتب قدس سره والتلازم بين الجهتين غير معلوم اقول اذا كان كذلك فكونهما معلولى علة واحدة لامدخل له فى التلازم لان تلك العلة مالم تفد دوام التعلق لم يتحقق بينهما التلازم واذا افاد دوام التعلق تحقق التلازم ولا دخل لكون العلة علة لكل واحد من المعلولين فى افادة دوام التعلق والحاصل انه لافرق بين كون علتهما واحدة وبين كونها اثنين فى تحقق التلازم بينهما لانه اذا لم يشترط تلازم الجهتين لم يلزم التلازم بين المعلولين اصلا وان اشترط فعلى تقدير تعدد العلة فيهما قد يتحقق التلازم ايضا بعد اشتراط التلازم بين العلتين فقيد وحدة علة كل منهما لامدخل له فى التلازم اصلا نعم لو كانت علة احدهما بعينها علة الآخر لكان وحدة العلة لها مدخل فى تحقق اللزوم لكنه باطل على ماذكره وعلى تقدير صحته يلزم استدراك قيد افادة تلك العلة دوام التعلق فتأمل (قال المحاكمات فبقى ان يكون العلة هى الصورة ويجئ فيه الاقسام الثلثة) كون العلة هى الصورة هو المقدمة التى عبر عنها الشيخ بقوله واعلم ان الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة فكون الهيولى

مفتقرة الى مقارنة الصورة ليست مقدمة مسلمة حتى يرد عليه انه بعد ثبوتها وثبوت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة مطلقة ولا واسطة مطلقة ثبت المطلوب وهو كونها شريكة لعلة الهيولى فيلغو اثبات التلازم وكذا قول الشيخ او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة الى آخره على ماذكره سابقا فهذا الكلام

أقول هذا منة تسليم الايراد المذكور وابداع ايراد آخر لان الايراد كان المقصود منه بيان مدخلية كون الثالث علة فى تحقق التلازم وبعد تسليمه ثم مقصوده فمم يتوجه حينئذ منع مدخلية الامرين الآخرين وهما كون العلة موجبة وكونها مقتضية لدوام التعلق (قال المحاكمات ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر

ثلثة توجيه لكلام الشارح وصحيح له بعدا لايراد عليه وكان بناء الايراد على ان هذا المعنى بعيد عن عبارة الشيخ بناء على انه جزم في صدر الفصل بافتقار الهيولى الى الصورة فيفهم منه انه اعتقد انه ضروري لاحاجة له الى بيان مع انه بتوجيه الشارح يحتاج الى ذلك البيان الدقيق ويظهر حينئذ سر ما اشار اليه المحشي العلامة قدس سره حيث قال بناء الايراد حينئذ على جزم الشيخ في صدر الفصل بافتقار الهيولى الى الصورة فتأمل (قال المحاكمات لجواز ان يقيم العلة الثالثة احداهما بالاخرى لاكل واحد منهما بالآخر حتى يقال باستلزامه الدور على ما سيجيء) اقول بيانه انه لما اعتبر في العلة الموجبة كونها موجدة للمعلول فعلى تقدير ان لا يكون احداهما اولى بالعلة الفاعلية من الاخرى لايلزم ان لايكون اولى بالعلية الفاعلية في الجملة فحينئذ احتياج كل منهما الى علة ثالثة فاعلية تقيم كل منهما بالاخرى لم يكن اقامة كل منهما الاخرى من جهة الفاعلية بل كانت من جهة مطلق العلية فحينئذ جاز ان يقيم ذلك الثالثة احداهما بالاخرى فقط ولا ينافي ذلك عدم كون احداهما اولى بالعلية الفاعلية من الاخرى بعكسه واما اذا لم يعتبر الايجاد في العلة الموجبة فالعلية المعتبرة هي العلية المطلقة المستلزمة فعلى تقدير عدم اولوية احداهما بالعلية الموجبة المطلقة من الاخرى لم يجز اقامة الثالثة احداهما بالاخرى والا لكان احداهما اولى بالعلية الموجبة من الاخرى اذ علية احداهما للاخرى على فرض التلازم لايكون الا بان تكون موجبة اي مستلزمة فتأمل (قال المحاكمات وان لم يعتبر فيها الايجاد) اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الهيولى عندهم قابل محض وقوعه ﴿ وليس بفاعل اصلا لانها ماهية مبهمة غير محصلة في نفسها اصلا وما قررنا ولان العلة الموجبة لابد ان تكون مقتضية للتلازم وعلة فاعلية له لان الوجوب فاعله الموجب كما ان فاعل الوجود هو الموجد والوجوب هو اللزوم فلو كانت العلة الموجبة

واحدا ضرورة ان المركز لايقوم بالمحدد لانا نقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع لايكون الا بذي الوضع وكأن الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بازاء وضع تعين وضع الجهة مقام تحددها في مورد القسمة **قوله** (واما الجسم الواحد من حيث هو واحد) لايمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لايتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فمستدرك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا الاستدراك لايوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين بل في تحدد الجهة واذا قيل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق وسفل ولايتحدد بالجسم الواحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير استدراك واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعا وههنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعين جهة القرب فانه يكفي ان يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا لايحدد الا جهة واحدة واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لايتوقف عليه **قوله** (لان المحيط كاف في تحديد امتدادين) الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين **قوله** (فباطل لوجهين) تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لايتحدد بشيء منهما فالجهتان لايتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه فقوله فاذن لايتحدد الجهتان لكل واحد منهما الصواب فيه ان يقول لايتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين وعدم تحدد الجهتين بكل واحد منهما لاينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فانما يثبت لو امتنع تحديد الجهتين بجسمين وكيف صار مقدمة فيه على ان الدليل بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهات وابعادا ووقوع الجسم الآخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون

هى الهيولى كانت الهيولى فاعلة لا للصورة بل للتلازم على انه لو كانت الهيولى فاعلة للتلازم لزم كونها فاعلة لما يقبله وهو التلازم وهذا الاخير معوض بالصورة (قال المحاكمات فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة لما اختاره الشارح كانت اقسام علية الصورة اربعة ﴿ ١٤٧ ﴾ لا ثلثة نعم اقسامها على ما اختاره الامام ثلثة) اقول فى الجواب عنه ان الشارح لم يذكر تلك الاقسام الاربعة الا عند نقله كلام الامام حيث قال والاول منها ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علية مطلقة او جزأ منها اولا علة ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة للعلة وقد صرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال عند شرح كلام الشارح فبقى ان تكون العلة هى الصورة ويجئ فيه الاقسام الثلثة التى ذكرها الامام وفى هذا الكلام جعل الاقسام الاولية ثلثة فقط الا انه جعل القسم الثالث منقسما الى قسمين هما الآلة والواسطة ومن المعلوم ان المقصود حصر الاقسام الاولية فى الثلث (قال المحاكمات والاولى كان اخراجا للمقدمة عن مقام البحث) اقول قد عرفت وجهها بتوجيهنا الذى مر ولا يبعد ان يكون هذا التفسير من الشارح للمقدمة مبنيا على حمل كلام الشيخ عليه (قال المحاكمات هذه القضية مفتقرة الى حجة اخرى) اقول هذه القضية على ما وجهنا به كلام الشيخ هو نفس التلازم فلا يحتاج الى حجة اخرى غير ما سبق (قال المحاكمات انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع) اقول يمكن دفعه بما سبق آنفا من صاحب المحاكمات فى جواب المقام الثالث من البحث ان المتلازمين لابد ان يتعلق كل منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما من حيث الماهية او فى الوجود وان كان تعلقهما فى الوجود فلم يجز ان لا يكون احدهما علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلولى سبب يقيم كل منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان على ما سيجئ فعلم بما ذكرنا ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لابد ان يكون تعلقهما من حيث الماهية وينحصر فى المتضايفين فالتضايفان وان كان سندا للمنع

وقوعه فى الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا المانع يمنع وقوعه فى الجهات الاخرى وعلى البعد الآخر فيكون المانع مؤثرا فى التحديد وتعيين وضع الجهة والشئ انما يؤثر فى تعيين وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ابقاعه فى جميع الجهات والابعاد على السواء وحينئذ يكون وقوعه فى بعض جهات الجسم بين وعلى بعض ابعاده ما ان كان لهما دار وان غيرهما تسلسل وهناك نقضان اجمالى وتفصيلى اما الاجمالى فهو ان ينتقض بالمحدد فان وقوعه على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره اطول واقصر ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلى فهو انا لا نسلم ان وقوع الجسم الآخر فى بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه فى الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر ولم لا يجوز ان يكون له صورة نوعية تقتضى تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا تستعد الا للحصول فى تلك الجهة وعلى ذلك البعد والجواب ان الجسم الآخر اذا اقتضى بطبيعته او مادته بعدا معينا امكن حصوله فى الابعاد المساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته وذاته فيكون ممكن الحصول فى سائر جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤالان لا يردان على الشيخ لاقتصاره على تسوية النسبة فى سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه امر زائد فى البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان **قوله** (يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة الخ) المطلوب فى هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والآخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى فلاشك ان مفارقته بالقسر فيكون من جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلابد ان يكون موضعه الطبيعى بجهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها والجهة التى موضعها الطبيعى واقع بقربها يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه الطبيعى واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه اولم يكن ولو كان تحدد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا لو تحدد الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت ان ما من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى يمتنع ان يكون محددا للجهة وينعكس

لكنه مسلوله والكلام عليه مشموع ولعل الشارح تعمد فى تغيير كلام الامام كالمتضايفين الى قوله بل يكونان متضايفين للتنبيه على هذا واما انه من المعلوم بالضرورة ان ليس بين الهيولى والصورة تضايف لان تعقل احدهما غير مقيس الى الآخر فمما لا يضر الشارح بل ينفعه غاية الامر انه وجه آخر لابطال كلام

عليك ان الاحتياج الذى ادعاه الشيخ هو احتياج الهيولى فى وجودها على ما فسره الشارحون الى الصورة لا الاحتياج فى الجملة سواء كان فى الوجود او فى صفة من الصفات اللاحقة والامام منع هذا الاحتياج واسنده بجواز ان لا يكون لشئ منهما افتقار الى الآخر فى الوجود والذى سببه الشارح من ان لاحد المتضايفين تأثيرا فى الآخر هو احتياج ذات كل منهما فى صفة الى ذات الآخر لا صفة الوجود بل الصفة التى هى المضاف الحقيقى فهذا داخل فى الاستثناء من الطرفين على ما ذكره الامام فانه قال هناك واما المتضايفان فليس كل منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائما كما التزمه بل هما ذاتان افادتا شيئا ثالثا كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هى التى تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما يحتاج لا فى ذاته بل فى صفته تلك الى ذات الآخر وبما نقلنا ظهر انه حمل المتضايفين على معروض المضايفين الحقيقيين كذات الاب بالنسبة الى ذات الابن وانت تعلم ان لا تلازم بين ذاتيهما انما التلازم بين صفتيهما اللتين هما المضاف الحقيقى (قال المحاكمات وقول الشيخ آلة اوواسطة يدل على ذلك) لكن عدم ايراد كلمة يكون بين الآلة والواسطة على وفق نظيريهما من العلة المطلقة والشريك ربما يؤيد حمل الامام (قال ﴿ المتمايزة ﴾ المحاكمات وهذا الاستدراك وارد على الشيخ) اقول لا استدراك على الشيخ بناء على توجيه الشارح كلامه لان ذكر السبب للتنبيه على فساد ظن الجمهور فى المتلازمين انه اذا لم يكن لاحدهما افتقار الى الآخر جاز ان لا يحتاج

الى ان محدد الجهة يمتنع عليه ان يفارق موضعه وكل ما يمتنع عليه ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الاينية اعنى الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول فقوله يكون موضعه الطبيعى متحدد الجهة له لا به اى يجب ان يكون موضعه الطبيعى واقعا مما يلى جهته حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك الى تلك الجهة واذا تحرك منه يقال انه متحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهى من جهة والى جهة وقوله فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعى لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثانى فبيانه ان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذى من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعى اوعنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شانها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه **قوله** (فان قيل عسى لقائل ان يقول) ان للشيخ فى هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير تقييد الحركة فى مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعى او اليه بان يقال اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعى جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لا به واما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذى من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة فى مقدمات الدليل بالوضع الطبيعى والجواب ان الفائدة فى ذلك هى التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تناهى الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات

الى سبب ثالث وان التلازم لاينافى هذا الاستغناء فاشار الشيخ الى فساد هذا الظن والتنبيه على ان التلازم ينافى هذا الاحتمال بل التلازم على تقدير عدم علية احدهما للآخر يقتضى الاحتياج الى سبب ثالث يقيم كلا منهما بالاخر اومع الآخر وهذا وان كان فاسدا فى نفسه على ماسيجئ لكنه لازم على فرض عدم

المتمايزة بالطبع والجهات انما تتمايز بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضا و يهرب عن بعض و البعض الآخر بالعكس فان الاجسام الحقيقة لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت فلولم يكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلسنا نحتاج الى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا تمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع هى جهة فوق وتحت فلابد من محدد يحددهما ورفعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا فى امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولاشك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام فى تحديد الجهات والكلام فى تحديد الجهات بعد الكلام فى تحرير الدعوى فالكلام الذى يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على الكلام فى هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب انما المناسب ايراده فى مسئلة اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام فى هذا المقام بان الفائدة فى تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعى او اليه هى التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يتمايز به الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاتها على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة **قوله** (واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة) للشيخ فى هذا الفصل ترددان احدهما فى تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثانى فى الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة اومعه فاراد البحث عن الترددين واما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة

علية احد المتلازمين للآخر حتى يتصور التلازم بينهما (قال المحاكمات والقسمة المستعملة فى البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثانى) اقول هذا لايسمن ولايغنى من جوع لان القسمة بالمعنى الثانى يرجع الى معنى التريد وتريد الشئ بين الامور التى لايحتملها ذلك الشئ قبيح جدا اقول بل الحق ان يقال اراد الشيخ باقامة كل منهما مع الآخر معنى منهما يحتمل الافتقار من الجانبين والاستغناء منهما ولهذا رد فيه وقال يرجع اما الى القسم الاول وهو اقامة كل منهما بالآخر او الاستغناء المحض وهو ينافى التلازم وبعد الحمل على هذا المعنى لامنافاة واما الامام فلما صرح بتفسير هذا القسم بالاستغناء عن الطرفين فيلزم المنافاة المذكورة لان الاستغناء من الجانبين ينافى التلازم بزعم الشارح سواء كان هناك شئ ثالث لم يفد الافتقار بل المعية والاستغناء اولم يكن بل ذلك الاستغناء مقتضى ذاتهما فانه قال هناك الاستغناء من الطرفين لامعنى له سوى جواز الانفكاك نعم يرد على توجيه الشارح ان تفسير المعية على وجه يتناول الافتقار بحسب الاحتمال غير متعارف ولم يظهر تقابل القسمين حينئذ لكن هذا الايراد على الشارح لتصريح الشيخ بذلك نعم هذا من قبيل المسامحات التى كانت فى كلام الشيخ (قال المحاكمات وليت شعرى اذا لم يحمله عليه بماذا يفسره) اقول قد عرفت آنفا انه حمله على مافهم من كلام الشيخ عند ابطاله حيث رد فيه وقال انه راجع الى القسم الاول او الاستغناء من الجانبين (قال المحاكمات ولئن سلمناه لكن لامحذور فى منافاة مورد القسمة) اقول قد عرفت مافيه وماهو الحق فيه

فتدبر (قال المحاكمات ظ الجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لابد للهيولى فى كل حين من الاحيان صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هى احد الصور الشخصية لاعلى التعيين اقول هذا الكلام منه صريح فى ان العلة كل واحدة من تلك الصور المعينة المتشخصة لكن على سبيل التعاقب فالعلة فى كل زمان لا يكون الا صورة متشخصة متعينة ولا يكون العلة هى ماهية الصورة لابشرط شئ وهذا منه مبنى على نفى وجود الطبايع فى الاعيان على ما استقر عليه رأيه وهذا مع انه مبنى على نفى الطبايع وهو خلاف ما تقرر عند الشيخ فلا يصح توجيه كلامه بذلك لايتم فى نفسه اذ حينئذ لقائل ان يقول كل واحدة من تلك المعينات لما كانت واحدة بالعدد متشخصة فى ذاتها امكن ان يكون علة مستقلة للهيولى الواحدة بالعدد من غير احتياج الى ضميمة المفارق فلم يثبت المطلوب وهو كون الصورة شريكة لعلة الهيولى فان قلت انه حمل ما تقرر عندهم من ان فاعل الواحد بالعدد لابد ان يكون واحدا بالعدد على ان المعلول اذا كان شخصا واحدا معينا باقيا بعينه لابد ان يكون فاعله كذلك فلم يجز ان يكون العلة المستقلة للهيولى هى كل واحدة من تلك المعينات لزوالها مع بقاء الهيولى فلم يكن فاعل الواحد بالعدد واحدا بالعدد اى واحدا بعينه بل العلة فى كل زمان امر آخر والعلة المستقلة لاتكون الا فاعلة ففاعل الواحد بالعدد فواعل متعددة وهذا خلاف قاعدتهم قلت هذا خلاف ما يفهم من كلام الهيات الشفاء حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هى صورة شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة ﴿ لجواز ﴾ والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لايكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لانمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد وعلة لواحد بالعدد

لايوجب رفع المحدد ولا نعنى بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى فى تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد فى الكفاية واما التردد الثانى فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها آخر لتشكك الشيخ فى التقدم بل كلاما آخر فى البحث عن التردد الثانى على طريقة الرياضيين فانهم كثيرا ما لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اى ونقول ايضا وقال الامام هذا التردد لا وجه له بل الاليق بما ذكره فى النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والمتأخر عن الشئ ممكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوبه عن وجوب الشئ لم يكن حاله معه الا الامكان فيكون الخلاء ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وانه محال وهذا لو صح لامتنع تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة انما هى فى معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما فى الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا **قوله** (تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات) قد ظهر من الدرس السابق ان محدد الجهات لايكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لايكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان فتعريف للشئ بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط فان عنى بقوله والى ما عداه مما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة

وههنا كذلك فان الواحد بالنوع محفوظ بواحد بالعدد وهو المقارن له فيكون ذلك الشئ يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنها ايها كانت وقال بعض المحققين ولعل الفرق ان العقل منقبض عن ان يكون الفاعل مصدر الامر يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ارجح في التحصل من المصدر لكن لا ينقبض من ان يكون امر واحد مصدرا لامر واحد بالشرائط والآلات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل متممات لعليته ولا يذهب عليك ان ما نقلناه عن الشيخ وما ذكره هذا المحقق يدلان على ان مرادهم ان فاعل الواحد ابا الشخص لابد ان يكون واحد بالشخص اى لا يكون طبيعة كلية لان الفاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون شخصا واحدا لا اشخاصا متعددة متعاقبة على ما حملت كلامهم عليه وبعد جعل كلامهم على ما ذكرنا ونقلنا تقول في اثبات هذا المطلب على محاذات كلام الشيخ على وفق شرح الشارح ان بعد ما ثبت ان الهيولى مفتقرة الى الصورة بناء على تحقق التلازم بينهما وعدم كون الهيولى علة لها وعدم كون الثالث يقيم كل واحد منهما بالآخر او مع الآخر نقول لا يجوز ان يكون الصورة المفتقرة اليها هى شئ من تلك المعينات المتعاقبة لان كل واحد منها ينعدم وتبقى المادة ولا يجوز بقاء المفتقر عند انعدام المفتقر اليه فيبقى ان يكون المفتقر اليه هى طبيعة الصورة النوعية ولما لم يكن تلك الطبيعة النوعية واحدة بالشخص فلا يجوز ان يكفى في وجود الهيولى الواحدة بالشخص لان الكافى في العلية لا يكون الا علة فاعلية وفاعل الواحد بالشخص لا يكون امرا كليا فان قلت يجوز ان يكون فاعل الهيولى في كل زمان شخصا آخر من الصورة المعينة المتعاقبة وان لم يفتقر اليها بمعنى عدم امكان تحققها بدونها بل بمعنى الترتيب المفاد لكلمة فاء التعقيب فانه يكفى في الاستناد والاستتباع قلت هذا منهم مبنى على انه لا يمكن علية الشئ لامرا لا اذا لم يمكن تحقق ذلك الامر بدونه حتى اذا كان هناك اشياء

لجواز ان يكون الجسم محاطا غير محيط وان عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس الى سائر الامور الداخلة اللهم الا ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة او يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة **قوله** (ولعله لا يكون الا المحدد الاول) لا شك ان البرهان ما دل الا على ان تحدد الجهتين القسم بجسم واحد يتحدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك ان المحدد لابد ان يكون محيطا واما انه يكون محيطا على الاطلاق ففير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا وايضا اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون فلهذا تردد الشيخ وقال الشارح وانما لم يحقق احد القسمين وبنى الامر على الاحتمال لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك ليس في ان المحدد شئ واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق او غيره فالصواب ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان للمحدد محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه قد حال في البرهان ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف جوز ههنا واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط بالآخر ويتحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فاين احدهما من الآخر وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه محاط لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهة هو المحيط على الاطلاق او غيره بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فما الفائدة في تقييده بالاول فنقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذى لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشوا فانه اذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول

يصلح كل واحد منها للعلية كان العلة فى الحقيقة هو القدر المشترك بينهما اذا كان المعلول ليس واحدا بالعدد و يلزم
ان المرتب على احدهما غير المرتب على الآخر ان الحركة المستندة الى اصل الخارج المركز غير الحركة
المستندة الى اصل التدوير بالشخص هكذا افاده بعض المحققين فحينئذ لو كان للصورة

علية بالنسبة الى الهيولى كان معروضها حقيقة مالا يمكن تحقق الهيولى بدونه وهو الطبيعة النوعية على ماصرح به الشارح فان قلت فعلى ماقررت لا يمكن نفى كون الصورة علة مطلقة للهيولى وكذا كونها آلة اوواسطة مطلقة لان الهيولى لا يمكن تحققها بدون طبيعة الصورة وليس المعتبر فى العلة المطلقة سوى هذا قلت الظاهر ان المعتبر فى العلة المطلقة ان لا يمكن تحقق الشئ عند عدم تلك العلة سواء كان عدمه مطلقا اوفى ضمن فرد واحد ولاشك انه اذا عدم فرد واحد واتصف ذلك الفرد بالعدم لابد ان يتصف تلك الطبيعة فى ضمنه بالعدم اذ لا يجوز اتصاف الفرد بشئ لم يتصف به الطبيعة لا بشرط شئ لاتحادهما فتأمل هكذا ينبغى تحقيق المقام (قال المحاكمات واعلم انه هذا هو نتيجة الى آخره) اقول كونه هذا نتيجة الفصل لا ينافى جعله سرا فى هذا المقام اذ المراد بجعله سرا فى هذا الموضع ان فى هذا فى الموضع اشارة ما اليه لكن ثبوته على هذا التحقيق موقوف على مقدمات بعضها مذكورة وبعضها سيذكر وماذكره الشارح فى هذا المقام اختصار للدليل الذى ذكره الشيخ وحاصله انه لما امتنع وجود الهيولى بدون الصورة وكذا وجودها بدون الهيولى وتحقق بينهما التلازم فلا يجوز ان يكون الهيولى هى العلة للصورة لما مر ولا يجوز ان يقيم امر ثالث وجود كل واحد منهما بالآخر اومع الآخر لما سيجئ فظهر ان العلية اللازمة فى التلازم من جانب الصورة ولما كان المطلوب اثبات العلية للصورة على ان يكون علة شريكة لا على ان يكون علة مطلقة

الا مايتحدد به الجهات بالذات فتشككه ليس الا فى ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط اومحيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثانى فقد عرض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج فى تحدد موضعه الى غيره لان تحدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام فى تحديد الجهة لا فى تحديد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محددا لجهات الحركات المستقيمة فالاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لابد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فافرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا بعد الاشارة فيها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو الذى يمكن ان يعول عليه فى بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول انا لا نقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل فى حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافيا فى ذلك لم يكن لغيره تأثير فى ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفى الفلك الاول فى تحديد الجهتين على تقدير عدم الثانى ان لا يكون الثانى محددا على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط فى التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر كان فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بمحاط فمن اين يلزم كفاية المحيط فى الجهتين ودخول المحاط فى التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما فى الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فان كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة

اوآلة او واسطة كذلك ذكر تلك الاقسام وابطلها وبما قررنا ظهر اندفاع ايراداته الثلث فتأمل قال الشارح مخرج منه ان ما مع القبل بالذات لايجب ان يكون قبل ومامع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول فى دفع الاشكال ان المراد بالقبلية والبعدية والمعية ماهو بحسب الذات اعنى ماينتاول التقدم بالعلية وبالطبع والتأخر بالعلية وبالطبع والمعية كذلك والمعية بالعلية انما يتحقق بين امرين كل منهما علة مستقلة لثالث اومعلول لعلة مستقلة والمعية بالطبع انما يكون بين امرين كل منهما علة ناقصة لشئ آخر او مع علة ناقصة وما ذكرنا مصرح به فى الكتب المشهورة كشرح التجريد وحينئذ نقول لافرق بين مامع المتقدم وبين مامع المتأخر اذا اخذت المعية فى الاول باعتبار العلية والتقدم وفى الثانى باعتبار المعلولية والتأخر فى ان مامع المتقدم متقدم ومامع المتأخر متأخر لكن اذا كانت المعية فى الاول باعتبار التأخر وفى الثانى باعتبار التقدم كذبت المقدمتان اذا تمهد هذا فنقول معية الفلك الحاوى مع العقل باعتبار انهما معلولا علة ثالثة فالفلك الحاوى مع المتقدم على المحوى لكن باعتبار المعلولية فلا يجب تقدمه واما ان مامع المتأخر متأخر فاستعمال الشيخ بها فى الموضعين بناء على ادعائه ان المعية باعتبار التأخر والمعلولية فيندفع التدافع بين كلامى الشيخ لكن يتوجه حينئذ ان اثبات التأخر يكون مامع المتأخر متأخرا من قبيل الدور لانه موقوف على اثبات ان المعية ههنا باعتبار التأخر عن الثالث فيدور فتأمل (قال المحاكمات لكنها مشتركان فى العلية) اقول كما ان المعتبر فى المعية بالعلية كونهما مشتركين فى العلية اى النسامة اوالمعلولية كذلك المعتبر فى المعية بالطبع اشتراكهما فى العلية الناقصة او المعلولية بالنسبة الى علة كذلك على ماعرفت فى كلامه تسامح

امر ان يمكن ان يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثانى علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف فى تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثانى اوغير متقدم لان جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما تتم لو كان استناد التحدد الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو ممنوع **قوله** (اقول اما وجه تقدم المحيط) هذا جواب للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط فى الوجود الا انه قد مر انه يحتاج اليه فى تحديد موضعه فيكون مقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتى له بيان آخر فى ذيل هذا البحث حيث بين تقدمه فى مرتبة الابداع واما الجواب عن الشك الثانى فبنقضين اجمالى وتفصيلى اما النقض الاجمالى فهو انه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك اومقعر النار والاول باطل والا لكان بالقسر فى موضعه الطبيعى دائما فتعين الثانى فيكون مقعر النار محددا لجهة الهواء ولا قائل به واما النقض التفصيلى فهو انا لانم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك القمر محددا للجهة غاية ما فى الباب ان يكون محددا لمكانها الطبيعى لكن لايلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محددا للجهة انما هو على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحركا يحتاز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدد الجهة الفوق فان قلت النار خفيفة مطلقة وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلى جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ماذكره معارض بانا لو فرضنا متحركا يحتاز على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه متحرك

(قال المحاكمات ووجه الاشكال ان المعين فى العلية) اقول لايخفى وهن ماذكره من الوجهين الاشكال والحق كما عرفت ان المعية فى العلية انما يكون بين علتين مستقلتين لمعلول واحد اوبين معلولين لعلة كذلك ولم يتحقق المعية بالاعتبار الاول لما تقرر من امتناع استناد معلول واحد الى علتين مستقلتين ﴿ ١٥٤ ﴾ فلم يكونا معا فى العلية واما استناد المعلول النوعى اليهما فانهما هو باعتبار شخصين منه فبالحقيقة يكون هناك معلو لان لعلتين ولا باعتبار الثانى حتى يكون المعية باعتبار المعلولية لعلة ثالثة اذالواحد لايصدر عنه الاالواحد والتمسك باختلاف الجهة لم ينفع للزوم التعدد فى العلة المستقلة حينئذ ولا يخفى عليك لطف هذا الوجه لاستشكال الشيخ (قال المحاكمات لما كان المطلوب من هذه المقدمة ان التناهى والتشكل امامع الجسمية اوقبلها كفى فى ذلك آه) اقول هذا انما يتم لوكان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر اذحينئذ يلزم من سلب التأخر اثبات المعية او القبلية لعدم الواسطة وقدعرفت انه لابد فى تحقق المعية سلب التقدم والتأخر مع وجود المعنى الذى كان مافيه التقدم والتأخر وقداعترف بذلك صاحب المحاكمات وايضا قدعرفت عند جواب الشارح للاشكال الذى اورده الامام ان المعية المرادة ههنا ماهو باعتبار التلازم لاماهو بمجرد الاتفاق ولايخفى انها على الوجهين لايتحقق الحصر بينها وبين التقدم والتأخر فلايلزم من نفى التأخر اثبات احد الامرين (قال الشارح اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة) اقول هذا مبنى على ان المراد ان الصورة الشخصية متأخرة عن ماهية الشكل اومعها بناء على ان ماهية الشكل لهامدخلية فى تشخص الصورة وان لم يكن كافيا لاشتراكها بين الكل ولوكان المراد بالشكل ﴿ و ﴾ الشكل الشخصى على ماهو المتبادر من حكمهم بانه مشخص للصورة فبالبيان الذى ذكره الامام ثبت احتياجه الى الصورة الشخصية فتأمل (قال المحاكمات اقول هذا انما يكون اذا رادوا بالمشخصات علل الهذية) اقول لولم يكن المراد

الى فوق لامن فوق ولواستحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضاء كذلك استحال ذلك الفرض اوجود المانع والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على مامضى فى الدرس السابق قوله (انما يخلق به ان يكون مقدما فى رتبة الابداع) ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول يتقدم على مادونه فى الابداع والوجود لكن هذا يقتضى امكان الخلاء فلاجرم اوله الشارح اولا بقلة الوسائط واخرى بالتقدم فى تحديد المكان واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محددا لجهات سائر الاجسام لم يكن ايضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف اوبالرتبة وهو راجع الى ماذكره الشارح من قلة الوسائط اذلا معنى للرتبة الاتلك اذانزلت من المبدأ يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن فى قوله لم يكن بالطبع نظر اذلوكان محددا لجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع ولايلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالى لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه محتاج اليه فى تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها ممكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هى جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلايكون الفلك الاول محددا لجهات سائر الاجسام فلم يبن الكلام على الشك فيدون غيره قوله (ويكون متشابه النسبة وضع مايفرض امام اجزاء فيكون مستديرا) وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يتحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون فى حشوه نقطة تكون نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى لايكون بعضها اقرب اليها وبعضها ابعد عنها والالم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعنى بالمستدير الاذلك هذا بيانه من قبلنا واما الشارح فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة والآخر انه مستدير اراد بيا نهما على التفصيل اما الامر الاول فبقوله المحدد الاول لايجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواكانت مختلفة اومتشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء يختص بجهة من الاجسام الداخلة فلايتأخر الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزاؤه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء

بالمشخصات قال الهذيفة حقيقة بل مجرد انها لوازم للشخص كما فهمه لم يثبت عدم العلية المطلقة للصورة بالنسبة الى الهيولى لان لازم العلة الشخصية لايلزم ان يكون مقدمة بالذات ولم يندفع المنع الذى اورده الامام بان الصورة المشخصة محتاجة فى تشخصها اليها اذ المراد بالاحتياج اليها فى التشخص على هذا التوجيه انهما لازمان للتشخص لا انهما متقدمان عليه وكلام الامام منع عدم تقدم الجسمية عليهما لامنع انهما لازمان لشخص الجسمية (قال المحاكمات فان قلت سبق العلة انما يجب بذاتها ووجودها) اقول علل التشخص على الاعراض المكتنفة وقرر آنفا ان عليتها للتشخص ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التسامح بمعنى انها لوازم للشخص اورد السؤال واوحل العلل على غير الاعراض اوجعلت الاعراض عللا حقيقية للشخص اندفع الايراد على مالايخفى واما ماذكره من الجواب فيرد عليه انه لوكان القيام واللزوم كافيا لكون القائم اللازم متقدما على مايتقدمه الملزوم لزم من سبق الماهية على لوازمها سبق لوازمها على نفسها (قال المحاكمات لايكون ذلك الاصفة من صفاتها وحالا من احوالها مقتضيات الماهية اى بالاقتضاء التام لايكون الا اعراضا) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يكون امرا غير حال فى ذلك الشئ اصلا ولو سلم فيجوز ان يكون امرا اعتباريا ويكون حلوله على سبيل الانتزاع ولايكون جوهرا ولاعرضا او يكون جوهرا (قال الشارح اقول ان الشيخ لايذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة)

ولايتأخر عنها وانه محال واما الامر الثانى فبقوله ويجب ان يكون الى آخره ونحن نقول المحدد لايحدد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو مم وذلك ظاهر وان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات مطلقا فسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هى جهات الحركات الطبيعية والجهات التى لاتتأخر هى مطلق الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لاتتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات وتتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال وهذان السؤال والايراد ان على دليل الاستدارة مع مزيد وهو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الا سطحا لانه لوكان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذى يلى المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها لايقال هذا وارد ايضا على ماذكرتم من البيان لانا نقول لانعنى بكون المحدد مستديرا الا ان يحيط به سطح مستدير لايكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا لانه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لايكون المركز فى غاية البعد من السطح المحيط واما ماعتد لوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها فى جهات ويعود المحذور **قوله** (اشارة الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة) لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا فى بيان معنييهما فالطبيعة تطلق على معان والمعنى المقصود ههنا انه مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففى قوله مايكون فيه ضميران ضمير مستتر فى يكون وضمير بارز فى فيه اما المستتر فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى مااى الطبيعة مبدأ اول لحركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ للحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتمعا فى الوجود وانه محال بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على احد شرطين تقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون معها والمراد بالحركة انواعها

اقول الذى لايذهب اليه الشيخ كون الهيولى معلولا لوجود الصورة الشخصية اى لتشخصها والامام لم يحمل كلام الشيخ فى هذا المقام حيث نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة للهيولى على نفى كون الصورة الشخصية علة مطلقة ههنا للهيولى بناء على ان العلة المطلقة للواحد الشخصى لايكون الا شخصيا والا لم يورد الاعتراض بان ماذكرتم لابطال

الاربعة وبالسكون مايقابلها وبالاول القريب اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهى النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آلية فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هى طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر فى الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار فى الالوان من الحضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار فى تلك الالوان فالحركة انما هى مستندة الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى فى تحريكاتها على مافصلت فى الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ اولا اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المتحرك فان النفس تحرك العناصر فى الاقطار اوفى الكيفيات بواسطة الطبايع وهى محركة ايضا وقوله مايكون فيه احتراز عن المبادى الصناعية كالبناء فانه مبدأ لحركات الآلات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصائغ فانهما مبدآن لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادى الصناعية لابد فيها من الشعور فيكون اخص من المبادى القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذى يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لايحرك الحجر الابواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لايتخالفان فى الفعل بل القاسر محرك اول وكذا طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والالزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدأ فالحاجة الى اخراجه بقيد مايكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه فى الظاهر المبدأ الفاعلى حتى سبقت الاوهام العامية الى ان البناء فاعل للبناء مسست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للاوهام واما قوله بالذات لابالعرض فنقول فى بيانه قد اعتبر فى التعريف امران المحرك وهو المبدأ والمتحرك وهومايكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق بالمحرك.

لكلام الشيخ ليس حملا صحيحا وهذا ايراد آخر اورده الشارح فيما قبل فتأمل (قال الشارح لانه لايجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود ومقارنا له فى الوجود) اقول فيه نظر لانه ان اريد بالمقارنة علاقة الحلول على ماظهر من تقسيمه المعلول الى المقارن والمباين فيرد عليه ان المقارنة بهذا المعنى لاينافى التأخر الذاتى المعتبر فى المعلولية والظاهر انه بنى هذا الكلام على ان المعلول المقارن هو المحل وهو شخص للحال فيه على ماتحقق فلو كان الحال من حيث الوجود الشخصى علة له لزم سبق الشئ على نفسه ولايخفى عليك انه بعينه يرجع الى المحال الذى سيذكره الشيخ وليس هذا على هذا التوجيه محال آخر (قال المحاكمات وقد فاتهما توجيه الاحوال) الظاهر انهما وجها لفظ الاحوال على ماوجهه صاحب المحاكمات وكأنه لظهوره لم يتعرضاله قال فى المتن فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى اوواسطة على الاطلاق اقول الشيخ ذكر دليلين لابطال كون الصورة علة مطلقة للهيولى احدهما مختص بالعناصر لكنه عام يتناول نفى الواسطة والآلة المطلقة لان حاصله ان الصورة فى العناصر بزول وتعقب اخرى والاطلاق سواء كان فى العلية اوالواسطة اوالآلة ينافى الشركة والتعقيب وقد اشار الى تخصيصه بالعناصر بقوله الصورة التى يقارن الهيولى الى بدل والى تعميمه حيث نفى الثلثة هناك وثانيهما عام يتناول الافلاك لكنه يختص بنفى العلية المطلقة والواسطة المطلقة وقد صرح به فى آخر الفصل حيث خص نفيهما بالتفريع على الدليل ووجه عدم اجرائه فى نفى الآلة المطلقة ان حاصل الدليل على

ماذكره الشارح ان فاعل الواحد بالشخص لابد ان يكون واحدا بالشخص والعلة المطلقة هى العلة الفاعلية وكذا الواسطة المطلقة اذا فسرت بما فسر به الشارح اى الفاعل القريب للمعلول واما اذا فسرت بما فسر به الامام حيث جعلها متناولة للآلة فظاهر انه لم يلزم مما ذكره الشيخ من الدليل نفسها وحينئذ ظهر ان تفسير الامام ليس بصواب بقى ههنا شئ وهو انه لم يلزم من دليلى الشيخ نفى كون الصورة آلة مطلقة فى الافلاك اذ لدليل الثانى لم ينف الآلية والدليل الاول لا يجرى فى الافلاك والظاهر ان طريق اثباته فى الافلاك ما مر من ان الجسمية طبيعة نوعية ومقتضاها لم يختلف فاذا ثبت بالدليل كونها شريكة لا آلة مطلقة فى العناصر ثبت كونها شريكة لا آلة مطلقة فى الافلاك لعدم اختلاف الطبيعة النوعية فى اللوازم ولا يبعد ان يكون قول الشيخ بعد اجراء الدليل الاول فى العناصر وههنا سر آخر اشارة الى اتمامه فى الافلاك بما تقدم منه هذا ما عندى فى تحقيق هذا الموضع فقد اهمله الشارحون وصاحب المحاكمات نظر الى ما يذكره الشيخ فى فصل التذنيب حيث قال فيه يجب ان تتلطف من نفسك وتسلم ان الحال فيما لا يفارقه صورة فى تقدم الصورة هذه الحال واعتمد الشارح هناك فى نفى الآلية المطلقة فى الافلاك على ما تقدم وما تقدم على شرحه ليس فيه اشارة الى ذلك وسيجئ لذلك زيادة توضيح وتحقيق (قال المحاكمات ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا) اقول وايضا مالم يبين نفس التقدم كيف يبين كيفيته وبيان نفس التقدم انما هو ابطال القسم الرابع واما ما ذكره بقوله فالاولى فيرد عليه مثل ما اورده على الشارح فانه اذا بين التقدم بمجرد ان كل بدل لا بد ان يكون متقدما فلا يحتاج الى ابطال القسم الرابع ولا يحسن قول الشيخ فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد وتوضيحه انه لو كان المطلوب ههنا بيان كيفية التقدم كما وجهه الشارح وكان اصل التقدم

بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير القاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية وليس بمحرك بالذات بل بالتسخير او فى متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض وايا ما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه صنم فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهى ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه متحرك بالعرض فطبيعته مبدأ للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة فى تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فمبدأ حركته وسكونه اما بتوسط شئ او بلا توسط فان كان بتوسط شئ كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبايع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان يكون ذلك المبدأ فى الجسم المتحرك اولا فيه والثانى كالمبدأ القسرى ليس بطبيعة وان كان فى الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات اولا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ للحركة بالذات اى لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض اولا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدأ الحركة فى النحاس مبدأ لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدأ حركة الجسم اما ان يكون مبدأ للحركة الذاتية اولا او مبدأ الحركة العرضية اولا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة تعم سائر الاجسام وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر

مبنيا على المقدمات السابقة واللاحقة ثبت المطلوب ولم يتوجه المنع على التفريع الذى اورده الشيخ بقوله فعقب البدل مقيم للمادة لامحالة بالبدل لانه اذا ثبت التلازم بينهما وان المتلازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر وكانا معلولى علة واحدة وكانت علية الهيولى للصورة ظاهرة البطلان وبطلان القسم الآخر سيجئ

ثبت كون الصورة علة لها ولما ابطل كونها علة او واسطة او آلة مطلقة ثبت كونها شريكة لامحالة لكنه يتوجه حينئذ ما اورده وما اوردناه ولو كان المطلوب بيان نفس تقدم الصورة يتوجه المنع على ان معقب البدل مقيم للمادة بالبدل اذ اللازم من عدم بقاء المادة عند مفارقة الصورة وعدم تعقب البدل استلزام الهيولى للصورة وامتناع انفكاكها عنها واما انها متأخرة عنها بالذات معلولة لها فلا يلزم وهذا ظاهر وايضا لو كان معقب البدل مقيما للمادة بالبدل بالضرورة فلا حاجة الى سائر المقدمات (قال المحكمات الثانى ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة الى آخره) اقوله فيه بحث لان المطلوب بالدليلين نفى كون الهيولى متقدما على الصورة على نحو كون الصورة علة متقدمة على الهيولى على ما صرح به الشارح بقوله اشار الى ان المسئلة لاتنعكس وهذا الوجه انما يدل على نفى كونها علة مطلقة للصورة ولا يدل على نفى كونها شريكة لانه احال هذا الى ماذكره فى نفى كون الصورة علة مطلقة للهيولى وصرح بذلك بقوله فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة والحاصل انه لو كان المقصود بهذا الدليل نفى التقدم والسبق عن الهيولى مطلقا على ما هو الظاهر من سوق الكلام فيلزم منه نفى التقدم مطلقا عن الصورة ايضا على اشتراك الدليل ولو كان المقصود نفى كونها علة مطلقة للصورة فلم يثبت المطلوب وهو بيان عدم انعكاس المسئلة اللهم الا ان يختار الثانى ويقال نفى اولا كونها علة مطلقة للهيولى واشار الى ان هذا الحكم مشترك بين الصورة والهيولى ثم اشار بعد ذلك الى نفى كونها شريكة لعلة الصورة كما ان الصورة

يخرجها فتقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهى الحركات الارادية للحيوانات واما حركات فى الكم كالانماء واما فى الكيف كما يتحرك الثمار فى الالوان والنفس لاتفعل الحركات الاينية بواسطة طبايع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما تقتضيه طبيعة الجسم كما فى الصعود ولهذا يحدث للاطباء التعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكانى بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما فى الواسطة والمبدأ ان يتوافقا فى الحركة نعم انما يتحرك النفس تفعل الحركات الكيفية والكمية بواسطة الطبايع فان النفس تنهض الطبايع للحركة فى الاقطار او فى الكيفيات فتتحرك ولا مخالفة بين الطبايع وبين تلك الحركات فالتقييد بالاولية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية والكيفية لا بالقياس الى الحركات الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة فى ستة اقسام ومبادى الحركات الذاتية الغير العرضية فى اربعة ثم فى هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية ان لم تكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما القوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهى اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة لاعلى نهج واحد والبسيطة اما بالارادة وهى الفلكية او لا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهى الحركة الارادية الحيوانية او لا وهى التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هى النفس النباتية ومع الارادة هى النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذ لا مخالفة بين الطبيعة وبينها فلا حاجة الى قيد عدم الارادة فلا فائدة فى قيد النفوس بالارضية فى الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما فى الشفاء قال الاجسام انما تتحرك حركات ذاتية

كانت شريكة لعلتها لكن لايخفى عليك ان هذا ليس منه عين ولا اثر في المتن وايضا على هذا يلغو ماتقدم من نفي كونها علة مطلقة لبيان المطلوب الذي هو عدم انعكاس المسئلة فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر لان شريك العلة لايجب ان يكون معطيا للوجود) ﴿ ١٥٩ ﴾ اقول مراد الشارح على ما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى

عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما ان تحرك وتفعل بالارادة او لا تحرك بالارادة اصلا فان لم تحرك بالارادة اصلا فاما ان لاتكون متفننة التحريك والفعل او تكون والاولى تسمى طبيعية كالحجر في هبوطه والثانية تسمى نفسا نباتية كالنبات في تكوينها وانشوها فانها تحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفريعا وتشعيبا الاصول وتعريضا وتطويلا وان كانت حركت بالارادة في الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها وان تفنن فهي النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة بما ذكرا ولا فقولنا مبدأ للحركة اي مبدأ فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس فانها مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات الذاتية وباقي القيود على ما مر فلما قسم القوة الى الاقسام الاربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد كما تخرج النفس الارضية ولما اورد القسمة على القوة لا على الحركة كما اورده الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسها بالارادة واما من طبيعتها التي هي صورتها النوعية فبغير ارادة وشعور وهي مبدأ اول لجميع حركاته الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لامحالة **قوله** (والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة) الى قوله واحدا غير مختلف اقائل ان يقول قد ذكرتم ان الطبيعة تطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى مايكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلا نسلم ان كل ماهو طبيعة واحدة لاتقتضي الا شيئا غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذيان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افاعيله على نهج واحد لايقتضي الا شيئا غير مختلف ولا معنى لاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد ولا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضي شيأ غير مختلف ولا بد فع

قابلة محضة وليس شأنها سوى القبول وليس من شأنها الشركة مع علة الصورة واراد بالاعطاء الشركة فيه (قال المحاكمات اعترض الامام بان قوله معقب البدل يقيم للمادة بالبدل لايصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيما له) اقول لو بنى هذا الكلام على ما اشار اليه الشارح من ان المطلوب ههنا بيان كيفية تقدم الصورة واما اصل تقدمها فانما يتبين بما سبق وبما سيجيء فلم يتوجه هذا لانا لاندعي ان كل بدل كان مقيما بل لما ثبت كون البدل متقدما وانه لم يكن علة مطلقة اراد ان يشير الى بيان كيفية تقدمها بانها على نحو تقدم الشريك فان قلت ماسبق دليلا على تقدم الصورة من التلازم يجري ههنا قلت ينقدح جريان الدليل ههنا باختيار ان محل الاعراض وهو الجسم كان موضوعا لها وعلة لوجودها لكن اذا قيل تحقق التلازم بين الاعراض والهيولى ولم يكن العلية من الهيولى لما ثبت انها قابلة محضة وليست فاعلة فثبت انها من جانب تلك الاعراض اشكل الجواب والحق في الجواب ماسيشير اليه فتأمل (قال الشارح وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما الى آخره) اقول هذا الكلام من الشارح صريح في ان تشخص الجسم عرض وهم قد صرحوا بان التشخص من الاجزاء العقلية المتحدة مع النوع في الجعل والوجود فكيف يكون تشخص الجوهر عرضا اذ يستلزم صدق الجوهر على العرض والجواب انه اراد بالتشخص مايدخل في هوية الشخص وهذيته وليس الشارح ممن قال بان التشخص الداخل في حقيقة الشخص نسبته الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع وهو

التميز الاعتبارى العارض للماهية النوعية بواسطة تلك الاعراض لانه صرح فى تجريده بان التشخص من الامور الاعتبارية الانه تسامح فاطلق العرض على العارض الاعتبارى والامر فيه سهل (قال المحاكمات اذ لامعنى للصورة الاحال يقوم وجود) لمحل اقول لواعتبر فى الصورة كونها مقومة ﴿ ١٦٠ ﴾ او جود المحل لم يكن الصورة

الياقوتية مثلا صورة لان البسائط العنصرية لايحتاج اليها فى اصل وجودا تها بل فى تحصلها نوعا ياقوتيا بل الحق ان المعتبر فى كون الحال صوره احتياج المحل اليه اما فى الوجود واما فى التحصل النوعى لتركبى اى النوعية الحقيقية حتى لاينتقض بالسرير اذ المركب من الجوهر والعرض ليس نوعا حقيقيا عندهم بل اعتباريا اوصناعيا كالسرير اقول يمكن الجواب عن الشك الثانى للامام بان عند الشيخ وسائر المحققين كالشارح ليس الشخص مركبا من الماهية والشئ الذى يسمونه تشخصا كان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع بل حقيقة الشخص عندهم ليس سوى النوع نعم يدخل الاعراض فى هوية الشخص وهوية الشخص عندهم كان مركبا من تلك الاعراض والنوع فتلك الاعراض مقومة للجسم والمادة فى وجودا تها الشخصية لانها داخلة فيها بهذا الاعتبار وجزء الشئ مقوم له فى وجوده ولكن لايلزم كونها صورا لان المعتبر فى الصورة كون المحل شخصا ثم يتحصل بها تحصلا نوعيا حقيقيا اى يحصل من المجموع امر واحد حقيقى وهذا يتحقق بين المادة والصورة دون الجسم او المادة والاعراض فتأمل جدا وقول صاحب المحاكمات لامعنى للصورة الاحال يقوم وجود المحل مبنى على هذا اى انها مقوم لوجود لمحل المتحصل بهذا ﴿ لايختلف ﴾ الحال لان الحال المتحصل داخل فى المحل المتحصل فيتوقف وجود المحل عليه فلا يشكل الامر فى صور الموالد على ماوردنا (قال المحاكمات واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما فلا يلزم الى آخره) حمل كلام الشارح الذى فى قوة

هذا الاعتراض الاذا اجرى الكلام على الوجد الذى نقلناه من الشفاء **قوله** (هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضى شيئا غير مختلف) لاشك ان فى هذا الكلام تسامحا لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل مافيه طبيعة واحدة لايقتضى الاشيئا غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بينا قال الامام المقدمتان لاتنتجان ان الجسم البسيط لايفعل الاشيئا غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول وفى بعض الحواشى ان منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه فى شرحه لايدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيجئ فى الفصل التالى لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم تقتض الاوضعا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ويكون ذلك الاقتضاء دائما لافى وقت دون وقت اوفى حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور لايساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياسا هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لايصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة حيوانية لايكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لايكون له قوة حيوانية ويمكن ان يقال فى تركيب القياس كل ماله قوة حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة ولاشئ مما له طبيعة واحدة تصدر عنه اشياء مختلفة فلا شئ مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهى مع قولنا الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المطلوب وهذا كلام على سند المنع لاحاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع السند هكذا سمعنا توجيه هذا المقام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غير مافهموه بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لايقتضى الاشيئا غير مختلف على ان يكون لازما عما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لايصدر عنها الاشئ غير مختلف وهذا القدر لايستلزم الاان الفعل الذى هو مقتضى الطبيعة الواحدة لايكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما ان له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها

كل ليس على رفع الايجاب الكلى فلك ان تحمله على السلب الكلى فانه كثيرا ما يستعمل للسلب الكلى بل هذا هو الظاهر منه وقدمر مثله فتذكر (قال المحاكمات ولقيامه مع الآخر للاستغناء) قد عرفت انه اراد بالقيام مع الآخر مفهوما يحتمل الاحتياج والاستغناء وهو القدر المشترك بينهما لكن يتوجه حينئذ عدم حسن المقابلة مع ان اطلاق المعية على هذا المعنى غير متعارف (قال المحاكمات واما المتضايفان فان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة) اقول لايذهب عليك ان كلام الشارح حيث قال واما المتضايفان فليس كل منهما غنيا عن الآخر الى قوله بل هما ذاتان افاد شيئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر صريح فى انه حمل المتضايفين فى كلام الامام على معروض المتضافين الحقيقيين تارة وعلى المتضايف المشهورى اخرى ومن المعلوم ان ليس كلام الامام فيه كيف ولاتلازم بين المعروضين بل انما يتحقق التلازم بين العارضين وبين مجموع العارض مع المعروض بالنسبة الى المجموع الآخر والتأويل الذى ذكره صاحب المحاكمات لا يلايم عبارة الشارح لكن لا يبعد ان يكون مراد الشارح حتى لايلزم الخروج من البحث ويرد عليه بعد التأويل والتصحيح بقدر الامكان انه لا يكفى للتلازم بين صفتين احتياج كل منهما الى معروض الاخرى اذ من المعلوم انه يجوز احتياج كل واحدة من صفتين الى معروض الاخرى مع امكان انفكاك نفس احدى الصفتين عن الاخرى بل اللازم منه استلزام كل صفة لمعروض الاخرى وان اريد احتياج كل منهما الى معروض الاخرى من حيث هو معروض الاخرى يلزم العلية بين المتضايفين مع انه كان دورا ايضا (قال المحاكمات على ان النقض لاينحصر فى المتضايفين بل هو لازم للقضايا) اقول يمكن دفع النقض بما ذكره الشارح من التعميم فى العليتين المتلازمين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معروض الاخر يكفى للتلازم فليكف

لايختلف وهى الافعال الطبيعية وبعضها يختلف وهى افعال القوة الحيوانية فلايلزم ان لايقتضى الجسم البسيط الا شيئا غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوليه ان اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله وكل ماله طبيعة واحدة لايقتضى الاشياء غير مختلف فهو ممنوع وانما يصدق اولم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ماله قوة حيوانية لايكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية القائلة لاشئ مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لايقال لو كان فى الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة اخرى يخالفها لكان فيه تركيب قوى وطبايع فلايكون جسما بسيطا لانا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون فى الجسم البسيط طبايع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون فى النار طبيعة تقتضى حرارتها وطبيعة اخرى تقتضى يبوستها واخرى يقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها فى جميع تلك الطبايع بل المراد ان لايكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية فى حد الطبيعة على ما مر **قوله** (يريد بيان ان الجسم لايخلو عن موضع وشكل طبيعيين) حاصله ان الجسم اذا خلى وطبعه فهو حاصل فى مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لابد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعى وشكل طبيعى فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل تقع فى امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائى ربما يمكن فى جزء من مكان الهواء وربما يقع فى آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البسائط فالجسم البسيط الكلى يقتضى موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به البسيط والمركب البسيط الكلى والمركب ومما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان اجزاء العنصر مادام منفصلا عنه لايكون فى المكان الطبيعى وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلى وطبعه فله مكان معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعى ولعله يقول جزء البسيط لو خلى وطبعه لايصل بالكل فلا يبقى جزأ فادام جزأ موجودا فهو لم يخل وطبعه ولكن لاحاجة حينئذ الى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ثم النقض بالمركبات الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان الغالب دون اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك

احتياج كل منهما فى صفة الى ذات الآخر فههنا يحتاج قضية الاصل فى كونها اصلا الى ذات الاخرى التى هى العكس والاخرى تحتاج فى صفة العكس الى ذات الاصل نعم يرد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لايكفى فى تحقق التلازم والازم التلازم بين كل امرين اذ كل امرين يتحقق بينهما

يتحقق الاحتياج بالمعنى المذكور وهذا كلام اشرنا اليه لكن الشناعة عند هذا التعميم صار اشد فتأمل (قال المحاكمات جواب سؤال قد مناه الخ) اقول ماذكره فى جواب نقض الامام من التعميم فى العلية كان جواباعن هذا السؤال بل هذا السؤال كان ما آله النقض المذكور بل الحق ان يقال مراد الشارح انه قد ظهر بما قررنا فى بيان العلية بين المتضايفين حيث عممها فى العلية المعتبرة فى التلازم ان المعية التى بين المتضايفين ليست معية محضة لاحتياج بينهما اصلا حتى ينافى التلازم فكان باطلا بل بينهما يتحقق الاحتياج فى الجملة على ماقررنا وهذا بناء على تسليم تحقق التلازم بينهما بحسب الوجود ثم اضرب عن ذلك بقوله بل هى معية عقلية اه وتقريره ماذكره صاحب المحاكمات ويرد عليه انه لاشك ان بين المتضايفين كما يتحقق التلازم باعتبار التعقل يتحقق التلازم باعتبار الوجود ايضا فالحق التردد والتفصيل على ماأشرنا اليه (قال المحاكمات ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج فى الوجود لاينافى الاستغناء بحسب الماهية) اقول الظاهر نظرا الى ماسبق انه اراد بالاستغناء بحسب الماهية الاستغناء بحسب الوجود المطلق فصار الحاصل ان الصورة محتاجة الى الهيولى الخارجى فى وجودها ومستغنى عنها بل جزء علة لها بحسب الوجود المطلق وبالحقيقة يكون عليتها للهيولى وتقدمها عليها باعتبار الوجود الذهنى وهذا فاسد اذ التلازم بينهما انما هو بحسب الوجود الخارجى فيقتضى علية احديهما للاخرى بحسب الوجود الخارجى لابحسب الوجود الذهنى واما حمل الكلام على ان الصورة عليتها للهيولى باعتبار الماهية من حيث هى من دون

الاجزاء على السوية فان قلت قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل ليس متشابها فى جميع الاجسام المركبة بل فى البسائط فنقول اعتبار الاختلاف والتشابه ليس فى جميع الاجسام بل فى البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين احدهما مختلف فى البسائط والآخر متشابه فيها ولا ينافى هذا عموم الحكم بالوضع والشكل وقوله واشتط يدل على انه شرط زائد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير غريب لم يكن خلى وطباعه فهو عطف تفسيرى وجعل الامام القضية كلية واورد الوضع المعين وقال انما لم يورد الوضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التى لايجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين اعنى لابد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الآخر بالقرب او البعد منه ولابد له من شكل معين اذ لابد ان يكون له حد واحد كما للكرة او حدود كثيرة كما فى المكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير ان يكون فى النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج الا ان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع حينئذ لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام وان حمل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولاشك ان الوضع المقدر لايحتاج الى وجود امر فى الخارج وايضا السؤال وارد على الموضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للحاوى فوجب ان لايكون مقتضى طبايع الجسم واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشئ عجيب لان غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة **قوله** (ولو كان الطباع مبدأ لهما اولوجوبهما لزال عند زوالهما) فيه منع ظاهر لان المبدأ هو العلة الفاعلية والفاعل لايستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع اوعدم شرط نعم اوريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لايستلزم الا الاستحقاق لا الاثر فالعلة التامة للشئ لايتخلف عنها لكنهم لايكادون يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به فى تعريف الطبيعة والاولى ان يقال اوقال مبدأ ذلك اومبدأ وجوبه لاحتمال ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب **قوله** (واعلم ان الجسم اما بسيط)

اعتبار الوجود المطلق معها فكلام خال عن التحصيل بل الحق فى جواب المعارضة ان المسلم هو احتياج المحال فى الوجود والتشخص وماوقع فى كلام الشارح وسائر المحققين من احتياج الصورة فى الوجود الى الهيولى فانما المراد منه الاحتياج فى الوجود الشخصى من حيث انه شخص وبالحقيقة يرجع الى الاحتياج فى التشخص لافى اصل الوجود واللازم تقدم وجود الصورة على تشخصها فلا محذور فيه هذا وقد عرفت جواب النقض (قال المحاكمات فكان مستدركا فى الكلام) لايخفى عدم وقوع هذا الايراد اذ بيان كيفية التقدم يتوقف على بيان معروض هذا النحو من التقدم فذكره ليس مستدركا (قال المحاكمات لكنك تعلم ان البرهان لايدل الا اه) اقول فان قلت وايضا المركب من الواحد الشخصى والواحد بالمعنى العام فلا يصلح ان يكون فاعلا للهيولى الواحدة بالعدد قلت ضم الكلى الى الشخص يفيد الشخصية مثلا زيد الكاتب لايكون كليا بل جزئيا (قال المحاكمات واوجدنا العلة كذلك على الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث) اقول وايضا لم حصر المتلازمين فى ان يكون احدهما علة فاعلية للآخر او يكونا معلولى فاعل واحد ممنوع (قال المحاكمات وقوله من وجه فى قوله وحينئذ يكون السبب الى آخره) اقول فائدة لفظ من وجه ان هذا السبب وهو العقل كان داخلا فى المعين من وجه وكان سببا اصلا للهيولى من وجه آخر بناء على انه السبب الموجد للهيولى عندهم فله جهتا علية بالنسبة الى الهيولى (قال المحاكمات فيقال لانم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة)

البسيط لايمكن ان يقتضى الامكانا واحدا لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لايقتضى شيئا مختلفا واما جزء البسيط فكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل لافى جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لايكون مسبوقا بزمان وهو مقابل للاحداث وعلى مايقابل التكوين والاحداث معا فان الايجاد اما ان يكون مسبوقا بمادة اوزمان اولا فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك وليس ههنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع فيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد فى ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لايجوز ان يتمكن فى ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله اوجب خلو مكانه الاول ممنوع وانما يخلو اولم يتخلخل الجسم الذى حدا اليه واما ان مكان المركب مايقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية التى المركب مقتضية لحصوله فى مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية واما مكان قسم الثالث فاتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شئ شيئا من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شئ منها بل يبقى حيث وجد فى احدى النسخ اذ تساوت المجاذبات عنه بالجيم وحينئذ يكون الضمير فى عنه يرجع الى المكان الذى اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوى جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل لان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم فى المكان بحسب استحقاق طبيعى وفى بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه بالحاء فلا يعود الضمير الى المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعنى ان محاذيات اجزاء المركب متساوية فلا بد ان يقال عنه لا منه لان المركب منشأ المحاذيات لان المحاذيات

اقول هذا الجواب ليس بمحرر لان السائل بنى كلامه على ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة ولزوم التسلسل فيه زعما منه ان المادة نوع له اشخاص متعددة والجواب هو منع كون المادة نوعا يحتمل اشخاص بل كل نوع منها منحصر فى شخصه اما المواد الفلكية فظاهر واما العنصرية فلانها انما

تتعدد وتتكثر بالاعراض تعددا تخصيصيا لاشخصيا واما ان تشخصها بالصورة او بامر آخر فلا
دخل له فى الجواب بل الاقرب باصولهم ان مشخص المادة هو ماهيتها المخصرة فى شخصها (قال الشارح
الاولى ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها الاجل الهيولى ﴿ ١٦٤ ﴾ الى آخره) اقول هذا

مخصص بالعناصر اذ لما كانت هيولى كل فلك مخالفا لهيولى فلك آخر بالماهية فيمكن استناد تشخص الصورة فيها الى ماهيات هيولاتها المخصوصة وصورها المتشخصة لا يمكن مفارقتها لتلك الماهيات المخصوصة خصوصا نوعيا وبيانه فى العناصر ان الهيولى فى جميع العناصر شخص واحد وتتكثر وتتعدد على سبيل التحصص وليس لها تشخصات متعددة بل لها تشخص واحد بالذات وههنا باختلاف افراد الصور واشخاصها انما هو باعتبار هذا التكثر التحصيصى وذلك التكثر مستند الى الاعراض المتعاقبة الواردة عليها مقارنة للصور المتعاقبة فهذه الصورة انما يكون هذه الصورة بهذه الحصة من هذا التشخص للهيولى فالتعين الشخصى للهيولى فالتعين الشخصى للهيولى لا يكفى فى تشخص الصورة وهذيتها بل لابد معه من تعين زائد هو التعين التحصيصى فكيف يكفى فيه ماهية الهيولى من حيث هى واما هذية الهيولى فلما اجتمعت تلك الصور المتعددة فيمكن ان يقال انها مستندة الى طبيعة الصورة (قال المحاكمات لانا نقول ليس المراد بكونها مشخصة الى قوله بل كونها حالة فى الهيولى بشخصها الازمة لها بنوعها) اقول مآل هذا الكلام الى نفى كون الصورة لها علية ومدخلية فى تشخص الهيولى حقيقة والى ان اطلاق المشخص عليها على سبيل التجوز ولا يخفى ما فيه من التعسف ﴿ لا يخلو ﴾ والحق على ما شرنا اليه ان مراد الشيخ فى هذا الموضع بالفاعل القابل بقرينة المقابلة ولا شك ان الصورة كما كانت شريكة للمفارق فى فيضان الوجود على الهيولى فكذلك كانت شريكة فى فيضان التشخص عليها فتأمل (قال المحاكمات

متجاوزة عن المركب **قوله** (شرع فى الشكل) المدعى ان شكل الجسم البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة فى الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد فى المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا وآخر خطا وآخر نقطة وفيه نظر لانا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد لابد ان يكون متشابها ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنه بحسبها فى مادة واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة واليها اشار بقوله فان قيل لم لا يجوز ان تكون المختلفة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان يشترك فى الشكل المستدير لان اشتراكها فى الشكل يستلزم اتحادها فى الطبيعة كما ان اختلافها فى المكان يستلزم اختلافها فى الطبيعة واجاب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين اللوازم يستلزم تباين الملزومات بدون العكس فان قيل الاشتراك فى المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك فى العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم اختلاف العلة فحينئذ امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم فى الفصل السابق الى ان الشكل طبيعى اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلابد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعنى الصورة النوعية واما النقض واشار اليه بقوله ولقائل ان يقول فتحريره ان اجزاء الارض بسيطة وهى ليست مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام فى الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبعها وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود فان قلت لو كانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهى من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصوله ومن البين استحالة ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو جائز **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق الاول انا لا نسلم ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضى وضعا معينا مع انه

واما انضمام الوجوه الى الماهية فهو فى العقل) اقول الاوضح ان يقرر هكذا لاشك ان انضمام شئ الى شئ يتوقف على وجود الطرفين فى طرف يكون للانضمام فيه لكن لما كان انضمام الوجود الى الماهية فى العقل فقط لم يقتض الاوجود كل واحد منهما فى العقل وهو كذلك لاوجودهما فى الخارج وهذا بخلاف انضمام

لا يخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل والوضع المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولاشك ان الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشئ بواسطة ليست هى بالذات لا يكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحاوى فمالم يلاحظ حاويه لا يقتضى بان له مكانا فبمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضى له بالمكان وهذا قد مر مرة الطريق الثانى النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتمم وللخارج المركز شكل وللمتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللفلك شكل وللنقرة شكل آخر وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان تكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شئ من احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دائما والا لزم التعطيل فى الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف فى الشكل فان جمع اشكال الخارج والمتممات وجمع اشكال التدوير والنقرة والفلك مستديرة غاية ما فى الباب تتعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه فنقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات الافلاك والنقرة مخالفة لما يقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالهما غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه ان اشكالهما مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اى للشكل المستدير الذى للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال فى الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى فرزت منه كرة اخرى هى خارج المركز او التدوير او الكوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصور المختلفة لابد ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور فى الفلك اجاب بمنع الحصر

الصورة الى الهيولى فانه فى الخارج فيقتضى وجود الطرفين فيه (قال الشارح والاولان باطلان لما مر) اقول قد مرت الاشارة الى ان ما مر من الدليلين على ما فسرهما الشارح لا يجرى احدهما فى الفلكيات ولا يجرى الآخر فى نفى الالية فتذكر (قال المحاكمات فنقول ايراد الوضع فى تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل لكم الاظهر ان يحمل الوضع على معنى القبول للاشارة الحسية حتى يكون الوضع فى التعريفات الثلثة للسطح والخط والنقطة بمعنى واحد وكان احترازا عن الزمان كما ان فى تعريف النقطة احترازا عن الجوهر المفارق البسيط (قال المحاكمات وتصور الشئ انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا تصور الاجزاء الوجودية (اقول فيه بحث اذ لاشك ان المركبات الخارجية اذا اريد معرفة كنهها من حيث انها فى الخارج كان بحسب تحديدها بالاجزاء الخارجية لحقيقة الانسان فى الخارج ليس الا النفس والبدن وفى الذهن هو الحيوان الناطق وقد صرح الشيخ فى الحكمة المشرقية بان التحديد قد يكون بالاجزاء الخارجية والظاهر ان الحمل المعتبر بين الحد والمحدود انما هو بين مجموع الحد والمحدود لا بين اجزاء الحد والمحدود ولاشك ان مجموع اجزاء الشئ عين نفسه ومحمول عليه فالقول بان تصور الشئ انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية ليس بصحيح على الاطلاق اللهم الا اذا خصص التصور بتصور الشئ على ما هو عليه فى العقل ولا يذهب عليك ان تصور كلام الشارح لا يحتاج الى هذه العناية وكان تصور الشئ

بالكنه العقلي لايغني عن اثبات الجزء الخارجي له كذلك التصور بالحقيقة الخارجية لايغني عن اثبات الجزء العقلي له فتأمل
(قال المحاكمات لما كان العروض بعد عروض آخر) ولو قال الشارح اضافة العارض الى المعروض لا يتقدم على العروض
لاندفع النقض بالعروض (قال المحاكمات وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا)

اذ حينئذ مالم يعرض الامكان لم يتحقق
فلم يتحقق اختلاف الاعراض ليلزم
منه اختلاف المعروضات فتأمل (قال
المصنف في المتن وان ذلك للابعاد لا
الهيولى) المستفاد منه ان تداخل الجواهر
انما يستحيل لانه يستلزم تداخل
الابعاد والمقادير فتداخل الاجزاء التي
لا تتجزى لايمتنع لعدم بعديتها
ومقداريتها الا ان يقال يتحقق
المقدارية فيها مقدارية غير منقسمة
كما مرت الاشارة اليه في بحث ابطال تركب
الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى
او يأول كلام الشيخ الى ان ليس
سبب امتناع التداخل كون الشيء هيولى
او صورة وان اقتضى كون لشيء جوهرا
ذلك (قال الشارح قال الفاضل الشارح
يعني بالخلاء ان يوجد جسمان الى آخره)
اقول هذا التعريف بظاهره انما ينطبق
على الخلاء الذي يقابل الملاء والظاهر
ان دليل الشيخ يبطل الخلاء بمعنى البعد
المجرد الموهوم سواء كان خاليا او مملوا
وكلام الشيخ حيث قال قد يجدها
في اوضاعها تارة بحيث يسع فيما بينهما
اجسام محدودة لم يمكن ما يؤيد ما ذكرناه
وقد اهمل الشارح بيانه وحصر اثبات
قبول الزيادة والنقصان في البعد افرض
الاجسام متباعدة ومتقاربة والاظهر
ان يبين ذلك لفرض الاجسام العظيمة
والصغيرة فيها حتى يتقدر الخلاء بتقدرها
فان هذا هو تقدير البعد بالاجسام حقيقة
لا ما ذكره الشارح فتأمل (قال المحاكمات
وقول الشارح وهذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا ﴿ وان ﴾
مقطورا منظورا فيه) قد اجاب بعض المحققين بان كلام الشارح ايراد واحد على الامام لا ايراد ان وقد بينه بقوله ولا يتناول
الذي لا يتناهى واما انه يسمى بالبعد المقطور فالمراد به انه يسمى به عند بعض من القائلين بالخلاء واما دفع النقض بالبعد

فان من الجائز ان يتصل صورة كمالية ببعض البسائط في الفطرة الاولى
لاسباب تعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور
تعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا تفارق الى
بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية او انها تفارق بلا بدل كالصورة
الحيوانية فليست اذا فارقت حلت ببدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل
التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة المنوية تبقى ههنا
اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي
فلا بد ان تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج
تختص به فيكون له صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استحالة
ذلك فان جميع صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة اخرى
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان
نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى
وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركب القوى ان يكون لجزء
الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من جزئين
كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلق بالخارج قوة ليست
في المتممين الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب
قوى والاخر ان الجواب عن النقض لابد ان يكون بحيث لا يرد على
اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صورة
مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها
مبادي افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل
صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف
تأثيرها فلا يقتضي الا الشكل المستدير والاخران الصورة التي تتعلق
بمجموع الفلك وتنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج
والمتممان افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوعية
صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء الصورة الاولى
فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخصه
فان قلت هذا السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة
الفلك بل فيه صورة اخرى وحينئذ تتوقف نوعيته على الصورتين لاستحالة
فنقول نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر

الغير المتناهي بانه غير متنازع فيه فليس له عذوبة اذ ينبغي تعريف ماهية الخلاء ثم يبين ان النزاع في المتناهي منه وهذا كان الجسم المطلق عرف ثم اطل قسم منه وهو الغير المتناهي (قال المحاكمات والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية)
اقول ليس كذلك بل امتناع التداخل الذي مر هو امتناع تداخل الابعاد من حيث كونها ابعادا

وان توقفت كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمنع بساطة الفلك الكل فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نقرة ترتكز فيها الكوكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فمما فعلت طبيعة الفلك في مادته فعلا متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على السطح والخط * والطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب انا لانم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لانم انها اذا كانت مركبة حلت في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ثم **قوله** (يريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا) الاعتماد عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى السفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسمها تحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنها الحركة بواسطته والقاسر يحدث ميلا في المقسور فيحركه فانا نعلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم يتحرك بحسبها وسبب

لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فظهر منه ان امتناع التداخل انما هو من جهة العظم والمقدارية على ما فصله الشارح واما كونها جسمانية فليست لها مدخل في الامتناع المذكور فتأمل (قال المحاكمات كما ان الخط والسطح امران يعرضان النهايات) اقول لا يخفى فساده كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية للجسم بل المراد بقول الشارح كالخط والسطح تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل عارضيهما بهما (قال المحاكمات وهذا القياس مصادرة على المطلوب) اقول وايضا يلزم لمية الشيء لنفسه لان المحمول الذي هو الاكبر هو كونها ذات وضع اي قابل للاشارة الحسية فلا بد ان يكون المراد بتناول الاشارة لها قبول تناول الاشارة لا تناولها لها بالفعل حتى يستلزم المطلوب وحينئذ لو كان الوضع علة لها ولما لها على ما ذكره الشارح والوضع بمعنى قبول الاشارة الحسية يلزم لمية الشيء لنفسه وايضا على هذا التوجيه لا بد من ارتكاب تجوز في تناول الاشارة وجعله بمعنى قبولها والحق ما وجهه به صاحب المحاكمات (قال المحاكمات وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن) اقول مراد الشارح بجعل الصغرى اخص مما كان تخصيصها بالحركة التي الى الجهة وصولا او قربا منها لا تحصيلا لها كما ذكره صاحب المحاكمات بعينه الا انه بين ان تلك الحركة انما تكون اينية لان الكلام مخصص بالحركة الاينية حتى يكون مقدرة في نظم الكلام والله اعلم بحقيقة المقام وحقيقة المراد (قال المحاكمات * النمط الثاني * في الجهات والاجسام باعتبار الجهات اما محدود بالجهات الى آخره) اقول اعلم ان ههنا جهات مطلقة لا تتبدل هي الفوق والتحت ومحددها ليس الا جسما

واحدا ومطلق الجهة وهو طرف الامتداد مطلقا ومحددها الاجسام المتكثرة ولما كان الكلام فى مطلق الجهات اثبت لها اجساما (قال المحاكمات واشار الشارح فى اثناء بيانه) الظاهر كما افاده سيد المحققين قدس سره ان الشارح فى صدد بيان الاعتبار الخاصى لكنه اخذ فيه الاعتبار العامى للتنبيه على ان الاعتبار الخاصى يشتمل على الاعتبار العامى حتى تميز الجهات المتقابلة بعضها عن بعض مع زيادة هى فرض الابعاد الثلثة على النحو المذكور ولا باعث على حمل كلامه على الايراد على ما نقله الامام عن الشفاء حتى يرد عليه الايراد بقوله ويمكن ان يقال السابق الى آخره (قال المحاكمات فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم) اقول هذا السؤال لا وجه له بعد قوله هذا اذا كانت المضلعات اجساما واما اذا كانت سطوحا لانه صريح فى ان المراد بالمضلع ما يتناول المضلعات السطحية (قال المحاكمات وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم الى آخره) اقول كلام الشارح لا يحتمل هذا المعنى ومع ذلك كان كلاما فى غاية السخافة بل الظاهر من كلامه كما يؤدى عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد المأخوذ من ذلك الشئ ذى الجهة فجهة الشئ طرف امتداد ذلك الشئ واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات المثلث بل امتداداته هى اطراف للمثلث وهذا محمل لطيف لكلام الشارح المحقق وعبارته ظاهر الانطباق عليه وكان تماما فى نفسه فتأمل وبهذا التحقيق يمكن دفع التناقض عن كلام الامام بان يقال مراده بالكرة الجسم التعليمى لا الطبيعى والسطح ليس طرفا لامتدادها حينئذ بل امتداد هو طرف لنفسها وصار الحاصل ان اضلاع ﴿ فان ﴾ المثلث وبسيط الكرة بالمعنى المذكور بالنسبة الى المثلث والكرة اطراف لاجهة فليتأمل (قال المحاكمات واما انه طرف الامتداد الخطى فلا) لا يقال يلزم ذلك مما ذكره فى بيان اعتبار الجهات وسنده من قوله الامتدادات التى تمر بنقطة لان ذلك ليس

احتياج الحركة الى الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة والضعف وهنا مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان كل حركة انما تقع فى زمان يمكن ان يتصور وقوعها فى زمان اقل فيكون اسرع او فى زمان اكثر فيكون ابطأ فهى لا تخلو عن حد من السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ يقبل الشدة والضعف لان اى حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع منه وحد آخر ابطأ منه وقوله هو شئ واحد بالذات معناه ان الحد الذى هو السرعة عين الحد الذى هو البطؤ وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة الى حركة وبطؤا بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذى هو سرعة وبطؤ باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطؤ وهو ليس بقابل للشدة والضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطؤ ليسا من الكيفيات المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطؤ منهما بل الحركة بعينها لا تحس بهما ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر بل السرعة والبطؤ اضافتان عارضتان للحركة لانهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين المقدمتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لحاجة اليهما فى البيان واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيتضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف الشدة واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم فى المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير او فى التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من الجمد يكون الميل فيه اكثر من الميل فى شبر من الماء او فى الاندماج والانتفاش كشبر من الحرير يكون فيه الميل اكثر من الميل فى شبر من القطن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظته

سندا على الامام لانه كلام مزيف عنده (قال المحاكمات ولاشك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط) ممنوع والسند ظاهر نعم الغالب هو الامتداد الخطي على ماهو المشهور (قال المحاكمات والالم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب ﴿ ١٦٩ ﴾ القوى والضعيف في النادر) اقول مراده بتبدل الجانب القوى ضعيفا

فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لايجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات فان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف او يتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لايقبل اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا نقول فلم لايجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت المساعدة على انه لابد من امر آخر متوسط فلانم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك فنقول ليس المقصود في هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود ومحسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنون الفصل بالتنبيه بل المراد ان يبين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى ذلك وغاية توجيهه ان الطبيعة قار الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لابد ان تناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات قابل الشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما **قوله** (وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية) الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها اما في حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلاشك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذ لامعنى لملاقات الحجر لليد الا اتصال سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لايؤثر في اليد وكذلك اذا وقع الحجر على شئ وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل

وبالعكس ليس تبدل نفسه بان صار ماهو قوى ضعيفا بل تبدله بالقياس الى الوجه، بان صار ماهو في الجانب القوى منه بحسب الغالب في الجانب الضعيف منه اى صار نسبة اليمين اليه النسبة التي كانت للشمال اليه وحمل الكلام على انه فرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الرأس مع فرض ان الجانب القوى صار ضعيفا بعيد من العبارة مع ان الفرض الآخر مستدرك اذ يكفي الفرض الاول ولايكفي الفرض الثاني اذ المدار بالغالب لا النادر نعم يمكن فرض آخر لاجل تبدل اليمين والشمال بان يفرض ماهو القوى بحسب الغالب هو الذي الآن هو الضعيف في الغالب على ما اشار اليه الشريف قدس سره في الحاشية (قال المحاكمات وكأن هذا الكلام اعتراض على الشيخ) اقول لو حمل على الاعتراض لصار كلاما ظاهر الدفع اذ يمكن الجواب بان بناء كلام الشيخ على التفسير الثاني للفوق والتحت فالاولى ان يحمل الكلام على التحقيق والتفصيل واقول حينئذ المراد بالولاء هو القرب على ماهو المتبادر الشايع في استعمال هذا اللفظ وحينئذ نقول مابلى رأس كل شخص بهذا المعنى ليس الا السماء ومابلى قدم كل متمكن هو المركز وذلك لان السماء اقرب الى رأس كل منهما بالنسبة الى القدم والمركز

اقرب الى قدم كل منهما بالنسبة الى الرأس اذا كانت القدم والرأس على النحو الطبيعي والحاصل ان اقرب الجهتين الى الرأس اذا كان على النحو الطبيعي وهو الفوق واقرب الجهتين الى القدم اذا كانت على النحو الطبيعي هو التحت وحينئذ لايتبدل الجهتان بالتفسير الاول ايضا (قال المحاكمات والالكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا

الى آخره) وذلك لان النسبة الطبيعية التى لذى الجهة بالنسبة الى الجهة لاتتبدل ولاتتغير اذا تحركت الى سمت جهتها فلو كان النسبة التى تقدم هذا الشخص الآخر بالنسبة الى هذا النصف من سطح السماء طبيعية ينبغى ان لا يتغير ولا يتبدل غير طبيعية حين الحركة الى سمتها مع انها عند هذا الفرض غير طبيعية فعلم ان النسبة

التى كانت غير طبيعية اقول وايضا يمكن ان يقال لو كانت تلك النسبة طبيعية لكانت الحركة الى سمتها حركة على نهج واحد دائما مع ان حركة قدم هذا الشخص الى سمت هذا النصف من السماء بعضها هبوط وهى الحركة الى المركز وبعضها صعود فتأمل (قال المحاكمات والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا) توضيحه ان قيد فيما يلينا فى المشبه به هو المقصود بالافادة لان القيد فى الكلام المشتمل عليه هو المقصود بالكلام على ماتقرر فى موضعه والمقصود بالذات فى المشبه به من حيث انه مشبه به هو هذا القيد فكان المراد التشبيه بما يلينا اى تشبيه اليمين والشمال لا فيما يلينا باليمين والشمال فيما يلينا (قال المحاكمات فلولا ان الفوق والتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع) اقول لا يذهب عليك ان بمجرد كون بعض الاجسام متوجها الى احديهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخرى لم يثبت التمايز بين الجهتين بالطبع مالم يلاحظ معه مقدمة اخرى هى ان المتوجه الى احديهما هاربة عن الاخرى او ان المتوجه الى احديهما لم يتوجه الى الاخرى فالاولى الاكتفاء فى الدليل على التمايز والتقابل بقوله لان الاجسام الطالبة الى آخره بل نقول ان التقابل مغن عن اخذ التمايز ضرورة ان المتقابلين متمايزان غاية التمايز (قال المحاكمات يكون الآخر غاية البعد عنه) اقول اى غاية البعد الموجود لا انه ﴿ فا ﴾ لا يتصور ولا يتوهم ماهو ابعد منه لان هذا غير لازم مما ذكر بل غير واقع لان المركز وان كان غاية البعد عن المحيط بهذا المعنى لكن المحيط ليس غاية البعد من المركز بهذا المعنى اذ يتصور ان يكون قطره اطول مما كان (قال المحاكمات الحاضرة

الحجر فان المؤثر والكاسر ليس بسطح الحجر ولا حركته بل شئ آخر وهو الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس الممانع واما فى حال عدم الحركة فكما يجده الانسان فى الزق المنفوخ والحجر المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن من المنع لان الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم عن الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل فى الجسم تمكن الممانع من منع الحركة واما الاحساس بالميل فى هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله ولن يتمكن من المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس الممانع وتقدير الكلام حينئذ ان الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل فى الجسم فى غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان قلت لما ثبت ان الميل موجود فى حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة فى الحركة فقط بل وفى السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار

قوله (لما كان الميل هو السبب القريب) الميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه ما وهو كونه آلة للحركة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتى والقسرى والميل الذاتى الى الطبيعى والنفسانى اما الميل الطبيعى فكميل الحجر عند هبوطه الى آخر الامثلة

قوله (ولما كان الميل هو السبب القريب) لاشك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة تقتضى توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافى المعلولات يستلزم تنافى العلل فحينئذ يمتنع ان يجتمع فى جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضى اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وانه محال ثم كأن سائلا يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعى الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان القاسر اذا قسر جسما

تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه) اقول هذا مشعر بانه جعل التشابه فى كلام الشيخ صفة للخلاء والملاء معا اى لكل واحد منهما على ما فعله الشارح وسيجئ تزييف كلام الشرح بذلك بانه شرح غير مطابق للمتن وايضا لايلايم ماذكره اولا اى

ملاء لااختلاف فيه اصلا لانه ظاهر فى جعله صفة للملاء فقط والعذر بان هذا حاصل المعنى لان حال الخلاء يعرف بالمقايسة مشترك بين كلام الشارح وكلامه (قال المحاكمات فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا بل باحدهما لامن حيث انه واحد) اقول لايذهب عليك ان بمجرد ابطال تحدد الجهتين بجسمين احدهما محيط بالآخر لايلزم ان يكون تحدد الجهتين بجسم واحد لامن حيث انه واحد ما لم يثبت عدم تحددهما بالمتباينين فالاولى ان يقول فلا يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر بل اما بجسم واحد لا من حيث انه واحد واما بجسمين متباينين (قال المحاكمات لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق والتحت متقابلتان الخ) تحرير الجواب عند هذا الاصل اما من النظر فى التوجيه الاول فبان نختار الشق الاول ونقول سواء كانت الابعاد المفروضة يحتاج الى محدد اولا يحتاج لابد ان ينتهى الممتد من احديهما الى الاخرى بحيث لايتجاوز عنها وفى صورة التباين لاشك ان الممتد من احديهما يتجاوز عن الاخرى وفيه بحث لانه ان اريد انه لابد ان يكون كل بعد فرض من احديهما منتهيا الى الاخرى بحيث لايتصور ولا يتوهم التجاوز عنها فذلك مما لم يثبت فيما مر بل لم يمكن مطابقا للواقع على ما مر منا الاشارة اليه اذ البعد الممتد من المركز يتوهم تجاوزه عن المحيط اللهم الا ان يقال بعد التجاوز عن المحيط لايمكن توهم امتداد البعد وفرضه فرضا مطابقا للواقع بان كان له منشأ صحة الانتزاع كما يمكن فى الملاء بل فرض البعد فيما وراء الفلك كفرضه فى المجردات وحينئذ نقول من قال

فالم تصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسرى فانعدم الميل الطبيعى وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم يأخذ الميل القسرى فى التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة ومافيه الحركة من الملاء وامور اخرى كثيرة المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسرى وحينئذ ينعدم الميل القسرى فهنالك يسكن الجسم زمانا اوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعى ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهى الى موضعه الطبيعى فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسرى آنية فانها اذا وقعت فى آن لايلزم سكون قطعا فنقول سيثبت هذا برهان فى النمط السادس قيل لاشك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ فى الضعف فينتفى نوع منه ويوجد نوع آخر اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعى نوعا بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر او الطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضى ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد تطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان القاسر اعدا الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة فذلك ظاهر وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية فى الماء ووجه الشبه امران احدهما انه كما لايجتمع فى الماء حرارة وبرودة الى آخره وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الى آخره

قوله (كما يقال لولا اجتماع الميلين) احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوى والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الآخر فلو انعدم الميل الطبيعى بحدوث الميل القسرى فلا معاوقة للميل القسرى فى الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك اكثر لان الميل اكثر وايضا المعاوق الخارجى قائم والميل فى احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر الثانى اذا جذب جاذبان طرفى حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لايختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميلين

بان محدد الجهتين هما الجسمان المتباينان لا يقول باستكان فرض تجاوز البعد الممتد من احديهما عن الاخرى فرضا مطابقا بقابل عنده ليس هذا الامثل فرض البعد فيما وراء الفلك ويمكن ان يقال يكفي في الجواب كون احديهما غاية البعد عن الاخرى ولا يتوقف الكلام على كون كل واحد منهما غاية البعد عن الاخرى اذ حينئذ نقول ليس شئ من المتباينين بغاية البعد عن الاخرى لامع انه لابد ان يكون احديهما وهي التحت غاية البعد عن الاخرى وهي المحيط واما عن النظر في التوجيه الثاني فبان نختار الاول ايضا ونقول على هذا الاصل يكون التحت جميع الابعاد من الفوق ثم اقول اوثبت ان جميع الابعاد المفروضة الممتدة من احديهما ينتهي الى الاخرى ثبت كون احديهما محيطة بالاخرى لان ذلك لا يتصور الا في صورة الاحاطة فلا يحتاج الى مؤنة المقدمات الاخرى (قال المحاكمات فان تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا) اقول صحة الكلام واستقامته يقتضي ان يكون المعنى كان الجسم الاول محيطا بالثاني لكن الملائم لما بعده حيث قال لجسم واحد محيط بالجسم الاول ان يكون المعنى كالجسم الآخر محيطا بالاول وهذا فاسد لان ما يقوم به جهة الفوق هو المحيط وبما ذكرنا ظهر ان قوله لجسم واحد محيط بالاول فاسد البتة وغاية توجيهه ان يقال اراد بجهة القرب المركز والجسم الذي فرضه اولا هو الذي يتحدد المركز به بان يكون المركز في تحته اوجوفه وبالجسم الآخر يتحدد به الفوق وهو المراد بجهة البعد وحينئذ ينطبق الجميع لكن لا يخفى ما فيه من مخالفة سابقه ولاحقه اذ جهة القرب فيهما هي الفوق والبعد هي التحت (قال المحاكمات فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب) لا يخفى عليك ﴿ في ﴾ انه لا يلزم من مجرد ذلك كون ذلك الجسم كريا بل انما يثبت كون المحدد للجهتين جسما واحدا محيطا بجهة التحت وليس في كلام الشيخ ولا في كلام الشارح ههنا هذه الزيادة في هذه الدعوى بل ثبت كرويته بيساطته على ما مجئ فتأمل واما انه

المتساويين فيه لما تعاد لا والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة من القوتين لو انفردت احدثت في الحبل ميلا واذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا **قوله** (فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل) لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والامكان المطلوب بالطبع مهرب وباعثه بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركزه له منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشارح وجملة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركزه له على مركز العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المتصل منه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان منفصلا **قوله** (وان كانت الحركة بالميل القسري) قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لان البطؤ في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعه لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما قرره الشارح **قوله** (يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثا اربعة البحث الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطؤ وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض واصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله فقد يعرض للتحقيق وهو كثيرا الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في السرعة والبطؤ مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او تكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطؤ واختلفتا

لم يثبت بما ذكر كرويته فلانه يجوز ان يكون بيضيا بل مضلعا ايضا فان قلت قد ثبت ان جهة التحت غاية البعد من المحيط الذى هو جهة الفوق وغاية البعد لا يتصور فى غير الكرة قلت ان اريد غاية البعد عن كل واحد واحد من الاجزاء فذلك لا يتصور فى الكرة ايضا لان غاية البعد من كل جزء ما يقابله من الجزء الآخر من المحيط وان اريد غاية البعد من المجموع من حيث هو مجموع بمعنى انه لا يتصور ابعد من المجموع غيره فذلك يتصور فى غيرها من الاشكال اذا النقطة المفروضة فيها التى يتساوى كل خطين خارجين منها الى المحيط ممتدين الى نقطتين متقابلتين من المحيط بل المتصلين على الاستقامة وهى غاية البعد عن المجموع واقول الذى يدفع هذا الاشكال ان يقال لا شك ان الحركات الطبيعية واقعة من كل جانب من التحت الى جهة الفوق الذى هو المحيط والحركات الطبيعية انما كانت فى مسافات هى اقرب الطرق الى المحيط الذى هو مطلوب تلك الاجسام فلو كان المحدد مضلعا مثلا لكان بعض اجزائه اقرب الى النقطة المفروضة من بعض فلم يتصور الحركة من هذه النقطة الى الاجزاء البعيدة مع انه يشاهد ان الحركات الطبيعية يتوجه الى جميع الجوانب من التحت (قال المحكمات لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهى الابعاد الخ) قال قدس سره لا يقال قد سبق ان تناهى الابعاد من مبادى اثبات المحدد وقد قرره بان الابعاد اذا لم يكن لها اطراف وحدود لم يكن ثمة محدد فبين الكلامين تناف لانا نقول لا منافاة لجواز ان يكون لاثبات المحدد دليل يتوقف على التناهى والآخر لا يتوقف وكذا عدم توقف دليله على التناهى لا ينافى استلزام وجود المحدد للتناهى بحسب نفس الامر كما يستفاد من عبارته فى تقرير المبدئية فتأمل اقول فيه تأمل اما فى السؤال فلان ما سبق من ان تناهى الابعاد من مبادى اثبات المحدد انه مما يتوقف عليه وجود موضوع بهذه المسئلة لان هذه المسئلة يرجع الى قولنا المحدد محيط ووجود المحدد

فى الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كان مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا فى المسافة واختلفتا فى الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هى ايّية احد المقدارين المتجانسين من الآخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين فى كمية المسافة فاختلافهما فى الكمية وتنسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية حركة السريعة هى الزمان القصير وكمية الحركة البطيئة هى الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا فى الزمان واختلفتا فى الباقيين فالحركة السريعة مسافة طويلة والحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هى كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هذا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك فى الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جسمين

* البحث الثانى ان الحركة لا تقتضى الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطوء لانها لا ينفك عن السرعة والبطوء فهى مفردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا فى الخارج فالمستدعى للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضى شئ شيئا بحسب نفسه لان كل شئ يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اى نقيضين كانا فهو منفردا عنهما غير موجود بل كل شئ فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعى شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل فى اقتضاء الشئ واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شئ

موقوف على تناهي الابعاد فتناهي الابعاد من المبادي البعيدة لهذه المسئلة واما ماذكره من ان اثبات المحدد يمكن على تقدير التناهي وعلى تقدير اللا تناهي فحاصله ان التناهي لايكون من مقدمات هذا الدليل فلا منافاة فتأمل واما ما في الجواب فلانه اذا كان الدليل المذكور ههنا لايتوقف على تناهي الابعاد فتوجيه ماذكر سابقا من انه من مبادي اثبات المحدد بان يكون دليل آخر يتوقف على التناهي غير نافع لان الشارح هناك في صدد بيان ان الشيخ لما ذكر تناهي الابعاد بانه من مبادي اثبات المحدد فاذا كان الاثبات المذكور ههنا لايتوقف عليه فلم يكن من المبادي التي ينبغي ذكرها ههنا ولعله اورد هذا امر بالتأمل (قال المحاكمات والدليل على استحالة التحدد بهم مشتركا صارا قسما واحدا) يريد توجيه الشرح بانه ليس مبنيا على جعل المتشابه صفة للخلاء والملاء معا بل على انه نظر الى اشتراك الدليلين فجعلهما قسما واحدا بحسب المآل والاظهر حمل المتشابه في كلام الشيخ على ان يكون صفة لكل واحد منهما حتى لايفوته التعريض لمحدد الخلاء وهو المتبادر من عبارة الشارحين ايضا (قال المحاكمات الان الدلالة ليست يتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا جهة واحدة لايجوز ان يتحدد بالمتشابه الى آخره) اقول فيه نظر لان المخالفة في عبارة الشيخ اشارة الى مقدمة من دليل آخر وهو انهما مختلفان فكيف يوجد في المتشابه وفيه تكلف والحق انه لو لم يذكر حديث المخالفة وتمايز الجهتين لم يثبت عدم تحددها في المتشابه اذ لاحد ان يقول تعين وضعها في المتشابه ليس بان يكون بعض حدوده جهة دون بعض حتى يلزم الترجيح من غير مرجح بل كل حد يفرض فيه فهو جهة واما اذا قيل لابد من جهتين متخالفتين فلا يمكن تعيينهما في المتشابه ليتم الكلام اذ حينئذ معنى كلام الشيخ انه ليس حد من حدود المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى بان كانت فوقا والاخرى تحتا

فلا نسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لاشئ فسلم انها ليست بموجودة لكن لايلزم ان يكون للسرعة والبطؤ دخل في اقتضاء الزمان ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة والبطؤ دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لايقتضي الزمان الامع وصف السرعة والبطؤ لانه فان الحركة لايقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان * البحث الثالث اختلاف السرعة والبطؤ في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة حتى ان النفس ان تخيلت حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها واما ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطئا ليس من الطبيعة ذلا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة فان قلت سيقرر في النمط الرابع ان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه فنقول المراد بالشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعورا لا ان تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤها فانما يكون اختلاف السرعة والبطؤ في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لايكون الا بالحركة فيهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطؤ فلا حركة ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا وخارجيا والمعاوق الداخلي يمتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية * البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال قد ثبت ان الحركة لاتوجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة وبطيئة الا بحسب المعاوقة ولما كان اختلاف السرعة والبطؤ لاجل اختلاف المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطؤ فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى

من غيره بان كان ذلك الغير فوقا وهذا تحتا و حينئذ ينبغي توجيه كلام الشارح ليوافق هذا و حينئذ ظهر انه لابد ان يجعل المقسم تحدد الجهتين معا كما فعله الشارح (قال المحاكمات لكن هذا انما يتم بالاستعانة باحد الوجهين) اقول يمكن تقرير الوجه الثالث على وجه لايستعين باحد الوجهين الاولين ولا يلزم استدراك بان يقال الجهتين المعينتين بالطبع لايكون الاثنين ولو كان تحددهما في الخلاء والملاء المتشابه لكانتا غير متناهيتين لان كل اثنين فرضناهما تين الجهتين وكل اثنين آخرين فرضنا حالهما كذلك ضرورة عدم التمايز ومن المعلوم ان عدد الاثنين المفروضين غير متناه فيلزم عدم تناهي الجهتين المعينتين مع انهما اثنان بحسب الفرض (قال الشارح فلا يمكن ان يحدد مايقابله لان البعد عنه ليس بمحدود) اقول الدليل المشار اليه بقوله لان البعد عنه ليس بمحدود وليس ظاهر الانطباق على الدعوى بل هذه المقدمة اخذها الشيخ في موضع آخر وهو ان يكون التحدد بجسمين متباينين والشارح لم يتعرض لهما هناك وذكرهما ههنا ويمكن ان يقال الجسم الواحد من حيث هو واحد اذا حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن من هذه الجهة ان يحدد مايقابله بالبعد لان البعد عنه لايتصور حينئذ ان يكون داخليا والا لم يحدد الجهتين من حيث انه واحد والمقدر خلافه فتعين ان يكون خارجا وقد علمت انه غير محدود وايضا الجسم الواحد من حيث انه واحد لايحدد الا جهة القرب الذي يليه ولا يحدد البعد عنه لان لو حدد البعد عنه لكان البعد عنه محدودا والحال انه غير محدود اذ لو كان البعد عنه محدود

الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا فنسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اى على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطؤ فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقه الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطؤ وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ماذكر فانه اذا رمى واحد بقوه واحدة بحرين مختلفين بالعظم والصغر فلاشك ان البحر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والبحر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى اذا كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة

الكان تحديده جهة البعد ليس من حيث انه حدد مايليه وهو القرب بل من جهة هذا البعد المعين فلم يكن محددا لهما من جهة واحدة والمفروض خلافه وفيه ان تعيين البعد مستدرك في البيان بل يكفي ان يقال تحديد احدى الجهتين من حيث القرب والاخرى من حيث البعد فلم يكونا من جهة واحدة ويرد على التوجيه

الاول ان ماذكرته فى نفى التحديد للبعد الداخل يكفى فى نفى التحديد للبعد مطلقا فليتأمل (قال المحاكمات وهو تعيين جهة القرب المذكور فى كلام الشيخ بقوله وهو مايليه) ولا يخفى عليك ان هذا الاستدراك وقع فى تقريره الملخص (قال المحاكمات الصواب فيه ان يقول) اقول

كثيرا مايستعمل ليس كل للسلب الكلى فيحمل قول الشارح كل واحد منهما على انه قيد للنفى لا للمنفى فيكون سلبا كليا لكن لم يندفع الايراد (قال المحاكمات واما ان المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا الى اخره) قول المحدد يجب ان يحدد الجهتين معا اعم من ان يكون بسيطا ذلك المحدد او مركبا بان يحدد كل واحد واحد او المجموع يحدد المجموع هذا ثم ههنا احتمال آخر لم يتعرض له فى الدليل وهو ان يكون المحدد جسمان تحدد مجموعهما مجموع الجهتين لان يحدد كل واحد واحدا على سبيل التوزيع وانت خبير بان ماذكر فى صورة التوزيع يجرى ههنا فتأمل (قال المحاكمات فالسؤلان لايردان على الشيخ آه) اقول فيه بحث لان السؤال الثانى لم يندفع من كلام الشيخ من جهة الاكتفاء بذكر الجهة كيف والسائل يعرض لها رابعا ولم يرد فى الجواب على اعادة الدعوى كذا السؤال الاول يمكن اجراؤه على تقدير الشيخ بان يكون نقض الخلاصة الدليل وذلك بان يقال ماذكرتم فى الجهة من الجسمين المفروضين يجرى فى البعد الذى بين المحدد وجهة التحت وذلك لانه وان كان المركز غاية البعد عن المحيط لكنه ليس فيه المحيط غاية البعد من المركز بل يتصور ما هو ابعد منه بل يتصور ما هو اقرب منه ايضا على ماذكره الشارح فما ذكرته فى سبب تخصيص البعد الواقع بالوقوع تقول فى سبب تخصيص الجهة

الواقعة فى الصورة المفروضة بالوقوع واما قوله على انه امر زائد فى البيان فظاهره انه ايراد يلزم الاستدراك اذ الدليل يتم باخذ الجهة فقط فالجواب عنه ان هذه اشارة الى دليل آخر ولزوم محذور آخر وهو طلب الترجيح

الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاولى النصف كانت الثانية بالنصف وهكذا وحينئذ لابد من القدح فى احدى مقدمتى الدليل وكان فى المقدمة الثانية غاية قوله (اذا ثبت ذلك فلنفرض) بعد تقديم الابحاث سلك فى اثبات الدعوى طريقين طريقا يعم المعاوقة الخارجيه وهى الملاء والداخلية وهى الميل وطريقا يخص الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك فى مسافة فاما ان يكون حركته لا فى زمان وهو محال او يكون حركته فى زمان فلنفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك فى تلك المسافة فيكون حركته فى زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر فى البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا فى المسافة واختلفتا فى السرعة والبطؤ اختلفتا فى الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء البطؤ ولاشك فى ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما آخر ثالثا له معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين اى يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة فى زمان عديم المعاوقة لما تقرر فى البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة فى ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة فى ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا فى ساعة مثلا لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق هذا خلف وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم من ذلك الخلف اى يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عديم المعاوقة فى آن فيكون حركة كثير المعاوقة فى زمان وحركة قليل المعاوقة فى زمان اقصر ولا يلزم خلف فهذا البرهان لو اقيم على اثبات الميل كانت الاجسام الثلثة مختلفة الذات بتحرك فى مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحدة فى الطبيعة والمقدار يتحرك فى مسافات متفقة فى المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظا ورقيقا او فرض جسم واحد يتحرك فى تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترضوا به ليس يلزم من كون المعاوقتين على

بين الابعاد كما ان الاول طلب الترجيح بين الجهات فليتأمل (قال المحاكمات اذ المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث من شانها الحركة) اقول جعل الشارح الحيثية كون تلك الاجسام ذوات جهات وحينئذ تقدم المحدد من حيث كونه محددا على تلك اجسام من تلك الحيثية ظاهر لا حاجة الى حديث المعية مع انه مدخول على ما مر وجعل صاحب المحاكمات تارة كونها متحركة كما وقع فى السؤال وعبارة الشرح حيث قال لانه لا يتصور ان يكون متحركا فى جهة الى آخره ناظرة اليه وحالها كحال المذكور اذ لا شك فى تأخر كون الشئ متحركا الى جهة عن تلك الجهة وجعل ثانيا كونها بحيث من شانها الحركة اى استعداد الحركة وحينئذ لا يظهر التقدم ولا يبعد ان يحتاج الى اخذ المعية والحق ان يحمل الحيثية المذكورة اما على صلاحية كونها ذوات جهات او صلاحية كونها متحركة فى عبارة الشرح حتى يصح التردد من الشارح بين التقدم والمعية ولا يكون حديث المعية مستدركا واما ما وقع فى عبارة صاحب المحاكمات فى عبارة السؤال فمن قبيل المسامحة فى الكلام او الاعتماد على ما سيبينه (قال الشارح وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور) اقول لما بين ان هذا الجسم لا يتحدد به الجهة ثبت عدم تقدمه على الجهة فلا حاجة الى اثباته ثانيا فان قلت اذا ثبت هذا المطلوب وهو تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل يثبت به المطلوب الآخر وهو امتناع الحركة المستقيمة على المحدد بناء على انه يلزم من كونه متحركا حركة مستقيمة تقدمه على نفسه قلت لا لان المطلوب الذى ثبت هو تقدم محدد الجهات على وصف تلك الاجسام اى كونها ذوات جهة فاللازم من كون المحدد ذا جهة تقدم ذاته على وصفه وهو واقع (قال المحاكمات والاولى ان يوجه الكلام فى هذا المقام بان

على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان بازاء المعاوقة قدرا آخر وحينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهى لا مع العائق ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة فى الآن فى الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة فى ساعة كانت تلك الساعة بازاء الحركة نفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة وحينئذ يكون حركة قليل المعاوقة فى ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ﴿ ما ثبت من ان الحركة لا يخلو من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضاحا بان الحركة اذا وجدت لا مع السرعة والبطؤ فى زمان اكانت فى نصف ذلك الزمان اسرع وفى ضعفه ابطأ فكانت مع السرعة والبطؤ هذا خلف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات معاوقة مطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر واما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية وحينئذ يستدعى قدرا من الزمان وقوى الميل يقتضى زمانها وزمانا آخر بازاء الميل فضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر مالا مبدأ ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع المعاوق كالحركة لا مع المعاوق والتالى باطل بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك فى مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها فى تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع فى الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت فى البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول فى الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر

الفائدة من تقييد الحركة الى آخره) اقول لايخفى على من تأمل فى عبارة الشرح انها لاتنطبق الا على ماوجهه به ذلك البعض ولاتنطبق على توجيهه صاحب المحاكمات والظاهر ان مقصوده توجيه آخر لكلام الشيخ لانه بصدد تفسير الشرح وتوجيهه ويمكن ان يقال فائدة التقييد المذكور ان الحركة المستقيمة قد تكون من غير الجهة الطبيعية والى غيرها والثابت فيما مران الفلك هو المحدد للجهتين الطبيعيتين لاجميع الجهات فلا يجوز له الحركة عن الموضع الطبيعى واليه لانها انما تكون عن الجهة الطبيعية واليه وهذا الوجه مما اشار اليه سيد المحققين فى هذا الموضع وعلى هذا فتحرير الدعوى بامتناع الحركة المستقيمة على المحدد على اطلاقه كما فعله الشارح ليس على ماينبغى اقول نعم بعد ان ثبت ان المحدد لابد ان يكون محيطا على الاطلاق على ماسيجى فى الفصل الآتى ثبت نفى الحركة المستقيمة عن المحدد مطلقا من وجهين احدهما انه لايتصور له موضع حينئذ والحركات المستقيمة انما يتصور من الموضع وفى الموضع والى الموضع لانها مفسرة بالحركة الاينية وثانيهما ان ليس وراءه حينئذ فضاء يمكن الحركة فيه فهى كالحركة فى الخلاء اذ لاشك ان الدليل الدال على امتناع الحركة فى الخلاء يجرى فيه (قال المحاكمات فنقول لعل التردد الى آخره) اقول لاتردد فى عدم الكفاية ضرورة ان تلك الصفة اى كونها ذوات جهات يتوقف على موصوفها ايضا والمحدد الحاوى لايكون علة مستقلة للموصوف الذى هو المحوى بل لايكون علة له اصلا واذا استند المعلول الى امر خارج عن المتقدم غير مستند اليه بالاستقلال ﴿ وانما ﴾ لايكون تقدمه عليه بالعلية البتة (قال المحاكمات على ان الصواب حينئذ الجزم بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة الى آخر) اقول يعنى ليس الصواب الجزم بعدم التقدم كما فعله الامام فلو اورد الاعتراض على ماصدر عن الشيخ

فى الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل فى ساعة ذراعا وقوى الميل ذراعا فى ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته فى ساعتين ذراعين فيكون حركته فى ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لامعه قلنا فى هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى فى تصويره مسافة واحدة وزمانان وقوله على نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين يشمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو بالدلالة والاخران تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فاعلم انه لابد لنا ان نبين اولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين فى البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتان على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك فقال لاشك ان بين الزمانين نسبة ولما كان اضعف كان المسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى مالايتناهى وجد فى مراتب الضعف ماتقتضى مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لايكون نسبة الميل القوى بالنصف على انه لاحاجة فى اتمام البرهان اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوى مثلا فى ساعتين ذراعا وكلما ضعف الميل يزيد المسافة فلاشك ان زيادة الذراع تصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعيف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين

من التردد فبقى الايراد عليه بان الواقع الجزم بالتقدم لا الجزم بعدمه واقول هذا الكلام انما يرد على الامام والشيخ لو ارادا بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات جهة تقدمها عليها من حيث انها ذوات جهة بالفعل على ما يترائى من عبارة الشرح على ما ذكرنا ولو ارادا بالحيثية حيثية كونها صالحة لان يكون ذات جهة ملائما لمرامن صاحب المحاكمات حيث فسرها بصلاحية الحركة لم يتوجه ذلك فليتأمل (قال الشارح وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره فى النمط السادس الى آخره) اقول ان ما ذكره الامام انما يدل على عدم تقدم الجهة على ذات الجسم ذى الجهة لان المقارنة انما هى بين عدم الخلاء وذات الجسم المحوى لا بينه وبين الوصف المذكور كيف وهو متأخر عن موصوفه بالضرورة فيتأخر عن عدم الخلاء ايضا ولعل الشارح اكتفى بتحرير الدعوى عن الرد على الامام صريحا هذا الايقال لا حاجة فى بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى الى اخذ الامكان لان وجود المحوى اذا كان متأخرا عن وجود الحاوى كان عدم الخلاء الملازم له متأخرا عنه فى مرتبة وجود الحاوى تحقق الخلاء لانا نقول فى مرتبة وجود العلة ليس وجود المعلول ولا عدمه على ان يكون المرتبة ظرفا لاحدهما وان تحقق ههنا عدم الوجود فى المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود الوارد عليه العدم كيف ولو تحقق العدم فى المرتبة لزم مدخلية العدم فى الوجود بل ليس فيها الا الامكان الصرف فان قلت فيلزم امكان عدم الخلاء على اى حال لمقارنته لوجود المحوى الذى هو متأخر عن علته الذى هو العقل قلت المقارنة بينهما انما هو بعد وجود الحاوى ففى مرتبة علية الحاوى لا مقارنة بينهما حتى يلزم من امكان احدهما وهو وجود المحوى امكان الاخر الذى هو عدم الخلاء فليتأمل (قال المحاكمات غاية ما فى الباب ان وجود الاجسام لازم) انما قال

وانما غير الفرض الذى فى الطريق الاول الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما فى الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد هذا الاعتراض عليه بوجوه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض حركته فى زمان قوى الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التى مهدها نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة **قوله** (واما المحال بسبب الزمان وهو وقوع الحركة فى الآن فسنذكره من بعد) فان قلت قد قال فى الطريق الاول وهو محال لما مر وههنا يقول سنذكره من بعد و بينهما مخالفة **فنقول قوله** سنذكره اشارة الى التذكير الآتى الذى هو تذكير مامر فى النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) منع الامام اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا معه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل وقد اعترض بعد ذلك ومنع استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان الميل كلما يضعف لبقى اثره بنسبة الميل القوى وهو ممنوع لجواز ان ينتهى فى مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوق حتى يكون الحركة مع العائق كهى لا مع العائق وذلك كما ان قطرات الماء اذا سالت وتكثرت اثرت فى نقر الحجر ولا تأثير اصلا للقطرة من الماء فى النقرة وكذلك من حجر الهابط يكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر فى الكسر لا يقال القوة الحالة فى الجسم لابد ان تنقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير منه ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل وحينئذ يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء

هكذا اشارة الى انه يمكن منعه ايضا اذ يمكن تحقق عدم الخلاء من كون الجسم المحوى مطلقا سواء اتصف بكونه ذا جهة ام لا بان لم يكن هناك حاو ولا محوى اذ لا شك فى تحقق عدم الخلاء اذ الخلاء المحال بالذات على ما مر هو ان يوجد جسمان لا يوجد بينهما جسم وسيجئ بيانه فى الخط السادس ان شاء الله تعالى (قال الشارح بالجسم ذى المكان يماسه ذلك السطح الباطن)

اقول هذا القيد الاخير للاحتراز عن مثل السطح الباطن لفلك الزهرة بالنسبة الى فلك القمر (قال المحاكمات واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط ذى المكان فتعريف الشئ بنفسه) اقول فى الجواب المراد بالمكان فى التعريف مسمى هذا اللفظ او المراد به المعنى العرفى والمعرف المعنى المصطلح عليه ويمكن ان يقال ايضا المكان قبل التعريف متصور بالوجه ليمكن الاكتساب واخذه فى التعريف مبنى على تصوره بهذا الوجه وعلى التقادير يندفع ايراد تعريف الشئ بنفسه ولعل صاحب المحاكمات للاشارة اليه قال والاولى ولم يقل والصواب (قال المحاكمات واقول التشكيك ليس فى ان المحدد شئ واحد او اثنان الخ) اقول لا يذهب على المتأمل ان ما ذكره الشارح لازم للتشكيك الذى ذكره وذلك لان المحدد ان كان محيطا على الاطلاق كان واحدا بالضرورة وان كان محاطا لزم تعدد المحدد لان تحدد جهة موضعه لابد ان يكون بالمحيط فالمحيط محدد قريب لجهة المحاط ومحدد بعيد لجهات الحركات المستقيمة والى ما ذكرنا من انه على تقدير ان يكون المحدد هو المحاط لابد ان يكون المحيط ايضا له دخل فى التحديد اشار الشيخ حيث قال فان كان للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول الى آخره (قال المحاكمات وانت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين الى آخره) اقول كلام المجيب حيث ﴿ او الشكل ﴾ جعل احد شقى التردد التحدد بكل واحد من المحيط والمحاط مبنى على تفسير الشارح للتشكيك فيه وليس مبنيا على ان احد شقى التشكيك ان المحدد هو المحاط والاخر هو المحيط على ما فسره به صاحب المحاكمات وليس مراده ان كل واحد

من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر الى حد لا يبقى حصة من القوة مؤثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اى نسبة يراد وعندى ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهى منقسمة بانقسام الجزء فآخر السؤال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله و يلزم منه محالات فالمراد منه احد المحالين فانه قال او توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك وهو شرط الحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال واجاب الشارح بان الكلام فى القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع خارجى من الصغر وغيره لابد ان يكون مؤثرة والا لم يكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات فى الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هى المبنية على نسبة المسافتين لا ما يبتنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخيلات كما مر **قوله** (وهم وتنبيه) تقرير الوهم انا لا نسلم ان لزوم الشكل او الوضع او الموضع للجسم بحسب استحقاق طبيعى ولم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون لجزء من الجسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك كما ان المدرة اذا انفصلت من الارض حصلت فى بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار اولى به فلا دخل له فى السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو كان حصول الوضع

من المحيط والمحاط علة مستقلة لتحدد جهات الحركات المستقيمة بل ان المحاط محدد لجهات الحركات والمحيط محدد لجهة المحاط فيتعدد العلل ههنا بان يكون احديهما قريبة والاخرى بعيدة على ما مر آنفا فى توجيه الشرح وعند هذا اندفع ما اورده عليه

صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فان قلت الشيخ لم يشكك فى ان محدد الجهة الى آخره) اقول يمكن ان يقال معنى كلام الشارح ان الشيخ شكك فى وجود القسم الثانى على ما يدل عليه كلمة ان وقد علمت ان التشكيك فيه يرجع الى التشكيك فى ان المحدد هل هو واحد او متعدد واما تبين ان المحدد الاول هو القسم الاول فمجزوم به على ما ذكره العلامة فى شرح القانون من ان من اعادة الشيخ ان يصدر مختاراته بلفظ كان او يشبهه اوما اشبههما لكنه اشار اليه على سبيل التعريض لا على سبيل التصريح اذ حينئذ ينبغى بيانه بمثل ماذكره الشارح وهو فى عرضة عنه كفاية ومعنى قوله وان كان الحق فى نفسه الى آخره انه شكك فى وجود القسم الثانى فى انه هل يمكن ان يكون المحدد هو المحاط لا المحيط على الاطلاق وان كان الحق ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط على الاطلاق وفيه تكلف (قال المحاكمات فقد عرض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول) اقول لا يذهب عليك ان ما نقلنا آنفا اقوى فى التعريض (قال المحاكمات وفيه نظر لان الكلام فى تحدد الجهة لا فى تحدد الموضع) اقول لا وقع بمثل هذا الايراد اذ يمكن ان يقال المراد بمحدد الموضع محدد جهة الموضع بناء على ان محدد جهة الموضع له دخل فى تحديد الموضع

او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه وانتقل عنه لا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل وانما قال فافرض كل جسم كذلك لان كلام السائل ينتظم فى بعض الاجسام فناقضه فى الجواب واما قوله فاقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان ايضا باختلاف الاجسام وليسا يلزمان الجسمية كما تقدم وان اراد الموضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية والاتفاق بسبب طبيعى اوارادى بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا فان تأدية الاسباب الى المسببات ان كانت دائمية او اكثرية سميت اسبابا ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية **قوله** (احوال الجسم) حال الجسم اما ان يكون له بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهى بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم الثانى امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعى فيكون فى الجسم ميل وانما شرط فى الحكم ان يكونا من قبيل القسم الثانى اما الموضع فلانه غير واجب للجسم الفلكى مستحق للجسم العنصرى باعتبار طبعه لا واجب والا امتنع خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه بحسب حركة غيره **قوله** (حصول كليات الاجسام فى مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول) المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فنقول انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات

فى الجملة ولو نوقش نقدر مضافا اى جهة الموضع (قال المحاكمات وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم الخ) لا يبعد ان يقال لم يرد الامام بقوله انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل فى حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه ما فهمه صاحب المحاكمات واعترض عليه بل انا نعلم ان الجهتين تتحددان بالمحيط وحده وان نسبة وجود المحاط

وعدمه اليهما على السواء فلم يكن له دخل وتأثير فى تحديدهما ولهذا لم ينقل الشارح تلك الشرطية منه بل اورد حاصلها والمراد منها وحينئذ توجه السؤال الذى اورده بقوله ولقائل ان يقول اذ حاصله ان ههنا امرين يصلح كل واحد منهما الان يكون علة كافية اى مستقلة للمعلول المفروض والحكم بانها

هى المحيط دون المحاط انما يستقيم اذا تحقق ههنا ما يرجح به الاول على الثانى والمرجح بزعمه هو التقدم فى الوجود وهو باطل (قال المحاكمات وما نقله الشارح من دخول المحاط فى التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم) اقول ليس كذلك اذ ذكر الشيخ بطريق التعريض ان الحق ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق وقدمر آنفا فى كلام صاحب المحاكمات ان المراد بالمحدد الاول هو المحدد بالذات اى المحدد الحقيقى فمعنى كلام الشارح المنقول عن الامام ان المحدد بالذات هو المحيط لانه كاف فى تحديد الجهات بالذات ولو فرض ان المحاط محدد كان داخلا فى التحديد بالعرض لا بالذات وبه ذكرنا ظهر ان ما نقله وان لم يكن مصرحا به فى كلام الامام لكنه مما يلزم منه ولعل وجه التعرض له وان كان الكلام يتم بدونه انه كان فى صدد اجراء الكلام على سبيل ارخاء العنان والمماشاة مع الخصم لتسكينه لانه اسهل لاسكاته على ما هو المتعارف الشايع واما وجه الاستقامة فهو ان المفروض ان الدعوى وان كان هو كون المحيط محددا وحده لكن المعنى على ما اشار اليه ان المحيط محدد بالذات والمحاط لو كان محددا فليس بالذات بل بالفرض فيكون المحاط محددا بالفرض على سبيل الفرض للفرض المذكور آنفا (قال المحاكمات فان اشار به الى الدليل لم يتوجه

السؤال) اقول جعله اشارة الى المقدمة الاولى من الدليل وهى كفاية المحيط فى التحديد على تقدير عدم المحاط فاعترض بان هذه الكفاية على التقديرين متحققة سواء كان المحيط متقدما على المحاط او لا فلا معنى لقوله هذا انما يستقيم

فهو ممكن بل واقع والفرق بينهما حاصل وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان آخر فاما ان يكون الى مكان طبيعى فيلزم ان يكون لجسم مكانان طبيعيان وهو محال واما ان يكون الى مكان قسرى وهو ايضا محال اذ لا قاسر هناك **قوله** (يريد اثبات ميل مستدير) المطلوب ان فى المحدد الجهات مبدأ ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب لشئ من اجزائه المفترضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع اجزائه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهى حال له بالغير وكأن ذكرا لمحاذاة مع الوضع فى كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فبطريق الاولى ان لا يكون واجبا له فيجوز انتقاله عن ذلك الوضع فيكون فيه مبدأ ميل لما تقرر فى الدرس السابق لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستدارة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير ثم لما ثبت ان فى المحدد مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدأ الميل المستدير يقتضى الحركة المستديرة فيكون المقتضى للحركة المستديرة موجودا والعائق عنها معدوما لان العائق عنها اما عائق طبيعى او خارجى وكلاهما معدومان اما العائق الطبيعى فلاستحالة ان يقتضى الطبيعة شيئا ومايعوقه واما الخارجى فلان العائق الخارجى اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق اذ مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فلان حركته اما ان يكون مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر او حركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق المحدد لو كان حركته حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضى الحركة خاليا عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه من النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة الملائمة **قوله** (والفاضل الشارح) اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث الاول فى امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص كلامه فى بيانه ان بعض

اوكان الفلك الاول متقدما والجواب انه اشارة الى المقدمة الثانية المشار اليها بقوله فاذا كان وحده فى ذلك كافيا لم يكن لغيره تأثير فى ذلك ويرجع الكلام الى ان الكفاية على تقدير عدم المحاط لايستلزم عدم تأثير المحاط على تقدير وجوده الا اذا ثبت ان المحيط متقدم على المحاط وذلك لانه اذا اجتمع علل يصلح كل منها للعلية كان كل منها كافيا فى العلية على تقدير عدم الآخر فكفاية احديهما على تقدير عدم الاخرى لايدل على ان ليس للاخرى تأثير فى الواقع عند وجودها لان هذه الكفاية مشتركة بينهما بل الكفاية المذكورة انما يدل على صلاحية كل منهما للتأثير ولابد لاثبات كونها مؤثرة بخصوصها من مرجح آخر مثل تقدمها على الاخرى وبما قررنا ظهر ان ماذكره المحاكمات بقوله وهو ظاهر الفساد هوماذكره الامام بعينه هذا توجيه لكلام الامام على مافهمته منه فتأمل (قال المحاكمات لكن هذا يقتضى امكان الخلاء فلاجرم اوله الشارح) اقول ههنا نظر لانه على تقدير ان يكون المحيط علة لذات المحوى لايلزم امكان الخلاء وعلى تقدير ان يكون علة لتحدد مكانه يلزم بيانه ان امكان الخلاء انما يلزم من ان يكون بين عدم الخلاء ووجود المحوى تلازم فاذا كان احدهما وهو وجود المحوى ممكنا فى مرتبة الحاوى الذى فرض كونه علة كان الآخر وهوعدم الخلاء ايضا ممكنا فيها وانت تعلم ان وجود المحوى فى خارج الحاوى لايستلزم عدم الخلاء فوجوده مطلقا وهو الذى يستفاد من الحاوى على تقدير كونه علة لذات المحوى لايستلزم عدم الخلاء لكن وجود المحوى داخل الحاوى متحد المكان به يستلزم عدم الخلاء وههنا بحث مشترك وقداشير اليه وهو ان عدم الخلاء لايستلزم وجود المحوى لتحققه فى صورة عدم الحاوى والمحوى معا والجواب ان عدم الخلاء داخل الحاوى هو المستلزم لوجود المحوى اذلايتصور

اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء المتشابهة بل يمكن حصولها لسائر الاجزاء ولايمكن حصولها لسائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه بان شرحه لاينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز الانتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولاحاجة له فى برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدأ ميل لامستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لايجب ان يكون بحركته وحصول الوضع لسائر الاجزاء لابد ان يكون بحركته لانا نفرض الكلام فى وضعه مع مايمتنع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكن تبدل وضعه اما ان يكون بامكان حركته اوبامكان حركة جزء الارض والثانى محال لان مافيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يجئ بيانه فنقول مافيه ميل مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لامطلقا وكفى فى جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض فى الجملة ولوقسرا والثانى وجود الميل فيه لما ثبت ان مالا ميل فيه لايقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف فى الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا من الفصل ما قرره الشيخ فى النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لاعائق فيه عن قبول الحركة لانه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عائق وجبت الحركة ولا يستراب فى انه لايدل الا على عدم العائق الطبيعى فلايتم الا بماذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذى هو الاستعداد التام ولايحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لايلزم منه وجودا مبدأ الميل فيه فان امكان احتراق القطن لايستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادى فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادى يتوقف على العلم

تحققه بدون الحاوى واقول فيه بحث لان عدم الخلاء بعد التقييد المذكور صار ممكنا ذاتيا و يخرج عن الوجوب الذاتى وسيجئ تفصيل الكلام فى النمط السادس ان شاء الله تعالى (قال المحاكمات وايضا الجهات المعتبرة هى جهات الحركات المستقيمة الخ) اقول فيه نظر اما اولا فلانه يمكن حمل كلام

الشق كما فى الاولين بان يكون كلامه استدلالا على نفى التقدم بالطبع على طريق القياس الاستثنائى الا انه لم يذكر المقدمة الاستثنائية التى هى عين المقدم فكأنه قال لكنه ليس محددا لسائر الاجسام بالبيان الذى ذكره صاحب المحاكمات واما ان كلمة ان تدل على الشك فمما لا يسمع فى هذه المقدمات البرهانية واما ثانيا فلانه لو سلم ان كلامه محمول على الشك فنقول التردد فيه مبنى على التردد فى ان الجهة التى كانت معتبرة ههنا هى ما يكون مقضع الحركات المستقيمة او منتهى الاشارات فعلى الثانى كان متقدما بالطبع على سائر الاجسام واما على الاول وهو الظاهر فلم يكن متقدما بالطبع على سائر الاجسام بل على الاجسام المستقيمة الحركة متأمل لا يقال فى الجواب عنه كما تخصص الجهات بالجهات المعتبرة فتخصص الاجسام بالاجسام التى لها جهات معتبرة وهى الاجسام المقابلة للحركة المستقيمة لانا نقول مراد الشيخ ان الفلك الاول متقدم فى رتبة الابداع على جميع ما سواه لا على الاجسام العنصرية فقط (قال المحاكمات هذا بيانه من قبلنا) اقول قد علمت ما على هذا البيان وهو ان غاية البعد بالمعنى المعتبر ههنا يتحقق فى غير الكرة على ما فصلناه فيجب الرجوع الى ما حققنا

وهذا البيان من قبلنا (قال المحاكمات كان كل منهما مختص بمحاذات الاجسام الخ) اقول فيه بحث وهو انه يجوز ان يتركب المحدد من اجسام يكون بعضها فوق بعض بان وقع الجميع فى سمت واحد ومحاذاتها بالنسبة

بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادى لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة فى اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفى ان يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة فى الدلالة واما قوله واورد اعتراضات اخر فالذى فى حكم المكرر اعتراضه على قوله الاجزاء لما تشابهت فى الماهية صح على كل منهما ما يصح على الآخر وهو ان الجزئين وان تساويا فى الماهية الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية الآخر مانعة عن ذلك وقد مر مثل ذلك فى النمط الاول والذى يحل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله لما ثبت وجود الميل فى الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة بان قال قبول الحركة القسرية لا يدل الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق فى الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة فى الحركة وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول بان المراد بالامكان الامكان الذاتى وهو كاف فى ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسرى وحينئذ يطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعى فى الحركة القسرية وعن الاعتراض الثانى بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكأن سائلا يقول لميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم فى المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر فى الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات فى ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع فى واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر فى الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة

الى الاجسام الداخلة واحدة ويمكن ان يجاب بان الاشتمال على الاجزاء ان كان على نحو يستلزم اشتمال السطح المحيط على الاجزاء بالفعل فلزوم ماذكره من اختصاص كل جزء بمحاذاة ظاهر لاسترة فيه وان لم يكن على هذا النحو بل على نحو لايلزم الاجزاء بالفعل فى المحيط فافرضت ليس وجود الاجزاء فى المحدد من حيث انه محدد اذلاشك ان تلك الاجزاء التى يلى المقعر لادخل لها فى تحديد السطح وايضا هذا الاحتمال يندفع بما اخذ فى دليل الاستدارة من ان بعض الاجزاء اقرب الى المركز وبعضها ابعد فكانت ذوات جهة فليتأمل (قال المحاكمات وهذا ان السؤالان واردان على دليل الاستدارة) اقول ههنا مزيد آخر وهو انه على تقدير عدم الاستدارة الحقيقية يجوز ان لايكون فيه اجزاء بالفعل فحينئذ ليست تلك الاجزاء الفرضية ذات جهة بالفعل حتى يقتضى تحديد الجهات لانها ولو كفى الوجود الفرضى فى كونها ذوات جهة فعلى تقدير الاستدارة كانت هناك اجزاء مفروضة ذوات جهة ولافرق بين الصورتين الابان الجهات مختلفة فى صورة عدم الاستدارة متشابهة فيها (قال المحاكمات فالحركة انما هى مستندة الى العناصر والثمار والمراد استنادها الى طبايع العناصر والثمار وقواها على ماأشار اليه آنفا حيث قال يجب باستخدام طبايع تلك الاجسام والقوى التى فيها واما اجسامها فعلة قابلية للحركة لافاعلية (قال المحاكمات الا ان القاسر لماشابه فى الظاهر المبدأ الفاعل الخ) اقول وبهذا التوجيه يندفع انظار

القسرية لاتقتضى الاميلا طبيعيا لكن هذا الميل فى العناصر ميل مستقيم لامستدير واما فى المحدد فهو ميل مستدير لا مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية فان فيه مبدأ ميول غير متناهية ولايلزم منه تحركه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر عائد الى محركه و لقائل ان يقول لو جاز هذا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولايتحرك اصلا لامر عائد الى موجده ومعشوقه **قوله** (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك) كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لايحس بالحركة مالم يحس تبدل نسبته لكن المتحرك اما ان ينسب الى الساكن اوالى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لايجب تبدل نسبته مطلقا بل بشرط الاختلاف فى الحركة اوفى المنطقة هذا هو حاصل الكلام فى هذا المقام **قوله** (وهى فى الاجسام المقتضية للميول ظاهرة) نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة ففى بعضها ميل الى حصول وضع وهو ملازم لمكانه وفى بعضها ميل صاعد وفى بعضها ميل هابط والميلان لايتوجهان الى مكان واحد بل الى مكانين فتجد الانواع المختلفة مختلفة فى المكان ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو ان الطباع المتخالفة لاتقتضى من حيث هى متخالفة شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشياء المتباينة فى لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون فى مكان غريب اوفى مكان طبيعى للكائن فان كان فى مكان غريب فلابد ان يتحرك الى مكانه الطبيعى بحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان فى مكانه الطبيعى كان فى ذلك المكان قبل الكون لامحالة وحينئذ زاحم الجسم الذى فيه واخرجه من مكانه فالخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان تشككت فهو معارضة وتقريرها ان الجسم الكائن لايجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذى يفسد اليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال فالجواب ان المجاورة للمكان الطبيعى غير المكان الطبيعى فيلزمه الانتقال والامام

 احدهما ماذكره المحاكمات بقوله فان قلت وثانيهما انه لاحاجة الى القيد الاول الاحتراز عن النفوس الارضية لخروجها بقيد المبدأ لانها لما كانت مستخدمة للطبايع والكيفيات فى الحركة كان الفاعل حقيقة هذه القوى لا النفوس لان المستخدم ليس بمصدر الخدمة التى هى الفعل بل الخادم هو المباشر

لا يكون فاعلا اول حقيقة لكن لما توهم انه فاعل وانه فاعل اول زيد هذا القيد حتى يصح التعريف على التحقيق وعلى تقدير التوهم (قال المحاكمات وان كان مبدأ للحركة بالذات اى لا بحسب القاسر) اقول فسر قيد بالذات بما يقابل الحركة القسرية لا المعنى المشهور وهو ما يقابل الحركة بالعرض حتى يخرج طبيعة المقسور بالنسبة الى الحركة القسرية ويدخل مبدأ الحركة العرضية حتى يحتاج الى القيد الاخير اى لا بالعرض ولا يخفى ما فيه من التكلف بل الاولى الاكتفاء بقيد بالذات احترازا عن مبدأ الحركة القسرية والعرضية معا (قال المحاكمات ثم فى هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركة غير حاصرة) اقول الشارح المحقق وان جعل المقسم مبدأ الحركة كما هو الظاهر لكن عند التحقيق كان المقسم هو الحركة ولهذا جعل قيد على نهج واحد ولا على نهج واحد وما عطف عليه قيودا للحركة كما هو الظاهر من كلامه واما الشيخ فقد جعل المقسم حقيقة هو مبدأ الحركة ولهذا جعل القيود التى يختلف بها الاقسام قيودا للحركة حيث جعل بالارادة ومتضمنة بالتحريك صفة للمبدأ وهذا هو الذى يذكره من ان الشيخ اورد القسمة على القوة لا على الحركة كما اورده الشارح فاندفع سؤال الحصر فجعل مناط النظر يلزوم فساد الحصر جعل الشارح المقسم الحركة ﴿ الطبيعة ﴾ لا مبدأ الحركة على ما قررنا وبيان النظر عند هذا ان حركة النبض حركة حيوانية فلابد ان يكون داخلا فى تعريف الحركة الحيوانية مع انه لم يدخل فيه وذلك لان قيد لا على نهج واحد لما كان قيدا للحركة

وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون فى مكانها الطبيعى او لا يكون فى مكانه الطبيعى بان يقال ليس كذلك بل فى موضع ملاصق لمكانها الطبيعى وانت خبير بان هذا المنع غير موجه لانه منع القسمة الدائرة بين النفى والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك بقوله والقسمة مترددة واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى الاجسام التى لها مكان واما الجسم الذى لا مكان له كالمحدد فلا يجرى فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان السائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم **قوله** (الجسم البسيط) اى الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يمتنع ان يقتضى ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء فى حال وجود الميل المستدير او فى غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضى امرين مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضى توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشئ منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع **قوله** (وعليه سؤال مشهور) هذا السؤال يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع وانما يلزم لو اجتمع الميلان فى الجسم فى حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا فى حالة وميلا مستقيما فى اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح ويقال ان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين مختلفين بانفرادهما واما بشرطين فربما تقتضى كما ان الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى ميلا مستديرا فى حالة وميلا مستقيما فى اخرى واجاب عن هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا فى احدى الحالتين وميلا مستقيما فى الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالايراد لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شئ واحد وهو اقتضاء الحصول فى المكان الطبيعى فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه الحركة وان كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضى الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا يقتضيه

وكذا قيد بالارادة المعطوف عليه صار المعنى ان تلك الحركة حركة لاعلى نهج واحد وكان متلبسا بارادة والمتبادر من تلبس الحركة بالارادة ان يكون تلك الارادة متعلقة بها ومعلوم ان الارادة لم يتعلق بحركة النبض ولم يكن صدورها بسببه فيخرج من الحركة الحيوانية ويدخل فى الحركة النباتية بل يصدق

الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء الحصول فى المكان الطبيعى واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شئ واحد هو اقتضاء الحصول فى المكان الطبيعى اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول فى المكان اذ قد ينفك الحصول فى المكان عنه فى محدد الجهات وبالعكس فى العناصر وقد يجتمعان معا فى سائر الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه بالطبع والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة والمستديرة ليست بمستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدئين واقول السؤال بالحقيقة منع ونقض اما المنع فبان يقال لانم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضى امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شئ آخر فعدم جواز اقتضائها امرين ممنوع لا بد له من بيان واما النقض فبالحركة والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيهما فى الحالتين وهما امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم فى الجسم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فيبطل الدليلان بالكلية لا يقال نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه والانصراف بالطبع اولا فان قيد لم يزل الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة **قوله** (وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم) اقول اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما اوقعه فى هذه الورطة لفظة وايضا حيث تخيل بها انه استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لسائر الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت

تعريف حركة النفس النباتية على النفس الحيوانية لانها وان كانت مبدأ للحركة التى لا على نهج واحد وبالارادة كالحركات الارادية كانت ايضا مبدأ للحركة التى لا على نهج واحد من غير ارادة كحركة النبض وبما قررنا ظهر ان الحركة التسخيرية لا يخرج عن التقسيم بل اللازم خروجها عن الحركة الحيوانية ودخولها فى النباتية اللهم الا ان يريد بخروجها عن التقسيم خروجها عن التقسيم الذى كانت داخلة فيه ثم لما كان يتحقق فى الحيوان هذان القسمان من الحركة واثبت الشارح لكل منهما مبدأ ونفسا لزم تحقق نفسين فيه وهذا هو نظره الثانى هذا غاية توجيه كلامه ولك ان ترجع هذا التقسيم الى التقسيم الذى نقله عن الشيخ بان يجعل القيود قيودا للمبدأ لا للحركة بل القيد الثانى اشبه بان يكون قيدا للمبدأ لان الارادة وعدمها صفة للمبدأ ومعنى كون المبدأ على نهج ولا على نهج واحد ان مبدئيته للحركة اما كذا واما كذا ويرجع الى ما ذكره الشيخ انه متضمن التحريك اولا وحينئذ يندفع النظر ان اما الاول فلان الحركة التسخيرية وان لم يكن بارادة لكن مبدأ الحركة التسخيرية ذا ارادة فى الجملة واما الثانى فلان مبدأ الحركتين حينئذ قوة واحدة وحينئذ يختص بان يكون لا على نهج واحد من غير ارادة بالنفس النباتية (قال المحاكمات وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من النفس الفلكية التى اخرجها بقيد عدم الارادة هى النفس المنطبعة الفلكية المباشرة لتحريك الفلك على ما سيجئ واما النفس المجردة الفلكية فيخرج بقيد

الاول لانها مستخدمة للنفس المنطبعة وتخصيص الشارح النفوس الارضية بالخروج عن التعريف بقيد الاول بالقياس الى النفس المنطبعة الفلكية وخروجها بقيد عدم الارادة بناء على ان المراد من غير ارادة مطلقا والحركة الفلكية ارادية وانما احترز عنها في تعريف الطبيعية اذ الطبيعة بالمعنى الاخص مقابل لما يطلق عليه النفس مطلقا وما يذكره من انها داخلة في الطبيعة مخالف لما سيجيء في الشرح موافقا للمشهور حيث قال وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والقول بان الصورة النوعية الفلكية التي مبدأ اول للحركات التي هي الطبيعة غير النفس المنطبعة بل النفس المنطبعة مستخدمة لها مع انه غير موافق لما نقلنا عن الشارح يرد عليه انه فصل في الافلاك بل الظاهر ان النفس المنطبعة الفلكية هي الصورة النوعية الفلكية وهي مبدأ للادراكات الجزئية والتحريكات بجهات مختلفة فتأمل (قال المحاكمات الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفاء) اقول وذلك بان حمل الطبيعة على المعنى الاخص وفسر ذلك المعنى بمبدأ جميع الحركات الذاتية وسكونها بالذات لا بالعرض وحينئذ يخرج النفوس ولا حاجة لاخراجها الى اخذ قيد كونها على نهج واحد حتى يصير الكلام هذيانا (قال المحاكمات لا شك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمكرر) اقول فان قلت تكرر الحد الاوسط لا يجب ان يكون بتمامه كما نقلناه في النمط الاول عن بعض المحققين وهذا مثل قولنا زيد ابن عمرو وعمرو كاتب فانه لا شك انه ينتج قولنا زيد ابن كاتب من غير حاجة الى ارجاعه ﴿ فيكون ﴾ الى شيء آخر وملاحظته بوجه آخر قلت حينئذ لا يكون النتيجة عين المطلوب اذ النتيجة تصير قولنا الجسم البسيط مايقتضي شيئا غير مختلف (قال المحاكمات وفي بعض الحواشي) اقول يمكن ان يقال مراد صاحب الحواشي ان منع

ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم فيها كما ان المحدد لما تقرر ان لا يفارق موضعه تقرر ان لا ميل مستقيم فيه فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا تخيل ان اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة **قوله** (ان الكون والفساد) يطلق بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كائن بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات **قوله** (فان امتناع الخرق لا يتعلق بالامتناع الكون والفساد) قال الامام ظاهر الكلام ههنا يشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال فاذا انفصل الجسم يفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان اخريان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه يقتضي زوال اتصاله وكذلك الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله ولهذا اشارة الى وجود الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد **قوله** (ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر) اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد او الخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبيعيا لان التقدم الطبيعي هو ان يكون المتأخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت لحركتها اول ووسط وآخر والصورة انما تحصل في انتهاء الحركة

الامام متوجه على المقدمة الثانية بعد تفسيرها ليصلح جعلهما كبرى القياس على ماهو الظاهر وذلك بان يقال كل
ماله طبيعة واحدة لايقتضى الاشيئا غير مختلف وحينئذ يرجع كلامه الى التوجيه الذى ذكره صاحب المحاكمات
وفهمه من كلام الامام (قال المحاكمات وذلك السبب ليس الاطبيعة الجسم) اقول لقائل

فيكون المادة فى الاول والوسط خالية عن الصورة هف **قوله** (وقد تبين
من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة) الذى تبين من قبل ان المحدد
متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة واما ان حركته يتقدم على
حركاتها فلاغاية مافى الباب ان حركته معه بالزمان لكن تقدم مامع
المتقدم معية زمانية غير لازم **قوله** (اراد ان يتكلم ايضا على
العنصرية) لما ذكر الشيخ انا نجد فى الاجسام العنصرية قوى مهيأة
نحو الفعل وقوى مهيأة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث
عن ثلثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو الفعل وعن تلك
القوى المعدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا الكيفيات
و بالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل اوللانفعال فالكيفيات ليست هى
الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها اى الاجسام التى
قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو
القطن لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما تتهيؤ و تستعد للفعل
والانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها فهى معدة للاجسام نحو الفعل
والانفعال ومبادى التغيير والتغير ثم قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
شروع فى بيان القوى المعدودة واما قوله اى من المركبات فانما قيد
التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات فى البسائط
فان النار اذا اثرت فى الماء تصاعد منه بخارات وليست هى الا الاجزاء
المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء يفسد و يصير هواء واذا تصاعدت
استصحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به **قوله** (لان تعريفاتها)
اى لان تعريفات المحسوسات لايمكن الا باضافات كسهولة قبول الاشكال
فى تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة لها كما من شانه احداث الخفة و التخلخل
فى تعريف النار وههنا نظر لانه ليس يدل الاعلى انه لايعرف الجزئيات
من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس
بالجزئى كاف فى ادراك الكلى فان الحاسة اذا احست بالجزئى وانطبع
صورته فى خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى يصير تلك الصورة
الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول
الجزئيات كاف فى تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة
الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع

ان يمنع ويقول لايمكن فرض تخليتها
عن الامكنة فلعل تلك الامكنة
تجذبها كالمغناطيس وليس فى نفسها
اقتضاء ناش من طبيعة
الامكنة وانت اذا تأملت وجدت
ماينتدفع به ذلك (قال المحاكمات
اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلى)
اقول هذا الجواب انما يصح لو جعل
اجزاء العناصر نقضا للدعوى
الكلية ان كل جسم فله موضع طبيعى
بان جزء البسيط ليس كذلك فاجيب
بتخصيص الدعوى بما عداه واما
اذا قرر النقض على الدليل بانه لو تم
لدل على ان جزأ البسيط له مكان
طبيعى ايضا بجريانه فيه وليس
كذلك كما قرره لم ينتدفع بهذا
الجواب بل الجواب حينئذ ما نقله
الشارح بان جزأ العنصر مادام
منفصلا عنه لايكون فى المكان الطبيعى
(قال المحاكمات ثم النقض بالمركبات
الواقعة فى امكنة هى اجزاء من مكان
للغالب) اقول هذا النقض ان اورد
على الدعوى الكلية فيمكن دفعه بان
المراد بالموضع المعين مايكون معينا
بشخصه كامكنة البسائط الكلى او بنوعه
كامكنة تلك المركبات او بان المراد
بالمكان الطبيعى مايكون المقتضى له
الطبيعة وان كان بشرط وضع
خاص واختلاف تلك الامكنة
لاختلاف تلك الاوضاع واما اذا اورد
النقض على الدليل فلا ينتدفع بشئ

من الوجهين كما لايخفى على المتأمل (قال المحاكمات وقوله واشترط يدل على انه شرط
زائد) اقول هذه الدلالة ممنوعة لانه لم يجعل قوله اذا خلى وطباعه شرطا اولا بل ذكر اولا فائدة اختيار
الطباع على لفظ الطبيعة ثم اشار الى فائدة اشتراط اى لاتعرض له من خارج تأثير غريب وهو بعينه مضمون قوله

اذا خلى وطباعه وتفسيره ولهذا لم يتعرض لفائدة اشتراط التخلية مع طباعها (قال المحاكمات واقول الامام وان حل الوضع) اقول لو حمل الوضع على هذا المعنى فمع مافيه من التكلف وعدم ملاءمته لقرينه الذى هو الشكل وانه لافائدة يعتد بها فى اثبات الوضع بهذا المعنى المفرض رد عليه انه لاحاجة الى مبدأ موجود

فلا يثبت كونه طبيعيا ويمكن ان يقال هذه الصفة وان كانت فرضية اعتبارية لكن لاشك ان اتصاف الجسم بها كان بحسب نفس الامر فلا بد له من سبب فلا يكون الا الطبيعية لاختلافهما فتأمل بقى ههنا شئ وهو ان الوضع بهذا المعنى ليس جزأ للمقولة بل ماهو جزء المقولة ماهو المحقق اى النسبة الى خارج موجود لا انه بحيث لو وجد فى الخارج كان له نسبة اليه اذ لو كان كذلك لزم تحقق الوضع بالنسبة الى الخارج المحيط فى المحدد وقد صرحوا بنفيه كما مر فى الشرح قبيل هذا فى بحث الجهة عند قول الشيخ تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات الخ حيث قال والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ماهو احدى المقولات اى قوله القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكنه بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا انتهى واراد بالقسم الاول المحيط على الاطلاق (قال المحاكمات وايضا السؤال وارد على الموضع) اقول هذا السؤال لا يرد على الشارح اذ غرضه انه اذا وقع الوضع فى العبارة فينبغى حمله على جزء المقولة اذ يمكن جعله طبيعيا بخلاف ما لو حمل على المقولة اذ لا يدخل من اعتبار تأثير غريب فلم يكن طبيعيا واما ان مثل هذا الايراد يرد على النسخة ﴿ يلزم ﴾

الاخرى لم يندفع عنها فهذا ايراد على الشيخ لا على الشارح هذا غاية توجيه كلام الشارح والحق على ما اشرنا اليه سابقا انه لا يعتبر فى الطبيعى ان لا يكون للغير مدخل فيه اصلا بل ان يطلبه الطبيعة ويكون المقتضى اياها وان كان ببعض

حتى لا يحس الا بالم الجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا بنا فى قوله فيما بعد وظاهر ان هذه الكيفيات لان فعلية التبريد من مقولة ان يفعل لا من الكيف ولعل المراد البرودة المخدرة كما ان المراد باللذع الحرارة اللذاعة واما الطعوم فبسائطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فى الثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة او فى الكثيف حدثت المرارة او فى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة او فى الكثيف حدثت العفوصة او فى المعتدل حدث القبض والقوة المعتدلة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدسومة او فى الكثيف حدثت الحلاوة او فى المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة ونحن نقول لاشك ان فى العفوصة قبضا اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضى اختلافهما فى النوع اولا فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية فى الشدة والضعف كما فى الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا الا اختلاف النوعى فلا يكون العفوصة والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما قوله على ما هو المشهور فى كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور فى الكتب الحكمية **قوله** (والرطوبة فدفسرها الشيخ) قال فى الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يمسه وسهولة تشكل بغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هى الالتصاق وليس كذلك والا لكان ماهو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولاشك ان الماء اكمل فى هذا المعنى من الدهن والعسل ونقول الاكملية فى سهولة الالتصاق ممنوعة بل انهما متساويتان فى سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما قطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير

الشرائط وحينئذ يندفع الايراد عن الشيخ والامام ايضا و يمكن حمل كلام صاحب المحاكمات على التحقيق لا الايراد
على الشارح اوكان الايراد عليه راجعا الى ان مثل هذا الايراد وارد على الشيخ فى النسخة التى كانت اصح واولى
فما هو جوابك عن قبل الشيخ فهو جواب عن قبل الامام فتأمل (قال المحاكمات واما اغناء

يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الاتصاق يلزم ان يكونا متساويين للماء فى الرطوبة لتساويهما فى سهولة الاتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هى الكيفية التى بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير وسهل التركب له واما قوله فليس ذلك تعريفا لها فهو جواب سؤال انكم نقلتم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرف الرطوبة وهى من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير اللفظ والسبب فى ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الاتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه اتصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير اللفظ ولا ينافى ذلك بداهة مفهومه واما قوله فالجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطاء فى النقل لان الشيخ بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا فى رطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الاتصاق وعندنا كيفية الشكل **قوله** (وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة) فى الشفاء ان ههنا رطب الجوهر ومبتلا ومنتقعا فرطب الجوهر هو الجسم الذى يقتضى صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى باطنه والجفاف بازاء المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبنى على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هى البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث **قوله** (ولا يشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية) تعبير الامام انه اشتغل بذلك فى هذا الموضع مع ان الشيخ أمر بالتأمل فيما مر من قوله نجد فيها لان الوجدان لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتى من قوله ثم انك اذا قشت واجدت التأمل اما البيان القياسى فمثل ان يقال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الامساك عن التشتت ولولا ان الرطوبة كيفية الاتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيده امساكا عن التشتت واما المناقضة فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة

ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشئ عجيب) اقول ليس غرض الشارح لحقق الا ترجيح النسخة الاولى على الثانية بان فى الاولى لا يلزم من كون شئ من الوضع والشكل طبيعيا كون الآخر كذلك فشئ من العبارتين لم يفد ما يفيده الاخرى لا صريحا ولا التزاما بخلاف النسخة الثانية اذ كون المعلول طبيعيا ملزوم لكون العلة طبيعية لان الاستناد الى الواسطة الغير المستندة الى الطبيعة ينافى كون المستند طبيعيا وليس غرضه الايراد على النسخة الثانية بل ترجيح النسخة الاولى عليه وما ذكره يصلح لذلك فظهر ان كلام الشارح المحقق ليس محلا للتشنيع على ما نقله (قال المحاكمات وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور) اقول يمكن ان يقال مراد الشارح من اجزاء البسيط ليس الاجزاء الخارجية الموجودة فى الخارج بوجودات متمايزة بل الاجزاء الفرضية الموجودة فى الخارج بوجود الكل لكن لا من حيث انها اجزاء متمايزة على ما فصلنا فى النمط الاول واراد بتجزيتها تجزيتها وهما وفرضا وسبب التجزية الفرض او الوهم واختلاف الاعراض والدليل على ما ذكرنا فى بيان مراده ان رأيه ان الاجزاء البسيطة اذا انفصلت فى الخارج وصارت موجودة فيه بالفعل لم يكن لها امكنة طبيعية لانها اذا خليت وطباعها اتصلت بالكل وانعدمت فلم يكن لها امكنة هى مقتضى طبايعها الجزئية اللهم الا اذا اختص ذلك الجزء بطبيعة نوعية كما فى التدوير والكواكب وتبين حاله والاجزاء الفرضية للبسيط حين اتصلت بكله لا تحتاج الى مكان سوى جزء مكان الكل وغرضه ان الاجزاء المفروضة لكل البسيط موجودة فى الاجزاء المفروضة لمكان الكل

واما النقض بمكان التدوير فدفعه ان المراد ان كل بسيط واحد له مكان واحد على الانفراد والتدوير بسيط واحد على الانفراد فله مكان واحد وهو لايعتبر على انه جزء بسيط بل على انه بسيط وصار الحاصل ان البسيط اما موجود بالفعل فله مكان موجود بالفعل والتدوير من هذا القسم واما موجود بوجود الكل فكانه جزء مكان الكل هذا في الاجزاء الظاهرة واما في الاجزاء المفروضة في العمق فليس له مكان اللهم الا بحسب الوهم (قال المحاكمات فيه نظر اما اولا فلان المركب وان كان افراده محدثة الخ) اقول لايقال اذا كان كل شخص حادثا كان النوع حادثا لعدم تحققه الا في ضمن الفرد وايضا كما ان كل شخص من المركب مسبوق بشخص من الاستحالة لتحصيل المزاج كان النوع مسبوقا بنوع الاستحالة فكما حادثا لانا نقول تحقق النوع ليس في ضمن شخص معين حتى يحدث بحدوثه وفي كل زمان فرض وجود شخص كان النوع موجودا في ضمنه ومسبوقية النوع بالاستحالة عبارة عن مسبوقية كل شخص منه بشخص من الاستحالة هذا واما القول بان القاسر يمكن ان يكون بسيطا في ذلك المكان مدة غير متناهية وكذا القول بان الجسم الذي حواليه تتخلخل في تلك المدة الغير المتناهية على مايلزم من ايراده الثاني والثالث فيلزم لتعطيل الوجود مدة غير متناهية وتقدم القسر على الطبع في الاول وماذكرنا وان لم يكن برهانيا يمكن به اسكات الخصم لكن الطبع يتلقاه بالقبول فتأمل (قال المحاكمات واما ان مكان المركب مايقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق الخ) يمكن ان يقال مرادهم ان ماهو مقتضى التركيب ذلك واما انه يقهر الصورة النوعية التركيبية ويمنعه عما اقتضاه وان كان محتملا عند العقل لكن علم بالتجربة والمشاهدة انه غير واقع فحكمهم بعدم الوقوع مستند الى التجربة والمشاهدة وماذكروه ههنا فهو وجه مناسبة التركيب للمكان الذي يوجد فيه المركب فليتأمل (قال الشارح وتقريره

التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها للاشكال الغريبة وهما ممنوعان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيده الاستمساك بل ذلك انما يكون هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة واما الثاني فلانسلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم ان مما يدل على ان الرطوبة لايجوز ان يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكل شيء وليس برطب **قوله** (واما اللين كما في البجين فينتقل عن وضعه بالنصب اي لايكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولايمتد كثيرا) احترازا عن اللزج كما في الناطف قال الامام الجسم اذا كان يتطأمن وينغمر تحت الاصبع او مايجري مجراها يقال انه لين وهناك امور ثلثة الانغمار وهو الحركة الحاصلة في سطحه وشكل التقعر الذي يحدث فيه مقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغمار واذا لم يتطأ من الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغمار وبقاء شكل سطحه كما كان واستعداد عدم الانغمار وليس اللين والصلابة الا الاخيران فيرجع حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاضر والصلابة هي الكيفية التي يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلايكون بينهما وبينهما فرق اجاب بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة والملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس استعداد الانغمار وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منها بل هما معروضا الاستعداد ولانم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية محسوسة تعرضها هذه الاضافة ولهذا عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة وثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقايق متغايرة مدركة بالحس والتجربة وماذكر في تعريفاتها انما هو آثارها التعقل ماهياتها امتازا بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغمار ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز فاتحادهما في اللوازم

ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية على الاطلاق) اقول لا يكفي في كون المكان الطبيعي مكان الجزء الغالب اي بحسب الميل غلبته على كل واحد واحد من الباقية اذ يجوز ان يكون احد الاجزاء غالبا على كل واحد واحد كالارض مثلا لكن مجموع الجزئين الموافقين في الجهة كالهواء والنار غالبا على مجموع الارض والموافق له في الجهة اي الماء بان يكون مثلا كل واحد من الخفيفين باعتبار القوة خمسة اجزاء والارض ستة اجزاء والماء جزآن فحينئذ قوة الخفيفين معا اعظم من الثقيلين فكانه ليس مكان الارض التي كانت غالبة على الاطلاق بل هذه الصورة داخلة في القسم الثاني فالمراد بالغالب على الاطلاق الغالب على مجموع الباقي سواء كان غلبته على مجموع الاخيرين اذا خذا فين له في الجهة اعتبار نفسه او عدد الموافق له في الجهة وكذا المراد في القسم الثاني غلبة مجموع الموافقين في الجهة ثم القسم الثالث عم من ان يكون يتساوى جميع اجزائه او يتساوى الطرف بالطرف والوسط بالوسط او غير ذلك وعلى جميع التقادير كل مكان الطبيعي عند تساوي المحاذيات ثم اعلم ان غلبة على الاطلاق او بحسب جهة المكان وتساوي المحاذيات قد يختلف في جسم واحد باختلاف احواله مثلا اذا تساوت الاجزاء في الميل في مكان النار مثلا فاذا وقع هذا المركب في مكان الارض لم يبق تساوي ميل الاجزاء بل صار الجزء الارضي حينئذ غالبا على الاطلاق وذلك لان الميل الطبيعي يشتد عند القرب الى المكان الطبيعي في الجهة الطبيعية فينقلب الصورة الثالثة الى الصورة الاولى فالمراد ان مكان المركب مكان الجزء الغالب على الاطلاق مادام ذلك الجزء غالبا وهكذا في القسمين الاخيرين (قال المحاكمات ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات) اي جهات مختلفة بالنوع حتى يصح صدور الانواع المختلفة بسببها فتأمل (قال المحاكمات فان تباين اللوازم الخ) اقول فيه بحث لانه ان اراد بتباين اللوازم اختلافها بالماهية فتباين اللوازم بهذا المعنى لا يقتضي

لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة واليه اشار بقوله والشيخ انما ذكر آثارهما الى آخره وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغمار من المشكل الحاضر والقوام الغير السيال وان لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وقبول الانغمار هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء ظاهر ورابعها ان معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال فيظهر الفرق وانما قلنا ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانغمار مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في معنى الرطوبة او لا فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزأ من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة **قوله** (والملاسة والهيشاشة عما لما يقابلها) وهي كيفية تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج **قوله** (وهما يقتضيان كون الشيء معدا لان يفعل ما) القائل ان يقول المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او منفعلة بل الفاعل والمنفعل هو الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلا وبتوسط الآخر منفعلا فكل منهما كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص فنقول في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة اظهر ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية من قبول التشكل والتفرق والاتصال **قوله** (او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة) عطف على قوله انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسما يوجد عديما لجنس ذلك الباب او تجد ذلك الباب منتميا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة بمعنى ان كل كيفية غيرهما فاما

تباين ملزوماتها لجواز ان يكون لشئ واحد اى لماهية واحدة لوازم مختلفة بالماهية وان اراد به عدم صدقها على ذات واحدة فتباين اللوازم بهذا المعنى انما يقتضى تباين ملزوماتها لو كانت اللوازم لوازم محمولة على ملزوماتها ومانحن فيه ليس من هذا القبيل ضرورة عدم التصادق

(قال المحاكمات فحينئذ امكن استنادها الى آخره) اقول فان قيل الشكل المستدير لم يوجد فى المركبات مع تحقق الصورة الجسمية فيها فلو كان مستندا اليها لم يتخلف عنها قلت يمكن ان يقال الصورة النوعية التركيبية تقهر الصورة الجسمية عن اقتضائها كما ان عند استناده الى الصورة النوعية تقهر الصورة النوعية التركيبية الصورة النوعية البسيطة عن اقتضائها الاستدارة (قال المحاكمات وعروض المقادير الخ) اقول اختلاف المقادير ان كان بالنوع يقتضى اختلاف مقتضياتها نوعا لما تقرر عندهم ان اختلاف المعلولات بالنوع يستند الى اختلاف العلل كذلك لكن المقدار العظيم والصغير عندهم متوافقان بالنوع لو اقتضى الاختلاف الشخصى للمقادير اختلاف عللها بالنوع ولا شك ان الاختلاف الشخصى يتحقق فى الاشكال نفسها فلا حاجة الى توسط المقادير بل الحق ان الاختلاف الشخصى او الصنفى للمقادير انما يقتضى اختلاف عللها كذلك وحينئذ نقول لعل اختلافها يستند الى الاختلاف الشخصى او الصنفى للجسمية المشتركة فان قلت اختلاف المقادير يوجب اختلاف الصورة شخصا فكيف يستند اليه قلت كون تلك الاعراض مشخصة معناه انها لوازم للشخص لا انها علل الهذية والشخصية كما مر على ان المشخص لو كان لكان نوعيا لا شخصيا اذ قد يفارق اشخاصها عن شخص الصورة مع بقائها بحالها (قال المحاكمات الاول انا لانسلم الخ) اقول الظاهر ان هذا الطريق يرجع الى النقض الاجمالى وهو انه

ان تكون تلك الكيفية منتية اليهما او يوجد جسم يعرى عنهما **قوله** (الاجناس العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة) والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ويوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس كل حس من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينها وبين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم بتوسطه والماء فان الذوق بتوسطه وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون الشئ متوسطا بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوق يجب ان تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشئ آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشاره الى حكم آخر ان الحيوان قد يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس فلذلك اى لما ذكر من الحكمين وهما ان الملموسات تعم الاجسام وان اللمس تعم الحيوانات سميت باوائل المحسوسات **قوله** (ويستدل بذلك على عدتها) فيقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او يابس وضرب الاثنين فى الاثنين اربعة **قوله** (ويستدل عليها) اى على عدتها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض او بالاضافة وهو الماء وقال وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال فى المتعارف هو استثبات التصديق والمراد ههنا استثبات التصور **قوله** (وتشبهه به بخره وتصاعده) النار اذا اثرت فى الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار تلطف اجزاء مائية وتخففها وتخلط باجزاء هوائية كائنة فى الماء ويتصاعد الماء الى حيز الهواء فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه به حين ما سخن قال الامام فى شرحه لما اقتضت سخونة الماء تبخره وفى البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء ولولا ان السخونة امر طبيعى للهواء لما كانت السخونة سببا

يلزم من الدليل المذكور ان لا يتغير وضع الفلك لكونه طبيعيا (قال المحاكمات بل انحلاه) اقول سيجيء ان النطفة في الرحم صارت نباتا ثم انقلبت حيوانا على ما دل عليه الكلام المجيد وايضا قد اشتهر ان الكلب اذا القي الى ارض الملح صارت ملحا فلا يكون الصورة النباتية ولا الحيوانية صورة كمالية بهذا المعنى (قال المحاكمات وجوابه المنع الى اخره) اقول ههنا بحث مشهور وهو انه لو كان صور العناصر باقية في المركبات لكان الجزء المائي الموجود في الياقوت مصورا بالصورة النوعية الياقوتية فكان ماء وياقوتا معا واجيب تارة بالتزام ان الصورة المائية لم تبق في الياقوت مثلا بل الجزء المائي خلعت الصورة المائية ولبست الصورة الياقوتية لكن هذا الرأي مما سماه الشيخ مذهبا غريبا منافيا لتحقق المزاج وسيجيء ابطاله وتارة بالتزام ان الصورة النوعية الياقوتية لا تحل في كل جزء بسيط من اجزاء الياقوت بل تحل في كل جزء مركب من العناصر الاربعة وتارة بالتزام بقائها في الياقوت لكن لا على وجه يترتب عليه الآثار بل الصورة الياقوتية ساترة لها فلم يترتب عليها آثار الصورة المائية فلم يصدق عليها انها ماء وهذا قريب من الاول وههنا احتمال آخر وهو ان الصورة الياقوتية كانت حالة في الجزء المائي ايضا لكن ترتب الآثار المطلوبة منها مشروط بحلولها في المركب فلا يلزم كون الجزء المائي ياقوتا وان حل فيه الصورة الياقوتية ونظير ذلك السيف الخشبي فان صورة السيف اي هيئته المخصوصة متحققة في الخشب وليس بسيف لان السيفية انما هي بحلول هذه الهيئة في المادة الحديدية حتى يترتب عليها الآثار المطلوبة من السيف (قال المحاكمات وجوابه ان معنى تركيب لقوى الخ) اقول فيه نظر لانه لا شك في ان الكواكب الثابتة المركوزة في الفلك الثامن تختلف اشكالها وتقرانها مقدارا كما صرح به في الهيئة موافقا لما شوهد وايضا تختلف اضواؤها والوانها بحسب الشدة والضعف وعندهم ان الاضعف والاشد مختلفان نوعا فعلى الوجهين يتحقق افاعيل متعددة مع ان الفاعل واحد والقابل واحد ولا يخفى ان هذا لم يندفع بالجواب الذي ذكره الشارح اذ لو قيل بتعدد الصورة

لانقلاب الماء هواء وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان الاستدلال يشبه الماء بالهواء وتشبهه به ليس لكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها لنفسه واليه اشار بقوله لا لكونه هواء فان ذلك ليس تشبها **قوله** (ولما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم مشتملة على الاستدلال) الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور يتوقف على ان لجزئيات العناصر حركات وميولا طبيعية مختلفة لكن ههنا احتمالان احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر وذلك اما بجذب من العنصر الكلي الذي يتحرك اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا حركة جزء من الهواء من مكان لنار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والآخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يضغط فيرسب والاخف يدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا **قوله** (فتقول تغيرات الاجسام) الاجسام تتغير اما في الصورة او في الكيفيات وتغيرها في الصورة كون وفساد آني وتغيرها في الكيفية استحالة زماني وذلك لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت مشتدة لم يكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي وسطه لان حصول الصورة حينئذ تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فتكون المادة خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في اول الاشتداد او وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر الاربعة اثني عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات الاربعة من الانقلابات انقلاب الهواء ماء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فورد سؤ لان احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من هذا الفصل اثبات الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل بقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة الاول كافية فيهما اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون والفساد في العناصر واما الثاني

النوعية واختلافها فى تلك الكواكب يلزم تركيب القوى والطبايع ضرورة ان كل كوكب يكون مختصا بصورة يتحقق
فى الكواكب الآخر المخالفة لها قدرا وضوأ مثلا وايضا نقول لاشك ان السطح المقعر اصغر من سطح المحدب فلو كان اختلاف
المقدار فى الشكل موجبا الاحتياج الى الاختلاف فى الفاعل والقابل فهذا الاختلاف لابد
من استناده الى احدهما مع ن الفاعل
واحد والقابل واحد والتمسك
باختلاف الجهات والاعتبارات
مشترك بين الدليل وصورة النقض
على ما اشار اليه صاحب المحاكمات
فى الدليل (قال المحاكمات وجوابه ان
كل صورة الخ) اقول فيه نظر اذ يجوز
ان يكون احدى القوتين تمنع الاخرى
عن التأثير اذ وقع التأثير منهما معا
لا من كل منهما (قال المحاكمات
وقد صرحوا الخ) اقول ان اراد
بالمبدع ما لم يكن مسبوقا بمادة ومدة
على ما ذكر وقبيل هذا فسلم ان افراد
المبدع بهذا المعنى لا يجوز ان يكون
متعددا عندهم بناء على ان تعدد
افراد نوع واحد مستند الى تخصيص
المادة وانقسامها فحيث لا مادة
لا يتصور التعدد وقدمر هذا فى النمط
الاول وسيجئ كما فى العقول على
ما صرحوا به لكن الفلك ليس مبدعا
بهذا المعنى وان اراد بالمبدع ما لم يكن
مسبوقا بالزمان فهذا مع انه خلاف
الظاهر من لفظ الابداع بل هذا هو
المسمى بالتكوين كما مر منه يرد عليه
ان مرادهم بكون افراد المبدع
لم يكن متعددا ليس المراد منه المبدع
بهذا المعنى بل بالمعنى المشهور كيف
والصورة الجسمية مبدعة بهذا
المعنى مع تعدد افرادها فنشأ الايراد
ان الابداع قد يطلق على المعنى
الثانى ايضا وان كان خلاف الاصطلاح (قال المحاكمات بخلاف ما اذا اشتمل الخ) اقول لا يلزم ﴿ على ﴾
فى الفلك الاشتمال على الخط واما المحور فليس بموجود فى الخارج وان كان موجودا فى نفس الامر وكذا القطبان
نعم لو قيل بوجود نيطقى الاوج والحضيض بالفعل لم يبعد واما اشتماله على السطوح المختلفة المقادير فقد عرفت

فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هى هيولى الهواء ومتى
ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت ان هيولى الهواء هى هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب
الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هى هيولى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين
الكل فلما كفى الانواع الثلثة فى اثبات المطلوب بين فما الفائدة فى ايراد النوع
الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع الكون والفساد
وان كانت اثنى عشر الا ان الانواع الاولية ستة اذ الاطراف لا تتكون من
الاطراف فكأن قصد الشيخ اثبات الانواع الستة الاولية لكن النوعين
منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقى اربعة انواع من ثلثة ازدواجات
فاذا قيل لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقية بتوسطها فكانت
اولى بالاثبات واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة
الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف
فى الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقتها المسخونة فهى اجزاء النار تفسد
وتكون اجزاء ارضية صلبة فيقول المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف
فى الاغلب وهذا كاف فيما قصده الشارح من بيان المناسبة واو كان
حديث الصاعقة واقعا لكان فى غاية الندرة واعلم انه لو بين انقلاب
الارض ماء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا و بالعكس كان
فيه حسن ترتيب ولو ثبت انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب
الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع اما الاول فلظهوره فى انطفاء النار
واما الثانى فلظهوره فى ابخار واما الثالث فلظهوره فى انقلاب المياه
الى الاحجار **قوله** (واستشهد عليه بشيئين) اى استدل على تكون
الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضى او النحاسى او ما اشبههما
اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد هما جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء
فتلك القطرات لا تخلو عن ثلثة اقسام اما ان يتكون من داخل الاناء
او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل الترشح وان كان من
خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون بطريق التكون
منه اولا كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان فى الهواء المطيف بالاناء اجزاء
لطيفة مائية لكنها اصغر هاوجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق
الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذى يليه زالت تلك
المسخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت

انه ليس اختلافا نوعيا اذ عندهم ان الازيد والانقص متحدان نوعا فليتأمل (قال المحاكمات فان المؤثر الخ) اقول في قوله ولا حركته بحث اذ الحركة الابدية لابد لها من ملاء يتحرك فيه ويخرق بها كالهواء والماء والارض ففي كل حركة لابد من قطع المسافة فاذا وقع شيء في الطريق لا يمكن من قطعه يلزم كسره بالضرورة حتى يتجاوز عنه ويتحرك فيه اذ بدونه يلزم امتداخله في هذا الجسم المتحرك واما الخفة وهما محالان فان قلت يتصور الحركة بان يتحرك المتحرك ذلك الواقع في الطريق لانا نشاهد ذلك الكسر في الجسم الذي يقوى المحرك على تحريكه قلت سرعة الحركة يكسر اذ على تقدير تحريكه وحركته مع المتحرك يصير الحركة ابطأ مما كان فسرعة الحركة وكونها على الحد المعين لها هي من المقتضى للكسر فليتأمل (قال الشارح ولما كان الميل الخ) اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون الميل هو السبب القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يجوز اجتماع الميلين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لو لزم من اجتماع الميلين اجتماع الحركتين وليس كذلك اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب اذ السبب القريب اي مالا واسطة بينه وبين المسبب قد لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الميل قد يتحقق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح (قال المحاكمات وتنافي المعلولات الخ) اقول يرد عليه ما اوردناه على الشارح وتقريره بان يقال تنافي المعلولات انما يستلزم تنافي العلل لو كانت العلل علة موجبة مستلزمة لتلك المعلولات المتنافية اذ حينئذ يلزم من اجتماع العلل اجتماع المعلولات المتنافية والعلل فيما نحن فيه ليست كذلك لتصريح الشارح بان الميل الطبيعي يتحقق حين السكون فلا يكون علة موجبة للحركة فتأمل ولعله لهذا اردفه صاحب المحاكمات بذكر دليل آخر حيث قال لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الخ وسيجيء في ذلك كلام

على الاناء وهذا باطل لان الهواء لطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفاذها او تناقصها او تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود يخالف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الترشح لم يوجد الندى الا في موضع الترشح وليس كذلك واليه اشار بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح فقوله ليس الا في موضع الترشح قضية نفسها بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الترشح مع ان قوله ليس الا في موضع الترشح في قوة قوله في موضع الترشح وذلك لان قوله ليس الا في موضع الترشح يفيد انحصار الندى في موضع الترشح وقوله في موضع الترشح لا يفيد الا وجود الندى في موضع الترشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الترشح لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار في هذا وهذا معنى قول الشارح فدل على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح الى آخره ولما تحصر الاقسام في الثلثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحال ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان كيفيته من الحرارة قد زالت الى البرودة والمائة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال الشارح هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انه هواء ثم لو جوز ان تكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا تكيف بعضه بكيفية النار وبعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون شيء من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرد وزال ذلك البرد ولم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها

قوله (وقيد بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض) هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات اسطقصات لا اركان **قوله** (ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر) اشارة الى ما ذكرنا من ان الخفة

وماهو الحق فيه فتأمل (قال الشارح الى ان يقاوم الخ) اقول فيه مسامحة لانه مشعر بوجود الميل القسرى حين المفارقة والسكون وليس كذلك لكن المراد به التفاعل بين الطبيعة والميل القسرى على ماصرح به فيما بعد حيث قال وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وليس المراد

هى الميل الى الفوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف مايكون طالبا لجهة الفوق فى الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل فى حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك توجها الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به مايكون اكثر حركته الى جهة الفوق وحينئذ اما ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق اولا يكون وهو الخفف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء اذا حصل فى خير النار ينزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفل بل المراد مايكون اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق اولا وهو الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف فى القسمين والثقيل فى القسمين ظاهر واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة فى الخفيف والثقيل فليس بظاهر **قوله** (والخفيف بالاضافة) وله معنيان احدهما الذى فى طباعه اذا تحرك فى اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه وذا تحرك فى بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين وانه محال اجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ماليه الحركتان واحد فلا يتضادان والثانى الذى اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اى لم تخلف عن النار يكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى المحيط **كان** خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفى والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف الثانى ان الخفيف الذى ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين والخفيف المضاف لايقع فى التحقق الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لايريد حقيقة

لذلك وجريانه فى القسرى حتى يكون ذاتيا لايخلو عن دقة وتأمل والثانى وهو الجواب الحق عن ﴿ المحيط ﴾ الاعتراض ان المراد بالميل على ماصرح به الشارح مايصل الى حد الرجحان والغلبة وهو غير متحقق ههنا لتساوى القوتين المستلزم لتساوى اثريهما فى الجبل ويتحقق فى الحجر المسكن اذ لايتحقق اثر يقتضى توجهه الى غير جهته الطبيعية اصلا

فالاثر الموجود فيه منصف بالرجحان والغلبة رجحانا ماوصل الى حد الوجوب والظاهر ان ماشار اليه الشارح المحقق وبينه صاحب المحاكمات هوهذا الجواب (قال المحاكمات وفى نقل جواب الامام الى آخره) اقول حاشاه عن ذلك وذلك لا معنى

قوله حين يكون فى مركز العالم عما نقل عن الامام انه انما يكون فى مكانه الطبيعى حتى يكون مركز ثقله منطبقا على مركز العالم فيكون بعينه ماذكره الامام فى شرحه فى الجواب عنه و يصح النقل وقوله والحق فى ذلك تحقيق للمكان الطبيعى لكرة الارض وفيه تنبيه على فساد توهم من توهم ان المكان الطبيعى لكرة الارض هو النقطة التى هى المركز على ما يتوهم من عبارتهم وفى هذا التحقيق مؤنتان احداهما التعريض للامام حيث جعل المكان الطبيعى لكرة الارض مكان الحجر الموضوع على الارض مع ان مكانه الطبيعى على ما تقرره جزء مكان الارض بعد الاتصال بها وثانيتهما انه توطئة للجواب عن الاعتراض الذى تقرر فيه ان المكان الطبيعى للحجر جزء مكان كرة الارض فلا بد اولا من تحقيق مكان الارض وليس المراد مما نقله فى مقام الجواب ان مكان الارض هو النقطة ولا المراد من قوله والحق رد هذا الجواب بان المكان ليس هو النقطة ثم الجواب بان مكان الحجر هو ما تطبق مركز ثقله على مركز العالم كما ذكره الامام بعينه كيف وحينئذ يخالف اول كلامه آخره حيث قررنا بنيا ان مكان الحجر هو جزء مكان الارض فكيف صح منه ان مكانه ما انطبق مركز ثقله على مركز العالم وايضا على هذا كان قوله والحجر المتصل الى آخره مستدركا فى الجواب ولعل الباعث له على هذا انه حمل الارض فى كلام الشارح على الحجر (قال المحاكمات فنسبة الحركة السريعة الى آخره) لم يقل نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمانين كما هو ظاهر الشرح لئلا يرد ان الكيفية لا تصلح ان تجعل طرفا فى باب النسبة لان النسبة آتية احد المقدارين المتجانسين

المحيط وليس فيه شئ من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثانى فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها فان قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته الاضافية بالقياس الى النار فقوله فان الخفيف المضاف لايقع على الهواء الا بالمعنى الاخير بظاهره يقتضى ان الخفيف المضاف لايقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما فى الاول فلان الانفصال الحقيقى كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين ايجابين اذا كان احدهما فى قوة سلب الآخر والخفيف المضاف فى قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف وهو مايكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون جميع مسافة حركته الى جهة الفوق اولا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما الثانى فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذى ليس بمطلق للمعنيين شمولهما فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل ان يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر فى عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الاضافة الى الغير وانما هى فى المعنى الاخير وكأن الامام يشير الى هذا فى شرحه قوله (لان الاول فى بيان حصر الاركان كاف) اى لو قيل الجسم العنصرى اما خفيف مطلق اولا وامّا ثقيل مطلق اولا ليس كافيا فى بيان انحصاره فى الاربعة واما الوقيل اما خفيف مطلق وهو النار الى آخره لم يكف فى الانحصار مالم يبين انحصار الخفيف المطلق فى النار والاقسام الباقية فى العناصر الباقية وحينئذ يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما ذكره الامام وهى ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لابد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة تنحصر فى الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر فى العناصر الاربعة فقوله فبالحرى ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق فى النار وغيره فى الثلثة الباقية قوله (وتشكك الفاضل الشارح) اعلم ان فى هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة المستقيمة تنحصر فى الاربعة و بيّن هذا

عند الآخر لكن حينئذ يكون قوله نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل هذيانا اذ عند اتحاد الزمان يكون الاختلاف فى الحركة باعتبار المسافة هذا ما افاده سيد المحققين قدس سره فى توجيه كلام صاحب المحاكمات لتوجيه الشارح اقول الصواب ان يجعل السرعة والبطؤ متكمما بالكم المفصل باعتباران العقل بمعونة الوهم ينتزع من الاشد مثل الاضعف وزيادة ويكون اعتبار النسبة نظرا الى نفسها ولا يكون باعتبار الحركة التى يكون النسبة فيها باعتبار الزمان او المسافة فحين اتحاد الزمان يكون السرعة يقتضى المسافة الطويلة والبطوء المسافة القصيرة فيعتبر الكيفيتان على انهما سرعة بان يقاسا الى حركة ابطأ منهما لكن السرعة فى احديهما اشد وفى الاخرى اضعف فنسبة السرعة الشديدة الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وحين اتحاد المسافة يقتضى السرعة زمانا اقصر والبطؤ زمانا اطول فيعتبر الكيفيتان على انهما بطؤ بالقياس الى ما هو اسرع منهما فيكون نسبة البطؤ الكثير الى البطؤ القليل كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير والحاصل ان تلك الكيفية باعتبار كونها سرعة يقتضى طول المسافة وباعتبار كونها بطأ يقتضى طول الزمان فقول الشارح نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل فى معنى قولنا نسبة البطؤ الضعيف الى البطؤ القوى نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقوله كنسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة معناه ان نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافتين وبما قررنا يندفع ايراد

بحسب خفتها وثقلها والثانى انها اسبط قصات المركبات التى تنسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام على كل واحد من البحثين اما على الاول فبأن الهواء لا ميل صاعدا فيه والا لكنا اذا مددنا يدنا الى الهواء احسسنا بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون فى حيزه الطبعى لانه انما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثانى فبأن النار ليست جزأ عن المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء او الارض تنطفى والثقلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مقهورة فى الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا تنطفى وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ على الافلاك مع تداعيها اليه وفيه بعد تسليم ان حدوث النارية فى المركب اما بالنزول عن حيزها وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون فى المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل جزء يفرض فى المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها بغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب نارا وجوابه انه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب **قوله** (والمركبات ثلثة) الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور والارادة وهى الصورة الفلكية او لا يكون وهى الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشوونماء وهى الصورة المعدنية او يكون وحينئذ لا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهى النباتية او يكون وهى الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات اول فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شئ يحل فى المادة وقوبض بالمزاج فانه يحل اولا فى المادة ثم يستعد به المزاج لحصول صورة منوعة وقد صرح به فى اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شئ يحل فى المادة كانت

﴿ النفس ﴾

آخر يرد على الشارح بتوجيهه وسيشير اليه فى اواخر البحث وهو لزوم كون نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لان تلك الكيفية معتبرة فى صورة اتحاد المسافة واختلاف الزمان على انها كيفية

بطؤ ضعيف وبطؤ قوى وفى صورة اتحاد الزمان واختلاف المسافة معتبر على انها سرعة ضعيفة وسرعة قوية فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق وسينكشف به كثير من ايراد انه على الشارح المحقق (قال المحاكمات فلولا المعاوقة الخ) اعترض على هذا المقام ﴿ ٢٠١ ﴾ بوجوه كثيرة مذكورة فى الشرح الجديد للتجريد وقد اجبنا عن جلها بل عن كلها هناك فان اردت الاطلاع عليه فعليك بمطالعة تعليقاتنا عليه (قال المحاكمات وفى مقدمتى الى آخره) اقول فى الجواب اما اولا فهو ان المعاوقة قد تعتبر فى نفسها من حيث انها معاوقة وممانعة وبهذا الاعتبار كانت مأخوذة فى مقدمتى البرهان وقد تعتبر من حيث انها ملزومة ومقارنة للميل المحال وبهذا الاعتبار كانت مأخوذة فى مقدمتى المسافة ولاشك ان المعاوقة القليلة تقتضى وتقارن الميل القوى والمعاوقة الكثيرة تقتضى يقارن الميل الضعيف فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة فى قوة قولنا نسبة الميل القوى الى الميل الضعيف كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وهذا مما لاشك فى صحته واما ثانيا فلان مراد الشارح ان النسبة التى بين المعاوقتين كالنسبة التى بين المسافتين من غير النظر الى خصوص الطرفين وتعين كل منهما بازاء مقابله ومعادله اعتمادا على انسياق الذهن اليه ونظير ذلك ماوقع فى كلام بهمنيار حيث قال فى التحصيل نسبة جميع الموجودات الى الوجود الذى لاسبب له كنسبة ضوء الشمس الى ماسواه الذى بسببه يضئ كل شئ وهو يستغنى عن غيره لو كان للضوء قيام ﴿ ٢٦ ﴾ بذاته وقول الشارح القلة فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى ليس المراد انها بازائها فى باب النسبة بل المراد ان قلة المسافة تقتضى كثرة المعاوقة واثرها وكثرة المسافة تقتضى قلة المعاوقة واثرها واما ثالثا فهو ان اعتبار المعاوقة فى باب النسبة باعتبار اثرها الذى هو السرعة

النفس الانسانية حالة فى المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول شئ يحل فى المادة ان كان سار با اوالمراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممزوج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر ثم تترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج التى جعلته نوعا هى الكمال الاول **قوله** (وليس هذا الاختلاف) اى اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لابد ان يكون له سبب فسببه اما الهيولى اوالجسمية اوالمفارق وهو باطل اوالصورة النوعية للبسائط وحينئذ يكون الاختلاف اما بحسب نفسها اوبحسب احوالها والاول باطل ايضا والالم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان كل واحد منها علة للاختلاف لم يزد على اربعة اختلافات فبقى ان يكون الاختلاف بحسب احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما فى التركيب فلانه يختلف باختلاف مقادير الاسطقصات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان الامزجة المعدة لعروض الصور تختلف بحسب ذلك **قوله** (فلكل جنس منها مزاج جنسى) لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاسطقصات وكيفياتها فى النسبة فلكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حدا افراط وتفريط اذا خرجت عنهما بطل التركيب ويسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضا وهو غير متساوفيها فعرض المزاج الشخصى جزء عرض المزاج الصنفى وهو جزء عرض المزاج النوعى وهو جزء عرض المزاج الجنسى **قوله** (وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى) ولقائل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية فانها حينئذ لاتكون صادرة عن الصور التى هى كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعنى المزاج ان قلنا انها هى الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله الاطباء فظاهر حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التى ليست

والبطؤ وقد عرفت ان الكيفية المسماة بالسرعة والبطؤ تعتبر على انها بطؤ فى باب النسبة فى صورة اختلاف الزمان وتعتبر على انها سرعة فى صورة اختلاف فى المسافة فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة فى قوة قولنا نسبة السرعة القوية الى السرعة الضعيفة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضى قوة السرعة وكثرتها تقتضى ضعف السرعة وفى جانب الزمان يعتبر نفسها ويعتبر على قياس المسافة باعتبار السرعة والبطؤ لكنها يعتبر على انها بطؤ فقولهم نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل فى قوة قولنا نسبة البطؤ القليل الى البطؤ الكثير كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وقول الشارح المحقق ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطؤ ناظر الى هذا الوجه الاخير هذا ان قيل فى الجواب للمعاوقة لا زمان طول الزمان وقصر المسافة فاذا لوحظت باعتبار اللازم الثانى كانت نسبة المعاوقة القليلة الى الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وان اعتبرت فى نفسها كان الامر بالعكس كما قاله المعترض وان اعتبرت بالقياس الى اللازم الاول كانت نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين على التساوى قلت فحينئذ يكون قوله نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة هذا بانا لانه فى قوة قولنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة (قال المحكمات وكان فى المقدمة الى آخره) اقول الظاهر ان فى اثبات المقدمة الاولى لمقدمتى المسافة يقدح المقدمة الاولى المذكورة فيه وهى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة كنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وذلك لان قلة المعاوقة تقتضى كثرة السرعة وكثرتها تقتضى قلة السرعة نعم

على سبيل الجزم وكفى هذا القدر فى بيان المناسبة والانسب ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر فى كيفياتها مع بقاء صورها واولا المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثانية منها اعم لان الحجة الاولى تختص بكيفياتها الملموسة الاربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لاتقبلهما لكنهما مختصة بالعناصر لان كيفياتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لاتقبلهما والحجة الثالثة اعم منهما لانها تشمل العناصر والافلاك اولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عنه مع ان مائيته محفوظة فى الحالتين قال الامام وهذه الحجة لاتمشى فى سائر العناصر فان النار لاتبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لايبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لايبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها قال الشارح ان اراد بقوله هذه العناصر لاتبقى بعد زوال الكيفيات انها لاتبقى مطلقا سواء كان فى حال البساطة او التركيب فهو ممنوع وان اراد انها لاتبقى فى حال البساطة فمسلم لكن لايلزم انها لاتبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على المنع لان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة يقتضى محاولة الفرق بين جميع صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لايظهر الا فى الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كيفياتها ممنوع فانه لامعنى لعدم تمشى الحجة الا منع بعض مقدماتها **قوله** (الحجة الثانية) تركيب القياس هكذا الصورة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات تشتد وتضعف فالصورة ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين بمثالين وهما ان انسانا لايكون اشد انسانية من الآخر وجاز ان يكون اشد حرارة كأنه يدعى انهما بديهيتان حتى لم يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الصور والكيفيات وتصور الاشتداد والضعف كما يحققهما واستدل الامام على حقية

فى اثبات المقدمة الثانية يقدح به المقدمة الثانية المذكورة فيه لان كثرة البطؤ تقتضى قصر المسافة وانت قد عرفت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه (قال المحاكمات و زمان عديم الى آخره) اقول الصواب ان يقال ومعاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة اذ المدعى هى الثانية لا الاولى ففى عبارته قلب وتحريف (قال المحاكمات فاذا كان الى آخره) اقول ان اراد ان نفس الحركة التى مع المعاوقة لا يقتضى شيئا من الزمان اصلا بنفسها وان زمانها يقتضى المعاوقة فقط فذلك غير لازم مما ذكره اذ يجوز ان لا تخلو الحركة من السرعة والبطؤ ولا من المعاوقة لكن الحركة الموجودة مع المعاوقة تقتضى بنفسها من غير مدخلية المعاوقة زمانا وتقتضى المعاوقة قدرا آخر من الزمان وايضا حينئذ لم يصح ما ذكره فى جواب النظرين على كلام الشارح حيث قال ليس المطلوب ان للسرعة والبطؤ دخلا فى اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضى الزمان الا مع وصف السرعة والبطؤ لا به وان اراد ان الزمان مقارن للمعاوقة البتة ولا ينفك عنها فمع اباء ظاهر اللفظ عنه يرد عليه انه حينئذ لا حاجة الى فرض الحركات الثلث على النحو المذكور بل يكفى ان يقال الحركة بدون العائق محال لان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما لا يتحققان بدون المعاوقة فحينئذ لا معاوقة ولا سرعة ولا بطؤ فلا حركة مع انا نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم العائق يمكن الحركة فعدم العائق محال فتأمل (قال المحاكمات واما الوارد الى آخره) اقول حاصله ان المعاوقة الخارجية يكفى للتحدد فلا يثبت المعاوقة الداخلية اى الميل واثبات المعاوقة الخارجية يمكن بفرض الحركات الطبيعية احدبها فى الخلاء والآخر بالملاء الغليظ والرقيق فحينئذ يكون الحركة الاولى من هذه الحركات بلا عائق اصلا فلا تتحدد سرعتها وبطؤها بناء على ان العائق هو المحدد (قال المحاكمات

الصغرى بان الصورة لو اشتدت او ضعفت وعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون فى ذاته فقوله لم يكن الاشتداد فى ذاته اى الاشتداد الذى كان فى ذات الصورة لانه زال و بقى ذات الصورة كما كانت والا فقوله لا يكون ذلك انتقاضا للصورة مفروض فى ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الاشتداد والضعف فى حالة واحدة وانه محال وقد صرح فى شرحه بذلك وكذا يقال عند الاشتداد ان بقى كان الاشتداد فى العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نسلم صدق الصغرى ففى قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع **قوله** (معنى الاشتداد) الاشتداد توجد المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير قار بوجد كل واحد منها فى آن ولا يبقى شئ منها آنين كما ان الماء يتسخن بالنار يسيرا يسيرا و الضعف انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تتحقق اذا كان للمتحرك حالة فى كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك فى الاين يكون له فى كل آن بفرض حصول فى مكان يغاير لحصوله فى مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك فى الكيف يكون له فى كل آن كيفية لا تستقر فاذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا تتقوم بدون هو يات الصورة فهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا تتقوم بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا ينفع ذلك عن توارد الصور الشخصية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى فى نفسها لا توجد الا شخصا بالقوة والذات الغير المحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شئ الى شئ فلو تحركت من شئ لم يكن له بد من ان يكون لها صورة

قلنا فى هذا البرهان زمانان الخ) اقول فى اخذ المسافتين وتقرير الدليل على هذا النحو فوائد احدها دفع الاعتراض الذى اورده ابو البركات من غير حاجة الى التمسك بما حققه الشارح وفصله وذلك بما فرضه من ان نسبة الميل الثانى الى الميل الاول دلى وجه يقتضى كون نسبة المسافتين كنسبة الزمانين اذ لاشك فى انه يلزم منه

بافعل فيمتنع ان يتحرك فى الصورة بالضرورة ولتنظر فى الفاظ الشرح عسى ان نميط نقاب الخفاء عنها واما قوله هو اعتبار لمحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قبس فانما وحد الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند القياس فاشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة فى الخارج وتعددالانواع وتبدلها انما يكون هو بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة ما يوجد منها فى آن الى مايوجد فى آن آخر وهذا هو كلام القارابى ان تلك الانواع بالقوة والآنات المتتالية بالقوة وحينئذ يحمل مايورد ههنا ويقال لو تحرك الجسم فى الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة فى الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة فى الكيف اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شئ منها فى اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر من ان الحركة لا تتصور الا اذا كان للجسم فى كل آن يفرض حالة لا يكون له قبله ولا بعده واووجد شئ منها فى آنين كان له حالة فى آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها الا فى آن واحد لزم تتالى الآنات وانه محال اويقال الاشد اما ان يكون من نوع الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود الاشد او لا يكون فان بقى عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل يحدث الاشد فردا آخر من نوع الضعيف فيكون النوع متبدلا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لاشك انها آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان اولا فان لم يكن لزم تتالى الآنات وان كان بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة فى الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة فى الاين والوضع فانه لاشك فى تحققهما مع وروده فيهما فان الجسم لو تحرك فى الاين فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد او ايون متعددة فان كان له اين واحد فلا حركة فى الاين وان كان له ايون متعددة فاما ان يكون الجسم فى شئ منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة اولا يكون فى كل منها الا آنا واحدا فتتابع الآنات اونقول الايون المتعددة آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان اولا يكون ولا مخلص عن الشبهة الا بان يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه

تساوى الحركتين حينئذ على مانبه عليه صاحب المحاكمات حيث قال وقوله دلى نسبة يقتضى مسافة الاول من المسافة الاولى الى آخره وثانيتهما دفع ما اورده دلى التقرير الاول وهو انا لو سلمنا ان الميل يصلح وقوعه طرفا للنسبة باعتبار النجزئة لكن هذه النسبة حينئذ عددية والنسبة التى بين الزمانين مقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون بين المقدارين نسبة لا يتحقق بين العددين مثلها نعم يبقى الكلام فى هذا التقرير فى جواز تحقق الميل الثانى على النسبة التى تقتضى النسبة المذكورة (قال المحاكمات دلى نسبة الزمانين وهو بالفرض) ليس المراد انه مفروض بل المراد انه لازم من فرض امر هو ان الميل الثانى اقل من الاول على وجه يقتضى ان يكون نسبة المسافتين كنسبة الزمانين (قال المحاكمات وقد عرفت الى آخره) اقول معنى قول الشارح نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوى الى الميل الضعيف ان نسبة المسافتين كنسبة الميلين باعتبار اثرهما فاثر الميل القوى السرعة القليلة واثر الميل الضعيف السرعة الكثيرة على انه يمكن ان يقال كما ان خصوصية الطرف غير ملحوظة بل المراد ان النسبة بين الميلين كالنسبة بين المسافتين وارجاع كل الى عديله وجعله بازائه لم يتعرض له لظهوره وعلى الوجهين اندفع وجه الضعف ﴿ متوسطا ﴾ عن التمسك بالنسبة بما ذكره ثانيا حيث قال لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف وكذا بما ذكره ثالثا حيث قال ووجه ثالث اى لبيان وجه التمسك بالنسبة وهو ان ضعيف

الميل لو فرض حركته فى زمان قوى الميل الى آخره (قال المحاكمات حسما لمادة الى آخره) اقول يعنى انه لا يرد حينئذ الاعتراض اصلا لانه يرد لكن يجاب بالجواب الذى ذكره الشارح والامام غفل عن ان الاعتراض لا يرد على تقرير الشيخ فاورد ايراده عليه والشارح نبه عليه بان ذكر التقرير المشهور اولا فذكر ايراده عليه واجاب عنه بما حققه ثم ذكر تقرير الشيخ وذكر باقى ايراد انه المشتركة بعده تنبيها على انها مشتركة الورود ثم اجاب عنها (قال المحاكمات واعترض بعد الخ) اقول صحة منع بطلان اللازم بناء على ان جعل اللازم ان الحركة مع اصل الميل اى ذى الاثر كهى لامعه والا فمنع استحالة كون الحركة مع العائق بالفعل كهى لامعه مكابرة والامام لم يمنعه بل فرق بينهما حيث قال حتى يكون الحركة مع العائق كهى لامع العائق فلا يتوهم انه حينئذ يرجع الى منع الملازمة بل حاصل كلامه ان اللازم المذكور ليس ملزوما لهذا حتى يكون محالا (قال المحاكمات من غير مانع خارجى من الصغر وغيره) وذلك بان يفرض الجسم الذى فيه ميل قوى عظيما بحيث يتصور النسبة المفروضة بينه وبين ذى الميل الثانى (قال المحاكمات بل هو جواب الخ) اقول هذا السؤال لا وجه له حتى يحتاج الى الجواب عنه اذ من قال ان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لا بحسب الطبع كيف يقال له الجسم ولو كان كذلك لم يبق عليه اوانتقل عنه لا بسبب ناقل وانما يكون كذلك لو اقتضى بطبعه وضعا وشكلا آخر غير ما حصل له بطريق الاتفاق والكلام فيه وحينئذ لو انتقل عنه لا بسبب ناقل لزم الترجيح بلا مرجح والحق فى تقرير السؤال ان يقال لو كان حصول الوضع والشكل للجسم بطريق الاتفاق لاقتضاء الطبع فلم ينتقل اليه اذ ازاله القاسر عما هو عليه والمشاهد خلافه فان الماء اذا انتقل الى مكان الهواء انتقل الى مكانه وكذا اذا خلى وطبعه كان على شكل الاستدارة والجواب انه بعد حصوله للجسم

متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر ويتعدد بحسب تحدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الابون الا بحسب الفرض فكذلك نقول للمتحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون له حركة حينئذ وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا تستقر بمعنى انها فى كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون الا بالقوة وانما قال يتبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افرادا النوع واحد كما تقرر عندهم ان الماهية واجزاءها لا تقبل الشدة والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم انه ليس كلما تحقق حركة يتبدل انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة فى الكيفية لقبوله الشدة والضعف واما الحركة فى الاين والوضع والكم فليس فيها الا تبدل افراد النوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آنين محيطين لذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية فى آن لا يكون هو ما يوجد فى آن قبله ولا هو ما يوجد فى آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لو لا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله وحينئذ فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال فبيانه انهم اختلفوا فى نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الجسم يتحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها يتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد وربما تمسك بعضهم فى مذهبه فقالوا الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال اشتداده لاستحالة اشتداد المعدوم وان بقى موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة فى ذات السواد بل فى عوارضه ولا شك ان هذا آت فى حركة الجوهر فى نفسه فان نوقض الحركة بحركة الجسم فى السواد فربما يجاب باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذى يتحرك فى طبقات السواد وهو موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث فى آن انعدامه سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة فى السواد انما تستمر باستمرار السواد وان حدث فان بقى زمانا ينقطع الحركة ايضا وان انعدم وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آنية ويعود الاشكال فالجواب الحق اختيار بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة فى ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو

صار اولى على ان يكون الوجوب بعد الوجود (قال المحاكمات وفيه نظر لانه الى آخره) اقول يمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الثانى ويقال المراد باختلاف الوضع باختلاف الاجسام هو اختلافه وجودا وعدما لا اختلافه مقدارا وشكلا وذلك لانه لم يتحقق فى الجسم المحيط على الاطلاق على ما مر و يرجع كلام الشارح حينئذ الى ما ذكره بقوله بل ذكر الموضع ليصح القول بالكلية و يرد عليهما ان من قال لم لم يذكر الموضع نقول لم لم يذكر الموضع مع الوضع بعطف الوضع عليه بكلمة او على ما ذكره فى تقرير السؤال واما عدم الاكتفاء بالموضع فلم يحتج الى ان يذكر له وجه والاولى ان يقال اقتصر على الوضع الذى هو اشمل فى الجواب اكتفاء عند بذكره فى تقرير السؤل سلوكا لمسالك الاختصار (قال المحاكمات وهى بالنظر الى الغير الخ) اقول لقد احسن فى ترك المقدمة القائلة المذكورة فى الشرح حيث قال وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها لانها مع كونها مستدركة فى البيان اذ يتم البيان بمجرد انها بالنظر الى طبع الجسم ممكن الزوال بل قول صاحب المحاكمات انها بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل مما لا يتوقف عليه البيان غير صحيحة فى نفسها اذ الاحوال التى لم تكن واجبة لطبع الجسم بحيث لا تنفك عنه اصلا و بالجملة ما لا يكون طبع الجسم موجبا له لا يلزم ان يقتضيها العلل الفاعلية المغايرة لطبايع الاجسام على ما يدل عليه مقابلته للقسم الاول الذى يقتضيه الطبع بل الاظهر انها يقتضيها طبع الجسم لكن بشروط لم يكن واجبة بالنظر الى طبع الجسم وتوجيه كلام الشارح ان من دأبه انه يطلق العلة الفاعلية على غير ما هو فاعل حقيقة كالشروط والاعدادات ﴿ وايضا ﴾ وقد مر مثله مرارا فاراد بالعلل الفاعلية هذه الشروط المغايرة لطبايع الجسم بقى الكلام فى الاستدراك (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول يمكن ان يجاب عنه بما سيجئ ان الوضع بالنسبة الى الساكن انما يزول بحركته ونحن نفرض

غير قار على ما تقرر واذا عرفت هذا فقد تبين لك الدليل الذى استدل به الامام على ان الصور لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها لا على عدم اشتداد المحل فى الصور وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا تشتد ولا تضعف وانما يشتد الجسم فيها او يضعف واما قوله واما الحال الذى يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فقيل عليه هوية الهيولى لا تتبدل بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شئ موجود بالفعل كالماء و بعد التبدل شئ آخر موجود بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو الذى كان قبل تبدل حاله فلو تحركت الهيولى فى الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هى هى فى الحالتين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت فى الصورة ففى اول تحركها يكون ماء فانما يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان يتبدل عليه الصورة المائية والضمير فى قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة بتأويل الحال اى لامتناع تبدل الصورة فى الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها و يحتمل ان يعود الى الحال المذكور فالتقدير لامتناع تبدل الحال الذى يتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو فى الحالين وكأنه قال لامتناع تبدل الحال الذى يتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا يتبدل هويته بتبدل الحال وايضا لو توارد الصور على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو و بين كونه هو ليس هو اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة يستلزم تبدلها فلا تبقى هى هى واما انه لا يكون هو ليس هو فلان توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فتكون هى هى فلو تبدلت الصور على مادة الماء فاما ان تبقى ماء وهو محال لزوال المائية عنها واما ان لا تبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضى كونها ماء بعد التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشئ هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليست بماء كون الشئ هو بعده ليس هو فله **قوله**

وضعة بالنسبة الى الارض فان قلت حركة الارض على الاستدارة وان لم يكن طبيعيا لكن يمكن حركتها على الاستدارة حركة قسرية وحينئذ يزول الوضع قلت لاشك انه على تقدير سكون الارض يمكن زوال الوضع فلا يكون بحركتها اذ المفروض خلافه حينئذ لا يكون الا بحركة المحدد فتأمل (قال المحاكمات فان قلت لما كان الخ) اقول يمكن حمل العلل على الطبايع وحينئذ يكون الاجسام الكلية مطلقا فلكية كانت او عنصرية داخلة في الشق الاول اذ طبايعها يقتضي حصولها في اماكنها واما طبايع جزئياتها فلا يقتضي الا حصولها في جزء اما كن كلياتها اى جزء كان واما حصولها في مواضعها المعينة فلا يقتضيها اصلا فظهر الفرق (قال المحاكمات وفيه من النظر ما لا يخفى) اما اولا فلانه لا يلزم من عدم امتناع مماسة الساكن للمتحرك ان لا يكون الساكن ممانعا اصلا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون المانع بعض المقارات فتأمل فيه (قال المحاكمات والشارح الخ) اقول في وجه التعريض ان الشيخ ذكر اولا ان بعض اجزاء المحدد ليس باولى من بعض بالوضع والمحاذات ولم يذكر عليه دليلا صريحا اومى اليه بذكر المحاذات وقدنبه عليه الشارح حيث قال والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب لانه مقيس الى الامر الداخل فيه ثم فرع عليه انه لا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منها وذلك لانه اذا لم يتحقق الاولوية لم يتصور الوجوب بالطريق الاولى ثم فرع عليها بانه لعلة والنقلة عنه جائزة وذلك لازم من الفصل السابق عليه واشار اليه الشارح بقوله لما مضى والامام كازى لم يتعرض لشئ منها بل استدل على المطلوب بالبساطة واثبت البساطة بالمقدمات التى نقلها الشارح ولا اثر لشئ منها في الكتاب والشارح حيث قال في آخر الفصل السابق وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه اشار الى انه ينبغى بناء هذا الفصل على

(وايضا فان حركاتها وسكوناتها بالطبع) لما كانت للعناصر حركات وسكنات طبيعية وقدمر ان الطبيعة هى المبدأ للحركات والسكنات فلا بد ان يكون في كل عنصر طبيعة هى مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ههنا ان كيفياتها المحسوسة منبعثة عن صورته النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هى الطبيعة بعينها فقوله المشتدة والضعيفة التى يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدرك في هذا التقريب فان اشتدادها وضعفها كونها من انواع الحركات لا دخل لها في انبعاث الكيفيات عن الصور

قوله (والعناصر اذا امتزجت) لما كان للعناصر كيفيات متضادة فاذا امتزجت وتفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته ولقائل ان يقول سيجئ ان فعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيتها فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبة والكيفية المنفعلة تكون مغلوبة لا يقال سيقرر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها اولا يرى ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة في الكيفية تكون تلك الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ولعل المحيص عن هذا بالتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتأمل **قوله** (قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقى خرج المزاج الثانى) كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما وحصولهما عن كيفيات منكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا هو حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب

الفصل السابق عليه على مايدل عليه كلام الشيخ ففيه ايماء لطيف الى وجه التعريض هذا ويمكن ان يجعل قول الشيخ التى نفرض اشارة الى وجه آخر لعدم اولوية بعض الاجزاء من بعض بان الاجزاء اذا لم تكن الافرضية محضة فكيف يتصور الاختلاف بالاولوية بحسب الخارج (قال المحاكمات ودل على انه مراده) اقول هذا تعريض بالشارح حيث قال الان الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع وسيشير اليه فى موضع اليق وليس بشئ اذ المقدمات التى لابد منها فى اثبات وجود الحركة المستديرة لم يكن منها اثر فى الكتاب وقول الشيخ فى آخر الفصل ففيه ميل مستدير أبى عنه اذ يعلم منه ان المطلوب فى الفصل هو وجود الميل لا وجود الحركة المستديرة لكن ليس المطلوب وجود الميل بالفعل لانه غير لازم من المقدمات المذكورة فى الكتاب بل انه واجب فى طباع عال يقتضيه واشار اليه الشارح حيث قال فالميل فى طباعها واجب ولم يجعله الشارح مطلوبا من الفعل بل قال يريد اثبات مبدأ ميل مستدير هذا والتمسك لكلام الشيخ فى النجاة عجيب اذ لا يلزم من جعله وجود الميل دليل الحركة المستديرة بالفعل فى النجاة بضم المقدمات الاخر انه اذا استدل على وجود الميل بدليل يدل عليه وكان وجود الميل مطلوبا بالفصل كان المطلوب بالفصل ان يستدل بوجود الميل بضم المقدمات الاخر التى لم يكن منها عين ولا اثر فى الكتاب على مطلوب آخر هو وجود الحركة المستديرة على ان وجود المطلوب اللازم من الفصل ليس وجود الميل بالفعل على ما عرفت آنفا هذا ثم لا يخفى ان الدعوى على ما نقله الشارح عن الامام هى صحة ﴿ عن ﴾ الحركة المستديرة لا وجودها بالفعل وتقرير الاعتراض الثالث مبنى عليه ولهذا التزام اللازم فى الجواب لكن تقرير الاعتراض الثانى مبنى على ان الدعوى وجود الحركة المستديرة بالفعل (قال المحاكمات وحينئذ

وبعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول فى المزاج الى بقاء الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها فيكون مبنيا على اثبات الاستحالة فى الكيفيات الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا فى الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار والارض فى اليبوسة واستحالة الهواء والماء فى الميعان مع الحفاظ صورها النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة من العناصر فانه اذا فطر المركب فى القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلابد منها اذ لابد من حرارة طابخة للمركب وهى حرارة النار فلما اشتمل المركب على العناصر ولاشك انها متشابهة الاجزاء فى الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها فى جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات

قوله (والدليل على ان الصورة تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية) ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد من الحار انما هو من الصورة المائية وهى متبردة بالذات فلولا ان تأثيرها فى البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها **قوله** (فانهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية وفى الصورة) القائلون بالخليط قالوا فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الشعير وهكذا وهى مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير فى الطبيعة وكذلك الكيفيات التى تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التى لها تلك الطبيعة كانت كامنة فى الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل فى كيفية بل لان اجزاء نارية كانت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت فى الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كأنه حار وانما دعاهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير فى الصورة فامتناع كون شئ عن لاشئ فان اللحم مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لاشئ واما الى انكار الاستحالة فى الكيف فامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب

يطرد الدليل الخ) اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقرير تمامه انما يدل على ان الموضوف بالحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل طباعي ولا يدل على ان ما يمكنه التحريك القسري بالامكان الذاتي لابد فيه من مبدأ الميل الطباعي فان امكان المعلول انما يستلزم امكان العلة لوجود ما بالفعل كما ذكره الامام

عن الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود شئ عن لاشئ محض وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد **قوله** (وانما اقتصر على الحك والحضخضة) وماذكر الخلخلة كما ذكر في بيان ابطال المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما اغرب وقال الامام لان الحاجة الى القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يسخنان جسما باردا وهو الماء والارض واما الخلخلة فانها يسخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار ويصير بالخلخلة عما يخالطه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفاء في ان هذا الوجه اولى **قوله** (يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة) حاصله ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما يكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية يستضئ بضوءها فهينا دعويان اما الاولى فلان النار حيث تكون قوية متمكنة من احالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل يكون شفافة لاظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في رأس الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية **قوله** (المتخلخل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة) لابد ههنا من تقديم مقدمتين احديهما ان الحرارة اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا واذا عملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية تلطفت بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة مخلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلابد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نارية فيه بل على طبعه وما فيه البخارات فمنه ما يجاور الارض ويسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء هوائية وارضية يستضئ باضواء الكواكب وتتسخن ومنه ما لا يسري اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف والطبقة البادرة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير

وما يقال على تقدير عدم مبدأ الميل لا يمكن الحركة القسرية فمعناه انه بشرط مبدأ الميل لا يمكن لا انه في زمان عدم مبدأ الميل لا يمكن فتأمل ، ويمكن ان يقال يمكن له تحريك قسري على تقدير عدم وجود شئ آخر معه سمي بالطبع كان مبدأ للحركة بل يمكن له نظرا الى ذاته بلا انضمام شئ آخر معه ففيه مبدأ ميل مستتر بالفعل فتأمل (قال المحاكمات والقائل ان يقول لو جاز الخ) اقول يلزم على هذا التعطيل في الوجود ودوام القسر بخلاف ما اذا جاز له الحركات بجهات مختلفة لكن لم يقع منها الا ما هو الواقع دائما لان مقتضى الطبع هو الحركة في الجملة وقد وقعت واما خصوصيات تلك الحركات فليست مقتضيات طباع المحدد ثم يرد على جواب الشارح ان القول باختصاص بعض الحركات بالوقوع لامر يعود الى الفاعل يخالف اصلهم المشهور من ان نسبة الفاعل الى الجميع على السواء لا تفاوت الا في القابل وبنوا على ذلك كثيرا من مطالبهم وقرل في الجواب عنه ان ذلك اي كون نسبة الفاعل الى الجميع على السواء انما هو اذا كان الفاعل عقلا مجردا واما اذا كان نفسا فيمكن ان يكون التخصيص المذكور مستندا الى ارادته المتعلقة بالحركة المعينة على

وفق غرضه وبعبارة اخرى ذلك انما هو في الفاعل الموجب دون الفاعل بالارادة اذ الارادة انما تتعلق بهذه الحركة الجزئية بناء على انها بخصوصها ملائمة له وقدمر من الشارح ان الحركة اذا كانت نفسانية فالنفس يحدد حالها من السرعة والبطؤ بناء على انها ملائمة بخصوص هذا الحد ونحن

نقول كما ان النفس تحدد حال الحركة من السرعة والبطوء فيحدد ايضا حالها من حيث الجهة (قال الشارح وكذلك على تقدير كونه متحركا) اقول الشيخ اشار الى تجويز هذا الشق بكلمة قد المفيدة لجزئية الحكم كأنه قال قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك لكن لا على الاطلاق وقوله للمتحرك ﴿ ٢١٠ ﴾ المراد به المتحرك على الاطلاق كما هو الظاهر وهو معطوف على مجموع قوله للساكن عند المتحرك لا على قوله للساكن فقط لفساد المعنى واذا حمل المتحرك على المتحرك بالاطلاق ظهر ترتب قوله فيجب ان يكون عند الساكن لان تبدل حال المتحرك على الاطلاق انما يكون عند ساكن واما عند المتحرك فبالشرط المذكور وليس على الاطلاق (قال المحاكمات والخروج من المكان الخ) اقول يمكن ان يقال لعل ذلك المكان لم يكن مشغولا بما يكون من جوهر المتمكن بان لم يكن حادثا قبل او كان موجودا اشتغل بغيره بان لم يكن الموافق له في الجوهر موجودا غير هذا الكائن او كان موجودا في مكان آخر وهذا المكان اشتغل به الصورة الفاسدة والاولى ان يقال في هذا الشق لزم الميل المستقيم في الصورة الفاسدة وهي صورة الجسد فامتنع عليها الحركة المستقيمة فتأمل (قال المحاكمات لما تقرر ان الطبيعة الواحدة الخ) حمل المخالفين في كلام الشيخ على المتنافيين واصاب لكنه حملها في الدليل الذي قرره الشارح اولا على المتغايرين مطلقا وهذا محمل بعيد عن كلام الشارح اذ قد صرح الشارح بان الفرق بينهما بحسب العموم والخصوص وبحسب التعبير وهذا منه يدل على ان مؤداهما واحد وأخذهما

ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع من الارض يعلو البخار لان حفظ الحرارة الصاعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى اخره في سمته ايضا وقع فيرى كأن كوكبا انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شفافة وغابت عن الحس فظن انها انطفت وانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا وهو استحالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء وتصير شفافة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قويت النار قل الى آخره فتنبيه ايضا على ان النار في نفسها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية فكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحمرة اللهبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا مخالف لما تقدم من ان الاطراف لا تتكون من الاطراف قوله (وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع) انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب مخالفة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكهما بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام قوله (واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال) قال الاعلم كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة لجواز ان يكون اعدل الامزجة مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخشنة فيها من التساوي وهي اول ما يتعلق النفس به ثم بالقلب الذي بحصرها ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احرهما في البدن حار ان حدا ما ثلاثي الافراط

واحد ولعل الباعث له على ذلك قول الشارح وبرهانه ما مضى لان ما مضى مرارا ﴿ والحفيفان ﴾ هو انه لا يجوز ان يصدر عن الواحد امور متعددة سواء كانت متنافية ام لا وحمل العموم والخصوص بين التقريرين المستفاد من الشرح على ان هذه الامور المعلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون متنافية ام لا وفي تقرير

الشيخ خصت بان يكون متنافية اقول معنى كلام الشارح ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي ويطلب امرين متنافيين ولو بحسب شرطين لما علم بالضرورة ان ليس لشئ واحد علاقة العلية والاقتضاء بالنسبة الى امرين متنافيين ولو بحسب شرطين وفي وقتين متغايرين واما اذا لم يكن بينهما تنافي فيجوز ذلك

والحنيفان غالبان على الارواح النوال بقرب الشمال والحنيف فيهما الى النساوي مما نافيه قطعا بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا باعضاء آلية لها المزاج المعتدل فيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعني جمع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس الروح او اقل فذاك بحث آخر واتاذهبوا اليه لان تعلق النفس البدن الا متكمل به والاستكمال بها انما يكون بالاعم والحار كان الصادرة عن الارواح التي منشأها اقلب فان قلت اذا كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان ازكى الكيفيات كما كان اتم كان اشبه الى المبدأ الكامل والصورة الفائضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجامد اكمل الصور لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال لا متحقق صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون المزاج محلا لتصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك فقوله (* لنمط الثالث في النفوس الارضية *) النفس الارضية معنى والنفس السماوية معنى آخر واسم النفس يدل عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركتا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس ولا يلزم ان يكون صور البسائط والمعدنيات نفوسا وليس كذلك فانه لم يعن بالنمط النفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية والسماوية واما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته اما في ذاته كصورة السرير فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو النوع على ما مر والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم

بالخلاف الشرطين وقوله مامضى اشارة الى ما مر منه في فصل اثبات مبدأ لميل المستدير حيث قال واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جسم بسيط يدل على امتناع صدور مايفوق عن ذلك بحسب الطبع عنه والعموم والخصوص باعتبار ان الامور التي فرضت معلولة في تقرير الشارح اعم من ان يكون هي التوجه والانصراف الى خصوص هذين المتنافيين او غيرهما من سائر المتنافيات وفي تقرير الشيخ خصت بهما وههنا سؤال آخر مشهور على التقريرين وهو انه لا منافاة بين الميلين حتى لا يجوز ان يقتضيهما طبيعة واحدة اذ الميل المستدير لا يقتضي الصرف عن الجهة بل لا يقتضي التوجه اليها وهذا اجتماعهما في جسم واحد كالكرة المدحرجة (قال المحاكمات لزم ان يخالف مقتضى الى آخره) اقول عدم جوازه انما يكون على تقدير ان يكون ذلك الاقتضاء تاما واو اعتبرت هذا التخصيص لم ينفعهم في اثبات المطلوب اذ حينئذ يجوز ان يوجد في بعض الاحيان ميل مستدير وفي بعض آخر الميل المستقيم والحق على ما اشرنا اليه ان يحمل كلام الشارح والشيخ على ما حملناه ويندفع الايراد عنهما بان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يكون لها

علاقة العلية والاقتضاء بالقياس الى المتنافيين واو بحسب شرطين واعلم ان الايراد المذكور على ما ذكره منع ونقض والمندفع بما ذكره او بما حققناه هو المنع واشار اليه حيث قال بما ذكره من الدليل لان المندفع بالدليل هو المنع دون النقض واما النقض فانما يندفع بما حققه الشارح (قال المحاكمات واما المنع فبان يقال الخ) اقول وجه المنع على وجه

يلائم مافهمه من تقرير الشارح ثم اشار الى الاعتراض على الشارح بانه بماذكرت لم يندفع المنع انما المندفع النقض فقط وانت تعلم انه اذا كان دليل الشارح هو ماذكره الشيخ فكما ان المنع ساقط عن دليل الشيخ بما ذكره او بما حققناه كان ساقطا عن دليل الشارح ايضا والشارح نظر الى

ان المنع ساقط بما قرر من الدليل وانما يرد النقض فقط فاجاب عنه ولم يتوجه الى دفع المنع اعتمادا على انسياق الذين اليه (قال المحاكمات ولا الانصراف والتوجه الى آخره)

اقول هذا مبنى على حمل الطبع على معنى الطبيعة لما وقع فى كلام عبارة الشيخ الطبيعة مقام الطبع فصار الحاصل ان الميل المستدير لما لم يستند الى الطبيعة لم يلزم اجتماع التوجه والانصراف بالطبع اى بحسب الطبيعة بل التوجه بحسبها والانصراف بحسب النفس وجوابه ان المراد بالطبيعة فى كلام الشيخ معنى الطبع بقرينة سبق لفظ الطباع والاظهر ان يقال انه لما جاز ان يكون احد الميلين مقتضى الطبيعة والآخر مقتضى النفس فلم يتم الدليل اذ حينئذ لا يلزم اقتضاء امر واحد امرين متنافيين ولعله اراد بالانصراف والتوجه بالطبع الانصراف والتوجه بطبع واحد فيرجع الى ماذكرنا (قال المحاكمات اقول اثبات الى آخره)

اقول يمكن ان يجاب عنه بمنع التوقف اذ اثبات وجود الميل المستدير يمكن بوجود الحركة اليومية اذ بهذه الحركة يتحرك جميع الافلاك فلابد ان يكون محيطا بالكل فيكون محددا للجهة فالمحدد له ميل مستدير وهذا مثل ماذكره صاحب المحاكمات حيث اثبت الميل المستدير فى سائر الافلاك بدلالة الارصاد عليه لا بما ذكره قبل فذكرنا وان كان فيه تكلف اذ اثبات الميل المستدير بهذا ﴿ عن ﴾ الطريق لم يكن مذكورا قبل بل بعدم قبول الميل المستقيم ففى توجيهه ايضا هذا التكلف مع زيادة اذ حمل كلام الشيخ على اثبات الميل المستدير فى باقى الافلاك خلاف الظاهر من العبارة (قال المحاكمات فان المحدد كائن الى آخره)

فالمراد به الجنس اى الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهى المادة وليتذكر ان الذاتى قد يؤخذ بشرط لاشئ اعنى وحده وهى المادة وبهذا الاعتبار يكون جزأ للنوع وقد يؤخذ لابشرط شئ وهو ان كان مبهما مختلا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان متعينا منحصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت هذا فنقول لاشك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتى او الحيوانى وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة وانما كانت وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر الا باعتبار انه صورة لان صورة توهم ان تكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما فى النفس الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها وحاصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلسنا عرفنا ها بعد من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حدها كما يؤخذ الشئ فى حد الباقى وان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان ولذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى وان حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعى فهو ما يقابل الصناعى واما آلى فيجوز رفعه على انه صفة كمال اى كمال اولى آلى ذو آلة ويجوز جره على انه وصف لجسم اى جسم مشتمل على الآلة والثانى اظهر واياما كان فليس المراد بالآلى اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذى حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحى بل المراد انه مشتمل على الآت يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيوة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان الناطق وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعى احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله آلى احتراز

اقول عبارة الشارح فى النسخ المصححة التى رأيناها ومن جملتها النسخة المقروة عليه فى هذا الموضع هكذا والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ومعناه على ماهو الظاهر ان الكون والفساد كما يطلق على حدوث شئ عن شئ وفناء شئ الى شئ آخر كما فى صورة انقلاب العناصر بعضها الى بعض ولابد ههنا من تحقق مادة يعتور عليها الصور كذلك يطلق على مطلق الحدوث والفناء سواء كان عن شئ الى شئ اولا عن شئ ولا الى شئ اصلا واشار الى ان المعنى الثانى وان كان منتفيا عن المحدد ايضا الا انه لما لم يكن منتفيا على عدم قبوله للحركة المستقيمة لم يكن نفيه مطاويا فى هذا الموضع وان كان مطاويا فى النمط الخامس حيث اثبت كون الزمان بمقدار حركته والزمان قديم فلابد ان يكون حركته قديمة فلزم قدمه ايضا ولما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور فيه الحدوث والفناء والشيخ اومى الى ان هذا المعنى منتف عن المحدد ايضا بقوله بل ان كان له كون وفساد واشار اليه الشارح حيث قال فبين الشيخ انه لا يمنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات اذ لا خفاء فى دلالته على انه فى موضع آخر يمتنع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ايضا عنه وبما قررنا ظهر فساد ما ذكره من تفسير الشارح ولعل الباعث له على ذلك انه وقع فى نسخته موافقا لما وقع فى بعض النسخ التى رأيناها هكذا وقد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء الى الغير وايضا الى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ولا يخفى ما فيه ثم اقول يرد على هذا التوجيه ان الممكن الذاتى قد يمتنع عليه العدم بعد الوجود كما قيل فى الزمان فان الامكان يقتضى ان يجوز للمتصف به الوجود المطلق والعدم المطلق لكن قد يقيد احدهما بقيد ويصير اتصاف الممكن به واجبا وممتنعا وذلك ظاهر

عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذى حيوة بالقوة فلبيان الاحتراز به *مقدمة وهى انهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة الآت لها اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآلى على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثانى فلا تخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما فى التنمية ولا فى التغذية ولا فى التوليد ولا فى الادراك والحركة لا يقال ازاريد بافاعيل الحيوة الافعال التى لا يتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم يترقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل فى تعريف صور المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال فكأنه اشار اليه بقوله فما يصدر من افاعيل الحيوة وصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلى واما النفس السماوية فهى كمال اول لجسم طبيعى ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا سيتبين ان للنفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية فى جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد بجسم طبيعى ذى ادراك وحركة دائما لانه فى مقابلة بالقوة فى الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن تعريف الآلى ليستقيم على المذهبين قال الامام فى الملخص زعم الجمهور انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلث لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية قلنا النفس لا تكون مقولة على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك

قال (المحاكمات لاعلى حدوث صورة مطلقا) اى سواء كان صورة نوعية كما فى الصورة الاخيرة او جسمية كما فى سائرها (قال المحاكمات فانتفاء الحركة الى آخره) اقول لو تم هذا الدليل لزم ان يكون معلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجريانه فيه بعينه بان يقال عدم المعلول يستلزم عدم علته المستقلة والالزم تخلف المعلول عن علته المستقلة ولكن عدم العلة المستقلة المعينة لايستلزم عدم المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء العلة المعينة بعلة اخرى فان قيل اراد باستلزام انتفاء الحركة انتفاء الحركة فى الجوهر تفرعه وترتبه عليه على مايشعر به كلمة من فى قوله يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه قلت اللازم مما ليس الان الحركة فى الجوهر يستلزم الحركة الاينية واما انها متأخرة عن الحركة الاينية بالذات فغير لازم حتى يكون انتفاؤها متأخرا عن انتفاء الحركة الاينية فتأمل (قال المحاكمات الذى يتبين الى آخره) اقول يمكن توجيه تقدم الحركة المستديرة على المستقيمة بان جميع الحركات المستقيمة حادثة وايضا جميع مايتحرك حركة مستقيمة يكون حادثة لان المتحرك بالحركة المستقيمة هى البسيطة العنصرية وكل شخص منها حادث مسبوقا بشخص آخر على مامر وكذا كل شخص من المركبات حادثة تأخره عن الحركة فى الكيف لتحصيل لمزاج فجميع الحركات المستقيمة حادثة وقد تحقق ان لتحقق كل حادث لابد من حركة سرمدية هى المستديرة اذ المستقيمة امتنع ان يكون سرمدية لايقال كل شخص من الحركات المستديرة مسبوق بشخص آخر منها كالدورة الحادثة اليومية بالنسبة الى الدورة الحادثة فى الامس فلا فرق بين المستديرة والمستقيمة لانا نقول مجموع الحركة المستديرة من حيث هو شخص واحد ازلى والاجزاء التى فرض فيها اجزاء فرضية محضة فليس فيها اشخاص متعددة ثم يلزم من هذا الدليل تقدم الحركة المستديرة على كل

اللفظى واقول انا نشاهد اجساما تغتذى وتنمو وتولد المثل واجساما تدرك وتتحرك بالارادة دائما اوليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقى ان يكون لها مبادى غير جسميتها ولاشك ان تلك المبادى مختلفة فى جوهرها بحسب آثارها المختلفة فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادى المختلفة كان على سبيل الاشتراك لامحالة واما انه لايمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس كلها فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ فى الشفا بان كل مايكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة الارادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون مبدأ افاعيل لايكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لايكون عادمة الارادة وهو النفس السماوية **قوله** (رجع الى نفسك) اراد بها وجود النفس الانسانية وهى التى يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا يراه ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله كذلك لبدن الانسان شئ وراء البدن والاعضاء عبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه والمدرك شئ غير البدن وكذا المدرك شئ غير البدن فوجب ان لم يكن النفس غير البدن واجزائه اما المقدمة الاولى فنبه عليها فى اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج اولا فاذا راجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى انه مدرك اما بالحالة الثانية ان يتعطل حواسه الظاهرة كمن حال النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه يتنبه الحالة الثالثة ان يخبط حواسه الظاهرة والباطنة كمن حال السكر فان السكران لايغيب عن ذاته فان قلت النائم فى نومه والسكران فى سكره لايعرفان نفسيهما ولاتذكرا ذلك عند اليقظة والافاقة فاجاب بقوله وان لم يبق تمثله لذاته فى ذكره اى كل من النائم والسكران يعقلان ذاتهما الا انه مايبقى على ذكره فى هذه الحالات الثلث مدرك لذاته لخصوصة وان جاز ان يكون له شعور بغير الحالة الرابعة ان لايكون له شعور بغير وذلك ان يتوهم نفسه فى اول خلقه صحيح المزاج والعقل لايبصر اجزاءها ولايتلامس اعضاءها بل يكون الاعضاء منفرجة ومعلقة فى هواء طلق فاعتبر كونه فى اول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكره وكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه وكونه بحيث لايبصر اجزاءه ولايتلامس اعضاءه لئلا يكون له

شعور بالبدن والاعضاء وفى هواء طاق لئلا يحس من خارج بشى من الاشياء ولاشك فى انه فى هذه الحالة يثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه غير ذاهل عن انيتها وهو مشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود وكما كان ذلك لايمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة وبرهان قال الامام حاصل كلامه فى هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لايغفل عن ادراك ذاته فى شئ من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية اومحتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم فى هذه المباحث فنقول يشبه ان لايكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى فى الجلاء مثل القضية الثانية بل الانصاف انا نشك فى القضية الاولى فلابد من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه اوصل اليه علم اوبلذ فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحى وان حصل له شعور فاما ان يدرك انه يعلمه اويلذه اولا يدرك انه يعلمه اويلذه مطلقا والثانى باطل والا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه يمتنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك فى المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته فى ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما فى الماهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وانه محال واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشئ عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيتين والاولى ضعيف وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لايمتنع ان يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات اولعدم العلم ببعضها اولحصول تصوراتها لا على وجه مناط التصديق اولعدم الانس الى غير ذلك وتعنون الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك

سهل للنفس تحصيل الصور الكلية بطريق النظر والفكر على ان هذا لو سلم فانما يسلم فى تصور الكلى بحقيقته فلا يدل على انه لايحتاج الى التعريف الرسمى مع ان ظاهر الكلام يدل على ان المدعى نفى الاحتياج فى المحسوسات الى التعريف مطلقا ونقول ايضا اللازم منه على تقدير التسليم نفى الاحتياج الى التعريف لانفى جواز على ماتقوله الشارح بقوله ونقول ايضا لافرق فى جريان الدليل المذكور بين المحسوس بالذات كالالوان والاضواء وبين المحسوس بالعرض كالجسم فيلزم ان لايحتاج الجسم الى التعريف بل ان لايجوز تعريفه او غير ذلك من المحسوسات بالعرض والتزامه بعيد عن الانصاف (قال المحاكمات فيشعر بانه من المباحث الطبيعية) قول لاقوة لهذا الاشعار بل مراد الشارح ان دأبهم ان يذكروا تلك المباحث على التفصيل فى كتب الطب وان كان من مباحث مسائل الطبيعى على انه يمكن ادخالها فى القسم النظرى من الطب بناء على ان ادراك هذه الطوم انما هو بآلة هى جزء لبدن الانسان فقولهم الحرارة اذا فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة فى قوة قولهم بدن الانسان يدرك هذه الكيفية اذا فعلت الحرارة فى اللطيف وعليه فقس (قال المحاكمات

فنقول الاكلية فى سهولة الاتصاق ممنوع) اقول هذا المنع غير متوجه اما اولا فلان الظاهر ان الامام مانع فقابلته بالمنع خلاف الآداب واما ثانيا فلانه مكابرة اذ سهولة الاتصاق فى الماء للطافة جوهره وسرعة نفوذه اكمل من الدهن والعسل واما الايراد بان الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء لان الماء اسهل انفصالا منهما

القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب بيان امتناع ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يدرك ذاته في الجملة وهذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد ينبه في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليها اشار بقوله احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عقلك وقوة غير مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفس وهو العقل والى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله و قوة غير مشاعرك والواو بمعنى او وقسمه اخرى الى الادراك بوسط او بغير وسط فقول الشارح و قسم الباطنة الى مايدرك بوسط والى مايدرك بنفسه ليس المراد انهما قسمان بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شئ لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع مايغايره فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا واسطة لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجئ في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشعر الظاهر ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط فالمراد بقوله والباطنة هي العقل لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا ادراك الباطن فان الادراك الظاهر لا يكون الا بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله الباطنة بلا وسط اى الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بوسط لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيل جزأ من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول اراد زيادة

فناقشة ضعيفة اذ المراد السهولة بالنسبة فاذا سلم انهما اعسر نفصال لا من الماء ظهران الماء سهولة بالنسبة اليهما (قال المحاكمات واما قوله الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطأ في النقل) اقول ليس كذلك اذ البلة كما يطلق على ما نقله الشارح من الشفاء وهو الرطوبة الغريبة الحادثة على ظاهر الجسم اى الجسم الرطب على ما صرح به سيد المحققين كذلك يطلق على معنى الرطوبة اى رطوبة الكيفية وقد نقل الامام عن الشفاء ان البلة عبارة عن الاتصاق وهذا هو رطوبة الكيفية عند الجمهور على ما فهمه الشيخ ونقله صاحب المحاكمات قال المحقق الشريف في شرح المواقف البلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر بعد تفسير الرطوبة بمعنى اختاره الجمهور فنقول معنى كلام الشيخ ان الرطوبة قد يقال للبلة بمعنى المذكور اى الجسم الرطب الجوهر الجاري على ظاهر آخر وقد يقال للكيفية وهي عندنا كيفية التشكل وعندهم كيفية الاتصاق والشارح لم يقل ما ينافي ذلك لان مراده بالبلة هي معنى الرطوبة المفسرة عند الجمهور بكيفية الاتصاق وقد عرفت ان البلة قد تطلق على هذا المعنى الا انه اطلق البلة على معنى مغاير لما اطلق عليه الشيخ في هذا الموضع من الشفاء ولعله يحتمل ان البلة في كلام الشارح بالمعنى المذكور في الشفاء في هذا الموضع وهو الذي ذكره الشارح وليس كذلك فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى (قال المحاكمات اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك الخ) اقول الاظهر ان يقال ما اتفق عليه الناس ﴿ الكشف ﴾ انما هو في الرطوبة بمعنى البلة والجفاف المقابل لها وحينئذ يمكن حمل الكلام على الكلية على ما هو الظاهر (قال المحاكمات وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة) اقول يمكن ان يجاب بان اللازم مما ذكره الامام ان اللين هو الكيفية

التى يكون بها الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى انحيازه فيه والصلابة كيفية يكون الجسم بها مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الحاضر بمعنى عدم الانحياز ومن المعلوم ان استعداد الانحياز وعدمه غير استعدادا التشكل بشكل الغير وقبول الاشكال المختلفة بسهولة وعدمها كيف والتاراليست سهل التشكل باشكال مختلفة على ما نقله صاحب المحاكمات عن الشيخ آنفا وقد صرح بعض الفضلاء بان شغل النيران لايسهل تشكلها باشكال مختلفة باطروف مختلفة الاشكال كالتربيع والتسديس مثلا بل انما يكون دائما على شكل الصنوبرى مع انها قابلة للانفعال عن الغير والانحياز (قال المحاكمات لان استعداد الشئ من مقولة الاضافة) اقول اراد الشارح بالاستعداد الكيفيات الاستعدادية والكيفيات الاستعدادية سواء كانت نفس الاستعداد او معروضاله لايكون محسوسة بالذات لانهم جعلوا الكيفيات الاستعدادية قسيمة للكيفيات المحسوسة والرطوبة من الكيفيات المحسوسة فظهر الفرق ولعل من جعلها من الملموسات اراد بها ماكانت ملموسة بالذات او بالعرض (قال المحاكمات وثانيها ان اللين والصلابة الى قوله وماذكر فى تعريفاتها آه) اقول الظاهر ان قول الشارح والشيخ انما ذكر آثارهما تتمة للوجه الاول فصار الحاصل ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات المحسوسة واما الصلابة واللين فمن الكيفيات الاستعدادية القسيمة للكيفيات المحسوسة على مقتضى ماذكره الامام وذكر الآثار فى تعريف الصلابة واللين لتعقل ماهيتهما فيكون تعريفا رسميا لهما واما الرطوبة واليبوسة فلما كانت من المحسوسات فلم يكن ماذكر فى تفسيرهما تعريفا حقيقيا لهما لما مر من ان المحسوسات لايعرف بل تعريفا لفظيا لهما وليس المقصود تميزهما عما يغايرهما مطلقا كاللين والصلابة بل المقصود تميزهما عما يشتبه عند الجمهور بهما وعلى ماقررنا ظهر اندفاع سؤال الامام بهذا الوجه واما على ماذكره صاحب المحاكمات ففيه انه يدل على الفرق

الكشف ولاشك ان الانكشاف يزداد بالمقدمة الثالثة اونقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخريين فكانه دليلان اونقول انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها ثم لما ثبت فى ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شئ وعسى ان يذهب الوهم الى اثباته بفعله اورد لوهم والتنبيه عليه هذا هو الضبط **قوله** (وهو الوجه الذى يثبت به صور الانواع) فان الوجه الذى يثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم قالوا نحن نشاهد فى انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة فلابد لها من مبدأ وليس هو نفس الجسمية ولا المادة بل شئ آخر هو الصورة النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لامن جهة انها مدركة بنفسها فانها من هذه الجهة لاتثبت بالافعال بل من جهة انها مبدأ للافعال ولما كان اظهر الافعال لها الحركة والادراك استدل بهما واليه اشار بقوله فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هى نفس اوصورة اى من حيث انها مبدأ للافعال حتى يقال ان الماء حركة فلابد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا المزاج بل شئ آخر وهو النفس اوالصورة فاعلم ان الصورة النوعية هى جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم وقيد نوع الجسم احتراز عن الصورة الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم جنس الجسم ويخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لاتقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم للنوع فلا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرفت بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغى **قوله** (والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت السانحة) انما كان هذا اظهر لان حال الحركة **لو** اريد به السرعة والبطؤ لكان حال الحركة مافيه الممانعة فيكون صلة ~~لفعل~~ ليمانعه وقوله فى جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمرو واما اذا فسر حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف زمان وفى جهة الممانعة صلة ولا امتناع فى ذلك **قوله** (وكيف يلتبس به)

والامتياز بينهما وبينهما فى نفس الامر وليس كلام الامام فيه بل فى انه لا يظهر الفرق بحسب تفسير الشيخ وحاصل الوجه الثانى ان تعريف الرطوبة واليبوسة باذكره الشيخ على سبيل التجوز والامتياز التام غير مطلوب فى امثال هذه التعريفات وحاصل الثالث ان غاية ما ذكرت ان الرطوبة جزء مفهوم اللين وهذا

بناء على حذف سهولة التفرق والاتصال عن تعريف الرطوبة والاكتفاء بسهولة التشكل على ماهو المشهور بناء على ان سهولة التشكل يرجع الى سهولة الانفعال عن المشكل الحاضر الذى هو جزء مفهوم اللين على تفسير الشيخ لا عينه وحاصل الرابع ان الشيخ ذكر فى تفسير الرطوبة قيدا اخذ فى تعريف اللين ما يقابله وينافيه وان كان قد يترك فى المشهور فكيف يتوهم من كلام الشيخ فى تفسيرهما عدم الفرق وبمقارنا كلام الشارح ظهر اندفاع ماذكره صاحب المحاكمات من النظر عن الوجه الاول فكذا ما ذكره اخرا بقوله احدا الفرقين غير صحيح لمقررنا ان مدار الفرق الثالث على المماشة والتجاهل عن كلام الشيخ والبناء على ماهو المشهور والرابع على ماهو التحقيق ورعاية كلام الشيخ والنظر الى القيد المذكور فيه هذا تحقيق المقام ﴿ قال لمحاكمات الاول ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر الخ ﴾ اقول الذى يتلخص فى هذا المقام من كلام الشيخ فى اشفاء ان الحرارة والبرودة ليستا مبدأين للانفعال بالذات وهما مبدآن بالذات لافعال اخر سوى التسخين والتبريد والرطوبة واليبوسة مبدآن للانفعال بالذات اعنى قبول التشكل بيسر او عسر وليستا مبدأين للفعل بالذات سوى الترطيب والتيبيس والمراد بالكيفية الفعلية ﴿ بقوله ﴾ مايكون بالذات مبدأ فعل سوى حصول مثل تلك الكيفية وبالانفعالية مايكون بالذات مبدأ انفعال بالذات فيكون الحرارة والبرودة فاعلتين والرطوبة واليبوسة منفعلتين وايضا الحرارة والبرودة تفعلان فى الرطوبة

انما خص اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية مضادة تعدم فكيف يحصل اللمس به فليس الكلام ههنا لان مبدأ الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس كما صرح به الامام فى شرح حد قوله (وهما متقدمان على الالتيام) اى الجامع والحافظ متقدمان على الالتيام المستمر المتقدم على المزاج المستمر وحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج المستمر يتوقف على الالتيام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مؤكد للذى قبله بحسب اعتبار المشاهدة اى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون البدن من الاستقصات انما علم بتقطره فى القرع والانبيق وتحليله الى بسائط وكون الجامع لاعراض ضعف او عدم تداعى البدن الى الانفكاك امر تجربى علم بتكرار المشاهدة كما مر تذكره فى الفصل الذى يليه ومن ظاهر ان هذه القضية التجربية لادخل لها فى الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع فانما هى كالتتمة للدليل ذكرت لمزيد الايضاح قوله (وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد) لما قال اولا ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس وكان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج والتيام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقى هو مغايرة للنفس المزاج واما وجود النفس فيثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالافعال ومحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين والمتأخر عن نفس المولود قوله (وكيف حدثت الصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الاب وكيف لا يكون كذلك وهى فائضة على المنى فى الرحم لتصوير الاعضاء وتشكيلاتها وتخاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على مايشهد به الكتب الطبية قوله (يريد ان يبين ان الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم) اى فى هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان مبدأ الادراك والحركة شئ واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فبين وحدة المبدأ بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط

واليبوسة وهما الانفعلان فيهما فالاوليان بالنسبة الى الثانيتين فاعلتان وهما بالنسبة اليهما منفعلتان ومن هذا التفصيل يعلم وجه قوله ان الفعل بوسط الحرارة والبرودة اظهر واما كون الاولين منشأ الانفعال ايضا كما علم من كلامه فخالف لما علم من كلام الشيخ كذا ذكره بعض المحققين وههنا فرق آخر وهو ان الحرارة والبرودة يفعل من غير خلط محلهما بجسم آخر بخلاف الرطوبة واليبوسة فانهما لا تفعلان بدون الخلط (قال المحاكمات وفيه نظر لان احد الفريقين غير صحيح) اقول يمكن ان يجاب ايضا بعد ما عرفت التحقيق بان المختار انه معتبر والمعترض ذاهل عنه فبنى الكلام في الفرق الثالث على المماشات معه فقال ان الرطوبة جزء من معنى اللين وفي الرابع صرح بفساد ما ذهل عنه المعترض ونبه على التباين والتقابل بينهما (قال المحاكمات والالكان الشيء آلة لنفسه) اقول فيه نظر لان الآلة هي الجسم المتكيف بالكيفية من حيث انه جسم لطيف له حركة او نفوذ لا من حيث انه متكيف بتلك الكيفية فلا يلزم كون الشيء آلة لنفسه بل اللازم كون المحل وهو تلك الواسطة آلة لادراك ما يحصل فيه اي الكيفية العارضة له ولا محذور فيه والاصوب ان يقال ان الجسم المتوسط او تكيف بالكيفية المدركة لكان ادراك الكيفية المطلوبة مخلوطا بادراك الكيفية العارضة لذلك المتوسط هذا لكن هذا الوجه يدل على حكمة كون المتوسط خاليا عن الكيفية العارضة التي كانت واسطة في ادراكها لا خلوه عنها في الواقع اذ لعل المدركة دائما كان امرا مخلوطا والاولى ان يقال انا لا ندرك من تلك الوسائط عند فرض عدم الغير كيفية مدركة فهذا يدل على خلوها عن الكيفية مثلا لا ندرك في الهواء كيفية مبصرة ولا مسموعة ولا مشمومة من غير ان يكون هناك جسم آخر ولا يدرك من الرطوبة النهاية كيفية مذوقة عند خلوها عن الجسم ذي الكيفية الذوقية

قوله وله فروع فان النفس كما سنبين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها مبدأ القوى في البدن بها فعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا احسست الى آخر الفصل **قوله** (اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته ممثلة عند المدرك) يريد ان يبين ان ادراك الشيء حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك ممثلا عنده حاصلا فاما ان يكون تلك الحقيقة الممثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها الا سبيل الى الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات الممكنة او الممتنعة متحققا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين ان يكون الحقيقة الممثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشيء وجودين وجود في الاعيان وهو الوجود الاصيل الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام ووجود لا تأصل لها بل هو كالظل للامر الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة فكلام الشيخ انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا الوجود الخارجي المتأصل في نفسه وهو باطل او وجودا آخر غير اصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال انه صورة ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فليتصور هذا الموضع على هذا الوجه وبه يحل الشبه الموردة في هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شيء فان لم يحصل فينا اثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ **قوله** (انما قدم الادراك) قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انقباضية او انبساطية والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطلوب والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اي ولتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما يخفى الادراك عن الحركة كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز

والظاهر ان المراد ان تلك الوسائط لم يتكيف بتلك الكيفيات على ان يكون مقتضيات ذواتها لانها خالية عنها ولا يتكيف بها اصلا اذ الهواء هو الحامل للكيفية المسموعة والكيفية المشمومة على ما تقرر لانه ليس مقتضى ذاته بل حدث فيه من جسم آخر وكذا الرطوبة اللعابية هى الحاملة للكيفية المذوقة بخلاف الابصار لان الهواء لا يصلح ان يصير محلا للكيفية المبصرة (قال المحاكمات واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يخلو الجسم عنها) اقول فيه بحث اذ لا يلزم من نفى الدليل مطلقا نفى المدلول فكيف يلزم من نفى الدليل الخاص نفى المدلول فلا يلزم من عدم جريان المحذور المذكور فى المبصرات والمشمومات والمسموعات والمذوقات على تقدير كون وسائطها متكيفا بتلك الكيفيات فى الملموسات ان يكون جميع الاجسام متكيفة بكيفية الملموسة الا انه يقال المقصود بيان مجرد ان ليس فى الملموسات هذا المانع الذى قد كان فى غيرها فيمكن تحققها فى جميع الاجسام ويحصل العلم بوجودها فيها بضم الحس والتجربة فتأمل (قال المحاكمات والمراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر الخ) اقول حمل الاستدلال على هذا المعنى الغير المتعارف ولعل الباعث له على ذلك قول الشارح اورد القضية فى صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول ممتاز للنار عما سواها ومعرف لماهياتها وذلك ظن فاسد اذ مقصود الشارح انه اورد المسئلة فى صورة المساواة حيث اتى بضمير الفصل وتعريف الخبر تنبيها على انه يصلح ان يجعل معرفا لا ان المقصود من ذكره تعريفه وتحصيل صورته التصورية كيف وقد قال الشارح ﴿ مناف ﴾ اول البحث اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة يعنى انه اراد حصر العناصر فى الاربعة على وجه يخرج من بيان الحصر تعريف الاقسام اى ما يصلح لتعريفها ثم انت تعلم ان حمل الاستدلال على هذا المعنى بعيد غاية

انفكاك الحركة عن الادراك فى شئ من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام فى القوى المدركة فرعا على الكلام فى الادراك ابتدأ بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك والغاية متقدمة على ذى الغاية ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما فى النبات وسيعلم ان تقدم الغاية ليس الا فى التصور فالازم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم اوغيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا يقبل القول بان الحيوان يدرك شيئا ليتحرك اليه اوعنه تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى شئ ليدركه فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الادراك وهذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يمكنه حينئذ ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة لا يكون وجيها لتقدمه فى الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما يبنيه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما يبناه على ما اشار اليه بقوله ويمكن ايضا ان يقال فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صارا مبدأى فصلين متساويين فالوجه فى تقدم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعى كما ذكره الامام وفى عبارته انهما مبدآ فصلين متساويين مساهلة بل هما اثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقى ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمحرك لازمين فى مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقى وان لم يكونا فصليه فى الحقيقة ولعل مراده هذا القدر فهو كاف لاستشهاده ههنا **قوله** (واذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله) لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها فى العقل لا بمثالها فان من بنفسه فى مقابلة بمثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه

البعد مع ان لفظ العدة لايلايمه وايضا قد صرح الشارح بعد ذلك عند قول الشيخ هذه هى اصول الكون والفساد بان المراد استقصاء لمطلوب حيث قال بالحرى ان يتم بها عدة ذات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار المادة كان فى هذه الاربعة قوله حين يوجد خفيف مطلق بحو نفس جهته فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة الى آخر ماقال وقد نقل الشارح عن الامام هناك بقوله قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات لمركبات لاغير بالاستقراء واما ان وظيفة الحكمة هى التمسك بالبراهين المفيدة لليقين لاما يفيد الظن وهذا استقراء ناقص لايفيد سوى الظن فجوابه انهم كثيرا مايبنون الكلام على الاقناعيات كما فى اكثر لمباحث العنصريات كالرعد والبرق والشهب والنيازك والزلزلة الى غير ذلك لانها براهين انية فى الاكثر لايثبت بها خصوص العلة وتعويلهم فيها على انها بضم الحدس وبعض القرائن تفيد اليقين كما قالوا فى اثبات كون نور القمر مستفادا من الشمس فان اختلاف تشكلات البدرية والهلالية عند قربه من الشمس والبعد عنها يفيد العلم اليقينى بان نوره مستفاد منها بضم الحدس وان كان هذا فى نفسه لايفيد سوى الظن (قال الشارح كما ان النار ألطف من النحاس المذاب) اقول سيجئ ان الاوانى ارصاصية يشتد تكيفها بكيفية مايجاورها حتى صارت كيفيتها اشد من كيفية مايجاورها ولا اختصاص لهذا الحكم بالمذاب كما زعمه الشيخ ابو البركات (قال الشارح وليس سهولة التشكل الارقة القوام) اقول فرق ظاهر بين قبول الانفصال بسهولة وبين قابلية الاشكال لسهولة بان يتشكل بشكل مايحيطه بسهولة مثلا الماء اذا صب على ظرف مسدس صار شكله مسدسا واذا صب على المربع صار مربعا وليس الحال فى شعل النيران كذلك بل انها دائما كانت على

منف لماذكره يعيد هذا ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لابحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد فى العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها فى محلين وانه محال والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات اوادراك المجردات اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذى سيذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك مجردات خارجة عن المدرك اوادراك مجردات غير خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا حصول صورتها ولكن لاحاجة فيه الى انتزاع واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثانى بقسميه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال حتى لايتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثانى بل حضور حقيقة الشئ اما بنفسها او بمثلها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة اولا يتناول القسمين جميعا فقوله بنفسه يقتضى تناول بعض القسم الثانى لاكله فلا اشكال قوله (ولاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك) فيه بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر ان ماذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه ههنا تعريفه والاخر ان الشئ ليس بمذكور فى التعريف بل المعرف وهو قوله ادراك الشئ ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوى الذى هو تبيين الشئ وتصويره وعن الثانى ان الشئ مذكور فى التعريف لا بعينه بل بضميره فى قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل حقيقته انما يكون فى ذات المدرك وان كان بآلة فتمثلها فيهما فما به الادراك وهو الذات فى القسم الاول والآلة فى الثانى هو الذى يحضر الحقيقة المتمثلة عنده وهو معنى قوله يشاهدها ما به يدرك السؤال استعمل المشاهدة فى التعريف وهى نوع من الادراك فهو تعريف بالاخص لان النوع اخص والجواب ان المشاهدة هى مجرد الحضور والحضور اعم من الادراك العقلى والحسى فلئن قلت مجرد الحضور لايكفى فى الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم التفاته اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند

الشكل الصنوبري على ماذكرنا سابقا نعم ينفعل عن الغير بسهوله لرقة قوامها (قال الشارح وراعى الترتب المذكور) اى بين الكيفيات لابين الاجسام العنصرية والالم يشرع اولا ذكر يبوسة النار (قال الشارح فهو اسخن فهو اخف والطف) اقول هذه الصيغة تفيد مساواة طرفى القضية ﴿ ٢٢٢ ﴾ فلا يرد بان الموجبة الكلية لا ينعكس كنفسها فلا يلزم من كون كل ماهو اسخن فهو اخف والطف ان كل اخف والطف اسخن والمفيد ههنا هو هذا لان قوله لو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف هو لازم ذلك العكس لانه فى قوة عكس نقيض له وحينئذ ينبغى ان يراد بقوله الحرارة تقتضى الخفة واللطافة ان المقتضى ليس الا اياها على مايفيده التعريف بالجنس ثم لايخفى عليك ان كون ماهو اردء فهو اثقل واكثف على هذا التوجيه يؤيد ماذهب اليه ابو البركات من ان الارض ابرد من الماء (قال الشارح يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة) وجه الاستدلال ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين اشتركا فى كيفية واختلفا فى الاخرى فاذا علمنا انقلاب النار الى الصاعقة وفى الصاعقة كيفيتان برودة ويبوسة ولايمكن الاشتراك بين النار وبينها فى البرودة لما ثبت من ان النار حارة فثبت فيها اليبوسة (قال الشارح واختلاف الآثار الى آخره) اقول ههنا بحث اذا وضح هذا لزم تباين مصدر الحرارة مثلا لمصدر الرطوبة مثلا فيلزم اشتمال الهواء مثلا على صورتين ولواجيب بتغاير الجهة فنقول يجوز استناد الكل الى الصورة الجسمية بتغاير الجهات والاعتبارات (قال الشارح وذلك لان الخ) اقول هذا وجه آخر سوى ماذكر من رقة القوام وغلظته ﴿ الاضافة ﴾ يختلف به حال الحركة من خارج المتحرك واراد بقوله فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة فى الاطراف اظهر ان الطلب والهرب الطبيعيين فى اطراف المسافات التى يتحرك عليها المتحرك الاينى بالطبع

الحس بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفى الصورة المذكورة لاحضور عند النفس وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه **قوله** (واعلم) لما كان الادراك هو حصول شئ عند النفس اما لحصوله فى النفس اولحصوله عند الحس فحصوله عند الحس لايلزم ان يكون حصولا فى الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا فى آلته واما محله كما فى الابصار فانه بحصول الصورة المرتسمة فى الرطوبة الجليدية واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا فى محل الحس المشترك بل فى محل متصل به **قوله** (والاشياء لمدركة) الادراك مطلقا وهو حضور الشئ عند المدرك اما ادراك حضورى وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك اما ادراك انطباعى وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك اولا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ولايجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حصول حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورتها فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما فى الماهية واللوازم والعوارض والتالى باطل لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا فى صفات النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان فى محل واحد وانه محال ولهذا قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة واما الثانى فلان ادراك حقيقة الشئ الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما حققناه **قوله** (فمنهم من جعل الاضافة) اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلاشك ان ذلك الشئ يتميز و يظهر عند النفس فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ فى النفس او فى الخارج فان كان فى النفس فهو الصورة كما مر وان كان فى الخارج النفس فظهوره عند النفس لايكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشئ عند النفس كما ان الصورة المحسوسة يظهر فى الآلة وهى خارجة عنها لافيها فلما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل اما اولا فلان وجود

اظهر والمراد بالاطراف قرب المكان الطبيعي لذلك العنصر الذي له الميل والحاصل ان الاطراف هي مافية الحركة لا المتحرك ويشمل الكل واقول الاظهر في شرح كلام الشيخ ان يقال مراده ان الميل الطبيعي في الطرفين ان الثقيل المطلق والخفيف المطلق اظهر مما في الوسطين اي الاضعفين ثم يرد على ما حمله

الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلابد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا عنه واما في الخارج ولا يكون المدرك الا موجودا في الخارج فلا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ماذكروه وارد على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشئ او صورة شئ والاول محال لان اللاشئ لا مثال له ولا صورة وان كان صورة شئ فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعدوم بل صورته والثاني ايضا باطل والالزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الادراك جهلا لان صورة الشئ لابد ان يكون صورة شئ موجود في الخارج والا كان اما صورة اللاشئ او صورة شئ ثابت في الذهن فقد بان استحالتهما لانا نقول انها صورة شئ في الذهن وليس معنى صورة الشئ الا ان ذلك الشئ موجود في العقل وجودا غير اصيل لا انها مثل لشئ آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي

قوله (ماذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك) كأن سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريف دوري اجاب بان ماذكره ليس بتعريف للادراك بل تعيين لمعناه فانا نتعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا نعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدتان احداهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فعين معناه ليتعرف حاله انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى ان النظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك سواء كان بالآلة او بغيرها حصول صورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة تحصل فيها او في آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله

كلام الشيخ ان الحجر المسكن في الهواء رأس المنارة اذا وضعنا يدنا تحته نعلم انه ليس ميله وثقله اضعف مما اذا وضعنا يدنا تحت قعر البئر مع ان قعر البئر اقرب بمكانه الطبيعي وهو ما اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم على ماذكره الامام او ما اذا اتصل بكل الارض وانعدم نعم الحركات الطبيعية تشتد آخر الحركة ولكن ذلك ليس للقرب من المكان الطبيعي بل لامتداد الحركة الطبيعية يظهر ذلك بان يسقط حجر تارة من رأس الجبل وتارة الى وسطه وتارة من مسافة قدرها ذراع او يقال يسقط تارة من رأس الجبل الى وسطه وتارة من وسط الجبل الى وجه الارض (قال الشارح لان قوما ذهبوا الخ) يعني بيانه وان كان مختصا بالاحتمال الثاني لانه صار مذهبا لبعض دون الاحتمال الاول لكن احتجاجه على وجه يبطل الجميع لانه جار في الجميع واقول فيه تأمل لانه ذهب ثابت بن قرة الى ان الاجزاء المنفصلة عن الارض انما يتحرك اليها لانجذاب كل الارض اياها فاذن الاحتمال الاول ذهب اليه بعضهم ايضا اقول ههنا احتمال آخر وهو ان يقال تلك الاجزاء المنفصلة يتحرك الى الارض لا قسرا بل طبعا لكن الجنسية والتشابه لا الطلب

المكان الطبيعي هذا لكن هذا الاحتمال لا يضر في هذا المقام وهو ظاهر ولا في اثبات المكان الطبيعي للاجسام لان كون الامكنة طبيعية انما ثبت بالبرهان المذكور لا بان تلك الاجسام اذا خرجت عن تلك الامكنة وجدناها متحركة اليها حتى يقال لعل الحركة الى ما يجانسها لانه يجانسها الا الى تلك الامكنة مع ان هذا الاحتمال والذي

ذكر من قبل هما متقاربان يندفعان بما فى الكتب المشهورة (قال المحاكمات لان حصول الصورة الى آخره) اقول فان قيل حصول الصورة التى تحصل بالحركة لم يجئ لا حصول جميع تلك الصور التى يقع فيها الحركة ففى كل آن كان صورة يكون تحصل المادة وتقومها بها قلنا هذا مبنى على ما سيحققه

من مذهب الفارابى ان كل فرد من افراد ما فيه الحركة كذلك باقة وانما يحصل شئ ما بالفعل بانقطاع الحركة (قال المحاكمات ضرورة انتفاء الحركة الخ) اقول يكفى فى تحقق الحركة تحقق افراد ما فيه الحركة بالقوة القريبة من الفعل ولا يلزم وجودها بالفعل كما ذهب اليه الفارابى او يقال لما فيه الحركة فرد واحد سيال شخصى من اول الحركة الى انتهائها وان كان كل فرد فرض فى كل آن من الآنات المفروضة فى اثناء الحركة كان فرضيا منتفيا بالفعل ويكفى لتحقق الحركة تحقق هذا الفرد السيال وسيأتى تفصيله وتوضيحه (قال المحاكمات هذا انما يتم الخ) اقول العالم عبارة عن المجموع ومن المعلوم ان هذا البعض من المركب الذى كان ركنا للبعض الآخر داخل فى المجموع فصح ان بعض المركبات اركان واجزاء للعالم فى الجملة كالاعضاء فبقيد الاول خرج ذلك ثم تلك البسائط كما انها اجزاء اولية للعالم كانت اجزاء مشتركة بين الجميع واشار اليه الشارح بقوله فالاول الجميع وفيه ايماء الى وجه آخر لقيد الاول فان تلك البسائط لما كانت محتاجا اليها بالنسبة الى الجميع كانت متقدمة على الباقية بحسب النظر والاعتبار وكان صاحب المحاكمات فهم من هذا ان المراد بجزء العالم ما كان جزأ للجميع ولهذا اعترض بان هذا البعض من المركبات قد خرج بقيد العالم لانه ليس جزأ له بل لمركب آخر وقد عرفت مراد الشارح المحقق (قال المحاكمات فاذا تحرك الخ) اقول ههنا بحث وهو انه لو كان الهواء ثقيلا فلابد ان يكون داخلا اما فى الثقيل المطلق او الثقيل المضاف وليس كذلك اما اولا فلحصرهم

(فى اعتراضات الفاضل) هذه ثلثة اعتراضات الاول ظاهر والثانى ان يقال هب انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشئ عند العقل لكن لانسلم ان ذلك الشئ يجب ان يكون موجودا فى العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او ببعض الاجرام الغائبة عنا واذا التفت النفس اليها اوارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلتها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للمدرك فى العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير فى الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لانم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له فى الخارج كما فى الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه فى الجواب لانه نبه عليه بقوله فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك لا يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودهما اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك المشترك الا موجودا فى الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات الادراكية موجودا فى الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثانى اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض فى المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة فى الخارج وان يذهب اليه ذاهب واما عن احتمال وجودها فى جسم غائب فهو انه من المحال الظاهر ولم يبين وكأنه زعم فيه البداهة فلو خصص الاحتمال بالجسم فلا شك فى استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها فى ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل فى كل موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية فى الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل وان لم يكف فى الادراك فلابد من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل الادراك فالادراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث انا لانم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير فى الصغير

الثقيل المطلق فى الارض والمضاف فى الماء وايضا لايصدق تعريف الثقيل المطلق ولاتعريف المضاف بشئ من المعنيين عليه وذلك ظاهر وايضا ماذكره آنفا حيث قال واعلم انه لايراد بالخفيف مايكون طالبا لجهة الفوق فى الجملة

والالزم ان يكون الماء خفيفا صريح فى ان الماء ليس بخفيف اصلا ويلزم منه ان لايكون الهواء ثقيلا اصلا لايقال ثقل الهواء وميله ربما كان قسريا لضغط النار اياه والتعريف والتقسيم انما هو للطبيعى لانا نقول قدمر من الشارح المحقق ان الخفيفين ليس طالبا للمحيط بل للمكان الطبيعى والا لكان الهواء دائما فى المكان القسرى ولا شك ان الميل الى المكان الطبيعى لايكون الا طبيعيا بل الجواب ان الثقيل كما يصح اطلاقه على مايكون ميله وحركته الى المحيط اكثر بان يتحرك اكثر المسافة بين المركز والمحيط حركة الى المركز وهو الذى عرف ههنا وقسم الى المطلق والمضاف كذلك يصح اطلاقه على مايكون فيه ميل حركة طبيعية الى المركز فى الجملة وبهذا الاعتبار يكون الهواء ثقيلا وكذا الحال فى اطلاق الخفيف على الماء وعند هذا اندفع الايراد (قال المحاكمات وحينئذ يحتاج الخ) اقول فان قلت لايتبين بهذه المقدمة الحصر المذكور اذ من يقول ان العناصر خمسة اوستة لم يقل بان الامكنة اربعة بل الامكنة على هذا التقدير يكون خمسة اوستة ايضا كيف لا وسطح باطن كل عنصر يكون مكان العنصر الذى فى جوفه قلت اذا ثبت انحصار العناصر فى الثقيل المطلق والمضاف فى الخفيف المطلق

وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا وصورة الكبيرة كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة فى مادة الجسم الذى هو الآلة اوفى القوة الجسمانية اوفى النفس على قول من يزعم ان لادراك حصول الصورة فى النفس وان كان بالآلة ولاحظ بشئ من هذه المحال فى الصغير والكبير واما سند المنع الثانى فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته فى الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير فى الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا اى فى سائر الادراكات بل لايرد الا فى الابصار والتخيل واما فى سائر الادراكات من السمع والشم والذوق وغيرها فلانها لايحس الا باشياء صغيرة فلايلزم انطباع الكبير فى الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة الصغيرة صغيرا والكبيرة كبيرا وهما ممنوعان وكذا لايرد فى الموضعين على بعض المذاهب اما فى الابصار فعلى القائلين بالشعاع واما فى التخيل فعلى مذهب ابى البركات هذا محصل ماذكره وفيه ضعف اما المنع الاول فلان صورة المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت فى الآلة او فى النفس لكانت الآلة او النفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثانى فلانا نلاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متميزة الاقطار والجهات فكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون فى جزء من الدماغ بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف الفلك بكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل فى ذلك الكلام اصلا والحق فى الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد فى الآلة لايستلزم تقدرها فان التقدر والكبر والصغر انما هى بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار فى المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عاقلا **قوله** (ان الادراك امر واحد) يعنى اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التى لنا فى تصور الموجودات هى الحالة التى لنا فى تصور المعدومات والممتنعات واذا كان

وفى المضاف والخفيف المطلق هو الذى جميع حركته الى المحيط والخفيف المضاف ماكان اكثر حركته اليه فعلى هذا مكان الخفيف المطلق ليس الا مقعر الفلك ومكان الخفيف المضاف ليس الا مقعر الخفيف المطلق اذا توسط عنصر آخر بينه وبين الخفيف المطلق لم يكن اكثر حركته الى المحيط على مايظهر

فى تأمل وهكذا فى الثقيلين فثبت ان الامكنة ليست الا بقاعا وحينئذ لو تحقق هناك عنصر آخر لزم استحقاق مكان واحد لعنصرين وذلك باطل بالمقدمة المذكورة فان قلت بالبيان المذكور كما يظهر انحصار الامكنة فى الاربع كذلك يظهر انحصار العناصر فى الاربع ضرورة انه لا يتصور تداخل

الى المقدمة المذكورة قلت بالبيان المذكور لا يندفع احتمال ان لا يكون كرة النار مثلا ليس تمامه مكان الهواء بل مكانا العنصرين يكون مجموعهما كرة واحدة (قال المحاكمات اقول هذه المقدمة الخ) اقول يمكن ان يقال لما قال الشيخ كالنار ولم يقل وهو النار وكذا فى البواقى فهم منه ان ليس مراده انحصار العناصر فى تلك الاربعة المعينة والا لكان حق البيان العبارة الثانية وايضا وبنى كلامه على ما ذكره لكان محتاجا الى المقدمة المذكورة والى البيان الذى قررناه آنفا وشئ من ذلك لم يكن مذكورا فى كلام الشيخ فحمل الشارح المحقق كلام الشيخ كما هو مقتضى فكره الصائب ونظره الثاقب على ان المراد حصر العناصر فى الاربع لكن لا مأخوذا بعنوان كونها نارا وهواء وماء وارضا بل مأخوذا باعتبار كونها ثقيلا مطلقا ومضافا وخفيفا مطلقا ومضافا (قال المحاكمات وفيه بعد) اقول انما كان فيه بعد لو قيل ببقاء النار فى تلك المركبات بصورتها وصورتها اما لو قيل بوجودها فيها منكسرة السورة فلا بعد (قال المحاكمات لانه انما يكون الخ) اقول لا يخفى على المتأمل ان كلام الشارح يدل دلالة ظاهرة على ما شرحنا قوله سابقا ان الحجر انما يكون فى مكانه الطبيعى لو اتصل بكله وانعدم الميل فيه حينئذ واما على تقدير انفصاله عنه فليس فى مكانه الطبيعى وقد حمله صاحب المحاكمات على ما حمل اولا كلامه عليه ولا يخفى بعده اذ ح ليس للانفصال مدخل فى عدم انطباق مركز ثقله على مركز العالم اذ انطباق مركز ثقله على مركز العالم يتصور على تقدير

حالنا فى تصور المعدومات هو ارتسام الصور فليكن حالنا فى تصور الموجودات كذلك **قوله** (ومنها حصول الاستدارة) تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والاستدارة او الحرارة والبرودة كان العاقل مستقيما مستديرا حارا باردا وانه محال اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة وغاية ما فى الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغى لان السؤال لو وجد فى الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه محال ولو وجد فى الكليتين يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا فى النفس بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اى عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اى عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال واما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حارا فان الحار ههنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما جعله حارا لو كان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حارا لو كان خاليا عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية فى الماهية الا ان الحار ليس ما فيه ماهية الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثانى والثالث فضعيفان لان الحرارة اذا حصلت فى النفس فكيف لا تكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها **قوله** (واما احتجاجه) قال الامام الحجة التى ذكرها الشيخ لم تنتج الا ان المدرك حاصل فى الذهن واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة فى العقل او بينها وبين الامر المتقرر فى الخارج وانا اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشئ عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشئ

انفصاله عن الكل وعلى تقدير اتصاله به (قال المحاكمات وجوابه انه الخ) اقول فان قلت هذا لا يجرى
في المركبات المتولدة فان انواعها قديمة فكيف يتقدم الاشخاص عليها زمانا قلت اللازم حدوث
اشخاصها لا انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص الحادثة وذلك كتقدم المزاج على
كل فرد منها دون انواعها (قال
المحاكمات ونوقض الخ) اقول النقض
بالمزاج يتصور على وجهين احدهما
وهو الذى قصده على ما يدل عليه
جوابه ان اولية الصورة لم يتحقق
بالنسبة اليه ولا يخفى سخافة هذا
النقض واندفاعه باذكره وثانيهما
انه صدق هذا على المزاج لان حلوله
سابق على حلول الصورة وما يتبعها
من سائر الكمالات والجواب الذى
ذكره لا يدفع هذا واقول فى الجواب
عنه ان كان كل نوع ما يكمل
ويتم به ذلك النوع وهذا التعريف
لا يصدق على المزاج بالنسبة
الى النوع المركب لتقدم المزاج عليه
فلا يصدق عليه انه يكمل ويتم به
ذلك النوع اذ النوع لم يحصل بعد
وانما يصدق عليه بالنسبة الى الانواع
البسيطة على ما سيشير اليه صاحب
المحاكمات وحينئذ نقول يخرج بالنسبة
الى المركب بقيد الكمال الذى هو
القسم فلا يصدق عليه انه اول
شئ اى اول كمال يحصل فى المادة وبما
ذكرنا يندفع ما يتوهم ان المزاج
اول يكمن من الكمال الاول للمركب
ولم يكن كمالا ثانيا له ايضا لتقدمه
عليه لم يكن كمالا اصلا (قال المحاكمات
كانت النفس الخ) اقول وايضا
اطلاق الصورة على النفس المجردة
غير متعارف فيما بينهم فينبغى بناء

المتميز موجود فى العقل ولا معنى للصورة الا الوجود فى العقل تبين من ذلك
جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلى
لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من دلائله على ما عنده ان ادراك السواد لو كان
عبارة عن حصول ماهيته للشئ لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له
لان السواد حاصل له والجواب بالفرق بين حصول العرض لموضوعه
وبين حصول صورة المدرك للمدرك فان الاول حصول موجود اصيل
لموجود اصيل والثانى حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان حقيقة الادراك
لو كانت عبارة عن حصول شئ لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس
بجسم ولا جسمانى واعتقدنا حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون
ذلك الموجود عالما بذلك السواد وليس كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس
بجسم ولا جسمانى قد نتشكك فى انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره
فعلمنا ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له وهذه شبهة
واحدة على ما حررها الامام والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى
الظاهرة وتقرير جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اريد به حصول
صورة عين السواد فهو محال لانه على سبيل حلوله فى الاجسام وان
اريد به حصول صورة السواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى
العلم واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد
حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصلة له فلو كان العلم حصول شئ
لمجرد لم نتشكك فى ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير الجواب
ان حصول الشئ للشئ يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك
الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول الله لذاته وحصول فاعليته له
على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وفاعليته وانما التشكك لعدم
تحقق ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاولى على الادراك
الانطباعى والثانية على الادراك الحضورى وتنبيهها على تخطئة
الامام فى وصف المجرد بالسواد ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف
ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون نفس ذاتنا او امرا زايدا عليها والاول
باطل بوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا
بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا اولا يكون فان كان وجب
ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا

الكلام على التشبيه والمسامحة اعتمادا على انسياق الذهن الى ما هو المراد فتأمل فيه (قال المحاكمات وهذا
الكلام الخ) اقول مراد الشارح من عدم التسليم ليس المنع المصطلح وهو طلب الدليل بل انكاره وابطاله
الا انه لم يتعرض لدليله صريحا بل اومى اليه بقوله حالة التركيب والدليل عليه المزاج وظهوره

لم يذكره صريحا (قال المحاكمات والشارح نبه على المقدمتين بمثالين الى قوله حتى لم يتوقف الحكم فيهما الاعلى تصور الصور والكيفيات) اقول فيه نظر لان ماذكره انما يفيد وضوح نفس الحكم لا تصور اطرافه ولو كان المراد ايضاح تصور الاطراف لم يحتج الى ذكر الافراد القضية بل يكفي تمثيل الاطراف بجزئياتها فتأمل (قال المحاكمات كان الضعف الخ) اقول اذا ضعفت كيفية السواد مثلا لم يبق جنس السواد ويتبدل انواعه بناء على ماتقرر ان الاشد والاضعف متفقان في الجنس مختلفان في النوع وحينئذ فنقول ان كان المراد نفي الاشتداد والضعف بهذا المعنى عن الصور فنختار الشق الاول ونقول قوله كان ذلك بطلانا للصورة لاضعفها ان اراد به انه بطلان للصورة الاولى والنوع الذي كان فمسلم لكن بطلانه ممنوع لان المفروض ضعف جنس الصورة المشتركة بين الاشد والاضعف وان اراد به انه بطلان لجنس الصورة فممنوع والسند ظاهر وان كان المراد نفي الحركة في الصورة مطلقا سواء كان افراد ما فيه الحركة مختلفة في النوع كما في الحركة الكيفية ام لا كما في الحركة الاينية فيمكن اختيار الشق الاول على ماقررناه ويمكن اختيار الشق الثاني ايضا ويقال ذلك الزائل وان كان عرضا بالقياس الى النوع الذي فرض الحركة فيه لكن لما كان حصة منتزعة من ذلك النوع كان ضعفا لذلك النوع كما ان الزائل في صورة الحركة في السواد لما كانت حصة متوهمة من السواد انتزعه العقل بمعونة الوهم من السواد الاشد كان السواد يضعف بل نقول لا معنى للتضعيف الا الانتقال من الفرد الاشد الى الفرد الاضعف (قال المحاكمات فيكون النوع الخ) اقول فيه نظر لانه ممنوع بل لقائل ان يقول نفس احد الشخصين اشد من نفس الآخر لانه اشد منه في حصول النوع وصدقه عليهما ولو لزم من الاتحاد في النوع

بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضا حاصلا بالفعل وهكذا في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلمنا بذاتنا حيثيتين بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبنوع من الاعتبار وبهذه الحيثية مغايرة له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس ههنا الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشئ للشئ لان حصول الشئ للشئ يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والايجاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم فان قلت فليكف التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد اجاب بانه كاف في الاضافة ايضا واما في الايجاد فلان الموجد يجب ان يكون متقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشئ الواحد شيئين لان المنطبع في كل في واحد من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبة اضافية فانا اذا ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية الف وقوله والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام **قوله** (وانواع الادراك اربعة) لان المدركات اما جزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس

التشكيك فى النوع للزم من الاشتراك فى الجنس التشكيك فيه سواء بسواء فلزم عدم الاشتراك بين الاشد والاضعف من الجنس ايضا والحل مامر (قال المحاكمات لايكون افراد النوع واحدا المتقرر عندهم ان الماهية واجزائها) اقول فيه بحث اذ ماذكره لاثبات ان تلك الكيفيات المختلفة بالشدة والضعف لايكون

اولا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فاما ان لايكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية وايا ماكان فادراكها التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد كانت ثالثة لانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل وسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فانا لما لمسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة وكذا فى الحواس الاخر والمراد من الغواشي الغريبة العوارض التى تلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى واما لوازم الماهية فلا تكون غريبة عنها ولا يمكن ان تزال والغريبة يمكن ازالتها عن الماهية وتثبت للماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس والتخيل وجعل الامام قوله لوازيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته تفسيرا للغواشي الغريبة وعلى هذا يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لايؤثر فى زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل بل المختصة بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ماذكره الشارح قوله (وقد اورد فى هذا الموضع سؤالا) وهو انهم ذكروا ان العقل يقدر على ان ينزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة الكلية وهذا الحكم يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها فى النفس ومقارنتها بصفاتها عوارض غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا تكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثانى فلان الصورة الموجودة فى نفس زيد لايكون جزأ من الافراد التى وجدت قبل زيد والتى توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزأ من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم تكن جزأ منها لم تكن مشتركة بينها فلا تكون كلية واجاب بان الكلى المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود فى الخارج الذى هو جزء الافراد وهو ايضا فى نفسه مجرد عن العوارض

من افراد نوع واحد يجرى فى صورة كونها افرادا لجنس واحد وكما ان النوع لايكون مقولا بالتشكيك على جزئياته كذلك الجنس على ما اعترف به لكنهم صرحوا بان الاشد والاضعف مختلفان نوعا ومتحدان جنسا وايضا لاشك انها داخلة تحت مقولة الكيف بل تحت الكيفية المحسوسة والحق ان مجرد كون احدهما اشد من الآخر لايقتضى كون المقول عليها كالنوع والجنس مختلف الحصول بالنسبة اليهما حتى يلزم التشكيك فى الذاتى بل الحق ان نفس احد السوادين اشد من نفس الآخر لانه اشد منه فى مفهوم ذاتى او عرضى على ماصرح به بعض المحققين (قال المحاكمات والجواب الحق الخ) اقول يعنى ان الباقى فرد واحد من السواد مشخص من اول الحركة الى منتهاها لكنه سيال غير قار وما اضيف اليه من مراتب الشدة والضعف وان كان عارضا بالقياس اليه الآن ذلك حركة فى ذات السواد اذ لا معنى للحركة فى ذات السواد الا ان يكون للمتحرك فرد واحد من السواد غير قار بحيث يكون المفروض منه فى كل آن اشد واضعف من المفروض فى الآخر على مامر آنفا اقول هذا الجواب جار فى اصل الدليل لان المحذور فى هذا الشق انما لزم المستدل من قبل مافيه الحركة لا من قبل المتحرك ومافيه مشترك بين الدليل وصورة النقض فان قيل لا بد من المغايرة بين المتحرك ومافيه الحركة قلت اولا ان هذا القائل يجعل المتحرك النوع ومافيه افراده فحصل التغاير وثانيا بان هذا لو تم كان دليلا آخر بل الحق بعد اختيار هذا الشق

ان يقال افراد ما فيه الحركة كلها موجودة بالقوة على ما اختاره الفارابي والمتحرك بالفعل لابد ان يكون موجودا بالفعل واما كون ما فيه الحركة لابد ان يكون موجودا بالفعل فليس بلازم على ما عرفت بل يكفي كون المتحرك متصفا بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط موجود في الخارج ﴿ ٢٣٠ ﴾ والقول بان ههنا فردا واحدا شخصيا باقيا من اول الحركة الى آخرها غير قار من المقولة التي يقع فيه الحركة مع انه في كل آن يفرض فرد آخر بل نوع آخر كما في الحركة الكيفية مما لا يقبله العقل واذا لم يكن شيء من افراد النوع موجودا بالفعل فلم يكن النوع ايضا موجودا بالفعل فلم يتصف بالحركة بالفعل لكن يلزم على هذا انه لم يوجد شيء من افراد الحرارة مثلا في اثناء الحركة في السخونة مع ظهور اثر الحرارة والاحساس بها والتزامه مشكل بل نقول لابد في كل آن من فرد آخر موجود بالفعل لان المحسوس في كل آن ما يكون اشد او اضعف بالفعل من المحسوس في آخر وكذا المختص بآثار مخالفة لآثار الآخر اللهم الا ان يقال افراد الحرارة كلها موجودة بالقوة لكن المتوسط بينها موجود بالفعل لان الحركة التوسطية موجودة بالفعل ولعل تلك الآثار تترتب عليها واختلافها لاختلاف قربه وبعده بالنسبة الى المبدأ والمنتهى واما حديث الاحساس فجوابه ان لا عبرة بالاحساس بعد قيام البرهان القائم على خلافه كما قالوا في احساس الامور الغير الواقعة كبياض الثلج وعند ذلك ظهر اندفاع النقض والاشكال ايضا (قال المحاكمات اذا عرفت الخ) اقول فيه نظر لان ما ذكره الامام كما يدل على ما ذكره يدل ايضا على عدم اشتداد المحل في الصورة لجريانه فيه فيقال لو اشتد ﴿ على ﴾ المحل في الصورة فعند الضعف لا يخفى اما ان يكون نوع الصورة باقيا اولا فان لم يبق كان ذلك بطلانا للصورة لا بضعف المحل في الصورة المستلزم لضرورة الحال ضعيفا المستلزمة لبقائها وان بقي كان الضعف بزوال

فالصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد ماله الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي لا لانها في نفسها كلية قال الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل اذ لا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمرا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في امور متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزأ منه وبعضا منه هذا خلف واذا ثبت ان الانسانية ليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص واحد الاشخاص لو تجرد عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض الذهنية لا بأس في ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزأ للاشخاص في الخارج ولا يلزم انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون من المتأخرين **قوله** (واما ما هو في ذاته برئ عن الشوائب المادية) قد مر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالجسم والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد اولا تجردا ما ثم يتجرد تجردا وسطا ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة واذا تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم تبطل الصورة الخيالية الا انها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة

عرض الى آخر ماذكره فلا يكون فى ذات الصورة فكون الاشتداد والضعف صفة للمحل لاينافى كون الشدة والضعف صفة للحال بل يستلزمه فالحق ان يحمل كلام الامام على هذا ومعنى كون الصورة لايشتد ولايضعف ان المحل لايتحرك فى طبقاتها

الشديدة والضعيفة لان الصورة هى المتحركة وحينئذ

على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بمشاركة الخيال معانى جزئية مأخوذة من الصور وهى ليست فى سلسلة المدركات المترتبة فى التجريد واما غير المادى فهو معقول بذاته لايحتاج الى تجريد فقوله الشئ الذى لايتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار اواستدراك لان قوله لايتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة فكأنه قال مالايمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لايمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذيكفى ان يقال المجرد عن المادة لايمكن ان يلحقه لواحق غريبة ضرورة ان لحوقها لايكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية وقوله وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشى الغريبة انما يتم لوكان قوله التى لاتلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشئ لايمكن ان يتكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة فرّع امرين احدهما ان المجرد لايتكثر الا بالماهية فان تكثره بحسب الافراد يستلزم ان يلحقها فى افرادها غواش غريبة وعوارض مشخصة والآخر انه معقول بذاته لانه لايحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لاحاجة اليه فى بيان المطلوب الذى هو بصدده فهو ادخال اجنبى فى البيان ثم كأن سائلا يقول فابالنا لاندرك جميع العقول والنفوس مع براءتها من المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب ما من شانه ان يعقله فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ويظهر من هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية فهى ايضا تعقل ذواتها اذ لاعائق لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فلعل العلائق الجسمانى يمنعها عن ادراكها والضمير فى قوله بل لعله يعود الى العمل وهو الظاهر واما اعادته الى ماهو برئ من الشوائب وهو المعقول فتوجب ان يكون قوله بل من جانب ما مستدركا اذيكفى ان يقول واما البرئ من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شانه ان يعقله اى يعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول

فالجواب عنه على مايستفاد من الشرح ان تحقق الحركة يقتضى ان لايكون تقوم المحل المتحرك بالحال لما تقرر ان جميع افراد الحال كانت بالقوة فما يتقوم به المحل يكون بالقوة ايضا فلا يتصف بالحركة بالفعل وحينئذ فقول الشارح فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال رد هذا البعض الذى ابطل الشيخ فى الشفاء مذهبه لانه رد للامام والجواب عن دليله (قال المحاكمات فاو تحركت الهيولى) اقول قال سيد المحققين قدس سره فى حاشية التجريد وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لاتحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة وذلك كما تقدم من انها فى وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فى ذلك بعد مجال اقول فى كلامه قدس سره اشارة الى انه يتوجه على هذا الكلام بحث بعد القول بان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة ولا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة اقول وذلك لوجوه الاول ان هذا لو تم فانما يثبت به نفى حركة الهيولى فى الصورة والحركة فى الجوهر اعم من ذلك اذ يجوز ان يكون الصورة النوعية حالة فى الجسمية او فى الجسم فيتحرك الصورة الجسمية او الجسم المطلق فى الصورة النوعية ولا كلام فى ان الصورة الجسمية والجسم متحصل بالفعل فيمكن له الحركة الثانى انا لو سلمنا ان المتحرك هو الهيولى لكن يجوز ان يكون قد تحصلت بالصورة العنصرية بالفعل ثم تحركت فى الصورة المعدنية اذ من المعلوم ان تحصلها

بالفعل لايتوقف على تلك الصورة والا لما وجدت بالفعل قبل التركيب الثالث انه تقرر ان للمتحرك حين الحركة فردا واحدا سيالا شخصيا باقيا من اول الحركة الى انتهائها مثلا المتحرك فى الاين له اين واحد مستمر وللمتحرك فى الكيف له كيفية واحدة مستمرة لكنه سيال يمكن ﴿ ٢٣٢ ﴾ ان يفرض فيه كيفيات غير متناهية كل منها فى آن وتعدد افراد الاين والكيفيات انما هو بالقوة دون الفعل وحينئذ نقول يجوز الحركة فى الجوهر على هذا النحو بان يكون للمتحرك صورة واحدة سيالة مستمرة والمفروض منها فى كل آن شخص آخر لكن تعددها بالقوة والهيولى انما يتحصل بالفعل بتلك الصورة الشخصية السيالة هذا على ان القول بان الهيولى لاتحصل بالفعل الا بصورة معينة شخصية لا يلائم مامر ان تشخص الهيولى بماهية الصورة وقول صاحب المحاكمات لو تحركت الهيولى فى الصورة كان قبل تبدل الصورة الى الخ اجراء للكلام على التمثيل والا ففى صورة حركة الهيولى فى الصورة الجسمية لايلزم الا تبدل الشخص لا تبدل الحقيقة وانت خبير بانه لو تمسك بما ذهب اليه الفارابى من ان جميع افراد ما فيه الحركة كانت بالقوة اندفع البحث الآخر (قال المحاكمات قوله الشديدة والضعيفة التى يكون الى قوله لادخل لها فى انبعاث الكيفيات عن الصور) اقول عدم مدخليته فى هذا لايستلزم ان يكون مستدركا اذ لاشك ان له دخلا فى كون الصور النوعية هى الطبايع وهذا هو ملاك الامر فى الفصل الآتى فكيف يكون مستدركا (قال المحاكمات غاية من جهة الصورة الخ) اقول وجه التأمل انه يستلزم كون امر واحدا موجودا ومعدوما من جهتين وانه ﴿ على ﴾ محال بالضرورة وايضا الجهة ههنا تعليلية لا تقييدية كما يظهر بادنى تأمل فلا يكفى لاجتماع المتقابلين اذ لابد فيه من اختلاف المحل بالذات او بالاعتبار بل الحق ان يقال لافعل ولاانفعال بين الكيفيات بل اجتماعها وتعاسها متصفة زمانا

انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخلو اما ان يتعقل مادته اولا فان لم تتعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه وان تعقلنا مادته فالمادة لاتمنع من تعقل المادى وجوابه ان الموجودات ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لاتعلق العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج فى تعقله الى التجريد عن المادة والقسم الثانى لايحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا بالشوائب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة فى تعقله الى شئ اصلا البحث الثانى ان المعانى التى يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصداقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لايوجب الجزئية والجواب ان التعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لابنا فيها والوهم لا يأخذ المعانى الا مخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب لم يتصور ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى او موضوعا ثم سأل بان المحل والحال يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت الشكل للخشب فقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة من تعقل الحال اجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل حصول ماهية المعقول فى العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير وذلك لان مالا يقوم بمحل كان قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لايحتاج فى كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لابد ان يعمل به عمل ليصير معقولا بالفعل ونحن نقول هاتان القضيتان غير مبينتين فمن اين يستلزم عقل الشئ ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا وذلك ظاهر ونقض الشارح قوله كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امر ان القيام بالذات والتجرد وكذا نقض قوله كل حال يحتاج فى كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبنى

معينا علة لحركات تلك العناصر فى الكيفيات وتلك الحركات معدة لوصول الكل الى كيفية واحدة متوسطة متشابهة (قال المحاكمات وهذا حل الكلام الخ) اقول هذا انما يكون لو كان التضاد فى الاصطلاح مختصا بالحقيقى وهذا وان كان ظاهرا من بعض عباراتهم خصوصا من عبارة الشفاء لكن فيه تأمل

على ان اللام فى قوله معقول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل ولهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكأنه هو الظاهر اذ معناه ان المجرد عن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شانه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لامطلق المحل لورود الصورة العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشئ معقولا ان المادة من شانها ان تصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهى من حيث انها شخص والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا تكون معقولة ضرورة كونها ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية اياها واذا تجردت عن المشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع **قوله** (وهذه القوى تنقسم الى مدركة) القوة الباطنة اما مدركة او معنية على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او مدركة للمعانى والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعانى وهذا لادلالة فيه على الحصر فلاشك فى احتمال وجود غيرها لكنا لم نجدها من انفسنا الا خمسة بعدد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط ما واعلم ان هذه الافعال اعنى ادراك الصور والمعانى وحفظها والتصرف فيها لاشك فى وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعانى لكونها جزئية جسمانية فلابد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له وهذا ضرورى لاسبيل الى انكاره لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة فالغرض فى هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى **قوله** (والحاصل ان الموجود فى الخارج كنقطة رؤية نقطة والمرئى كالخط) ولاشك انها لاتصال ارتساماتها فى الحس واتصال الارتسامات ليس فى البصر لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها فى حد من حدود المسافة حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام فى البصر فلابد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة فى حد من الحدود وتبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها فى حد آخر وهى الحس المشترك الذى اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل فى آن فهو كذلك لانه لو ثبت المقابلة

اذ التضاد الذى هو اقسام التقابل لو لم يكن بالمعنى الاعم بل اشترط غاية الخلاف فيه لم ينحصر التقابل فى الاربعة وظاهر ان التضاد الذى هو احد الاقسام هو المصطلح والقول بان المقسم هو التقابل بالذات وهو لا يتناول التضاد المشهورى غير الحقيقى مما لا يصغى اليه اذ المتقابلان بالذات انما يقابل المتقابلين بالواسطة ولا مدخل فيه لكون الخلاف بينهما فى الغاية ام لا ثم اقول قوله كما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية الخلاف اراد به ان بين السواد الشديد وبين السواد الضعيف تضادا وغاية الخلاف باعتبار دخولهما تحت جنسهما وههنا ابحاث نفيسة مذكورة فى حواشينا على الشرح الجديد للتجريد (قال المحاكمات والجواب ان الخ) اقول فحاصل الجواب منع كون القول بالمزاج مبنيا على اثبات الاستحالة فى الكيفيات الاربع بل اثبات المزاج يمكن بالقرع والانبيق على ما فصله وقوله وهى لا تحصل الا بالاستحالة لادخل له فى الجواب بل ذلك افادة اخرى هى ان العلم بالاستحالة يثبت به ايضا وليس مدار الجواب على ان اثبات المزاج موقوف على بيان الاستحالة لكن بيان الاستحالة يمكن بالعمل المذكور

ولا يتوقف على اثبات المزاج على ما هو المترائى من العبارة اذ حينئذ يلزم دور ظاهر اذ ما ذكره فى اثبات الاستحالة من انه يحصل كيفية متوسطة على ما فى الشرح ومتشابهة على ما فى شرح الشرح هو بعينه القول بالمزاج فلو توقف القول بالمزاج على القول بالاستحالة على ما قرره موقوف على القول بالمزاج لزم الدور

لكن التوجيه الذى ذكرنا لايلايم ماذكره الشارح بعد هذا فى القول الآتى حيث قال قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة اللهم الا ان يقال مراده ان صدق القول بالمزاج مبنى على صدق القول بالاستحالة لان العلم به مبنى على العلم بالاستحالة فالاستحالة لمية المزاج لادليل عليه (قال

فى حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام فى استمرارها وايضا لو كانت المقابلة فى زمان لم يكن المحسوس فى ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا لكن لادخل لهذه المقدمة فى الاستدلال بل يكفى ان يقال تلك النقطة فى كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها فى اى حد فرض ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات فى البصر فهذه الدلالة لاتحتاج الا الى تحقق المقابلة فى حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا **قوله** (لم لايجوز ان يكون اتصال الارتسامات) توجيهه ان يقال لانسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن فى البصر يكون فى قوة اخرى للنفس لم لايجوز ان يكون فى الهواء فان النقطة اذا حصلت فى جزء من الهواء يشكل ذلك الجزء الهوائى بشكل تلك النقطة فما زالت عن المكان فاصغرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائى على ذلك الشكل فيحسب اتصال الارتسامات فى الهواء يتصل التشكلات فى الاجزاء الهوائية المتجاورة فترى خطا وانت خبير بان اتصال التشكلات الهوائية لايكفى فى مشاهدة الخطوط لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات وكان الامام قائل بذلك يلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لايجوز ان يكون اتصال الارتسامات فى البصر وتوقف الارتسام فى البصر على المقابلة ممنوع فان قلت ترتيب البحث يقتضى تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لانسلم ان اتصال الارتسامات ليس فى البصر ولئن سلمناه لكن لانسلم انه اذا لم يكن فى البصر يكون فى قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنعان مرتبان على ماوجهه الامام فانه قال اما ترى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود فى الخارج فلابد ان يكون موجودا فى قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون قوة البصر او قوة اخرى وعلى هذا ترتيب المنع فيقال لانسلم ان الخط ليس بموجود فى الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة فى الخارج ترى خطا سلمناه لكن لم لايجوز ان يوجد الخط فى البصر لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذى ذكره اولا بان الشكل

المحكمات واعتمادهم الخ) اقول يمكن ابطال كل من الانقلابات والاستحالة بكل من الحكمين وذلك بان يقال لايجوز انقلاب الهواء نارا مثلا لامتناع صيرورة شئ شيئا وكذا يمتنع ان يصير الماء متسخنا لاستحالة حدوث شئ لاعن شئ وانما خص صاحب المحاكمات كل واحد من الانقلاب والاستحالة بحكم آخر لان احد الحكمين بالانقلاب الصق والآخر بالاستحالة (قال الشارح فيما يغلب عليه الخ) اقول لاحاجة اليه لرد الرأى الثانى ولعله انما اورده ردا للرأى الاول وانت خبير بانه مع مافيه من التعسف وهو الخلط بين ردالرأيين يرد عليه ان القائلين بالرأى الاول جوزوا ان يصير ماهو مغلوب غالبا عند الحس بل هذا مذهبهم (قال الشارح لان السخونة الخ) اقول اى يقتضيه بالذات ويكون التحلل مترتبا عليه بلاواسطة شئ آخر وحينئذ ظهر صحة قوله لان السخونة يستلزم التحلل ولايرد انه ينعى عكسه وكذا ظهر صحة التفريع بقوله فالحركة الشديدة الخ تأمل (قال الشارح والاجزاء الباردة الخ) اقول هذا انما يلايم مذهب الكمون والبروز اى الرأى الاول وكان الكلام فى ابطال الرأى الثانى وهذا وقع من الشيخ حيث قال والبارد من اجزائه لايصعد لثقله (قال الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع الخ) اقول ﴿ او ﴾ اراد الامام على الشيخ مبنى على حمله ما فوقه على مايوضع فوق الجمد والمتبادر مما يوضع فوق الشئ ان يكون شيئا ثقيلا ولهذا فسره بالجسم البارد بالطبع وهذه مناقشة يندفع بتغيير اللفظ فانه لو قيل ماوقع

على فوق الجمد كالهواء يبرده الجمد لايمكن ان يقال انه بارد بالطبع فاعله يبرده بالطبع على ان هذه المناقشة غير مضر في مقام الاستدلال اذ فيما ذكره من ان مابوضع فوق الجمد يبرد بالطبع من غير ان يتصعد الجمد اعتراف بجواز الاستحالة اذ لاشك ان هذا الجسم ليس باردا جدا قبل الوضع على الجمد و بعده صار باردا جدا فلو كان تبرده كذلك بالطبع فاما على سبيل كون الاجزاء الحارة و بروز الاجزاء الباردة وذلك مما لم يذهبوا اليه بل هذا رأى جماعة اخرى وسيبطله فتعين ان يكون على سبيل الاستحالة واما الجواب الذى ذكره الشارح فغير تمام اذ للامام ان يقول وضعه على الجمد يعين الطبيعة على ابراز الكيفية الملائمة للطبيعة (قال الشارح و يناسبه الخ) اقول لايخفى مافيه من التكلف و يمكن ان يقال الكلام كان فى المزاج الذى كان من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا البحث فى كيفية استضاءة هذا النار والضوء ومناسب للمزاج من جنس الكيفية المحسوسة وغير مناسب له من حيث النوع ولعل هذا اقرب مما ذكره الشارح (قال الشارح فان فاعل السواد الخ) اقول الاولى التمثيل بمثال آخر لان اللون جنس للسواد وليس من الصفات الذاتية اللازمة له (قال الشارح عن فاعل الخ) اقول وذلك بان يكون الذات علة قابلية وفاعلها فاعل ذلك الشئ اما تأثير جديد او بتأثيره فى الذات فان هذا الجعل يتعلق بالذات بالذات و بلوازمه بالعرض والدليل على ما ادعاه الشارح من ان الذات ليست مستقلة فى التأثير فى اللوازم انه لو كان كذلك لكان الشئ الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد وذلك باطل على ماسيجئ ثم كلام الشيخ فى النمط الخامس مبنى على الاحتمال الثانى من الاحتمالين اللذين ذكرنا هما وهو ان الجعل لا يتعلق بتلك الصفات بالذات و يمكن لصحة كلامه ههنا انه تعلق بها بالعرض ولعل هذا الوجه اقرب مما ذكره الشارح لتوجيه كلام الشيخ

لو بقى عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة فى ذلك الموضع وعدم هواء آخر وعن الثانى وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة مالیس بموجود فى الخارج فان القول بادراك البصر خطا فى الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة مالیس فى الخارج مع القول بادراك البصر مالايقابله بخلاف القول بوجود قوة تدرك الشئ الغائب عن البصر كالمشاهدة فانه ليس قولا بادراك البصر وفى هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثانى وهو ان ادراك البصر مالايقابله ولا فى حكم مايقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النائم يشاهد فى منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لايراها الحاضرون فى مجالسهم بل ربما لايوجد فى الاعيان امثالها والانسان يتخيل فى عامة اوقاته امورا قد شاهدها اولم يشاهدها لاعلى سبيل المشاهدة وليس ذلك الا ان ادراك هذه القوة المشتركة قد يقوى فيكون مشاهدة و يضعف فيكون تخيلا **قوله** (والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة) يعنى اذا راجعت الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها فى الحواس مؤدية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك ان تطالع تلك الصور وهو التخيل فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة فى قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهى الخيال ولما توقف اتمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة والقابل غير الحافظ لحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثرين والواحد لايصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشئ قابل له ثم ان الحجة ضعيفة لما سيأتى من ابطال ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد وايضا ينتقض بالحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات و بالنفس فانها تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن هذا ماذكره الامام والشارح غير هذه الاشكالات عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ماهو عادته واجاب

(قال المحاكمات وهذا غير مستقيم) اقول بل هذا غير مستقيم لان خروج مزاج الانسان من الاعتدال الحقيقي انما هو الى جانب البرودة بغلبة الثقيلين عليه ولهذا كان مكانه الطبيعي مكان الارض فالمراد من قول الشيخ حار ان جدا مائلان الى الافراط ما كان بالقياس ﴿ ٢٣٦ ﴾ الى باقي الاعضاء كما يشعر به قوله آخر ما في البدن و بهذه الحرارة الغالبة تقرب من الاعتدال قربا ما هذا مع ان الحرارة واللطافة يناسب النفس وغلبة الخفيفين على الارواح لاينافي قرب الثقيل والخفيف فيهما الى التساوي اذ الغلبة انما ينافي التساوي لا القرب من التساوي بل نقول غلبة الخفيفين عليه اقدم من غلبة الثقيلين على الاعضاء مع انك قد عرفت ان الخفة لها مناسبة للنفس المجردة لم يكن للثقيل ثم اقول الجواب الذي جعله جوابا حقا ليس بحق لان الامام حمل الكلام على الاعتدال النوعي لكن يقول ما ذكرتم في الاعتدال النوعي يجري في الاعتدال الشخصي نظيره فكما ان اعدلية نوع مزاج الانسان صار سببا لفيضان النفس الناطقة عليها كذا نقول اعدلية مزاج الانملة يصير سببا لفيضان النفس عليها لا على عضو آخر هو القلب مثلا وكون المزاج المعد لفيضان النفس مزاج جميع البدن لا ينفع اذ كما ان اعدلية المزاج صار علة لفيضان النفس على ذلك الممتزج من جهة مناسبته للنفس فكذلك ينبغي ان يتعلق النفس اولا بما يكون مزاجه اعدل لان مناسبته لها اتم فاذا لم يعتبر المناسبة اصلا فلا يتم كلامكم وان اعتبرت في الفيضان فينبغي اعتبارها في اول التعلق والا فالفرق و يمكن ان يقال القلب يخلق قبل الانملة ﴿ ان ﴾ فلعله هو المرجح هذا وفي قوله اعني جميع امزجة الاعضاء فائدة وهي ان المراد من مزاج الانسان مثلا حيث يقال انه اعدل الامزجة ليس الا مجموع امزجة الاعضاء اذ لكل عضو مزاج مخصوص مخالف لمزاج الآخر

عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما في الارض فانها يحفظ الشكل بصورتها او بكيفية اليبوسة و يقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لابد ان يكون في محل جسماني فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول ههنا مفترقان لامكان تحقق الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما و بعد زوال المرض يستحضر الصورة التي كانت قبل المرض بحفظها فلابد ان يكون مبدأ ادراك الصور مغايرا لمبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير ما نقله الامام فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على مغايرة مبدئهما بالحجة والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدئهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحضورها عند النفس لحصولها في آلة فيجوز ان يكون مبدأ الادراك والحفظ واحدا و يكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة و ينعدم الادراك لعدم حضورها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان جواب النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدأ للكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك في مبدأ القبول والحفظ بان يكون واحدا ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجائز ان يصدر من قوة واحدة فعل و يرد عليها انفعال واما قوله فما صادر عن الحس المشترك اثبات الصور فمعناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو اثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة المادة تقييد مستدرك لانه كما يثبت الصور عند غيبة المادة في التخيل يثبت الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لما كان الامر لا يتحقق الا في الاخص كان اثبات الالوان والاصوات وغيرها مقتضى له اقتضاء ثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة و يجوز

فكما أن من مجموع الاعضاء تحصل بدن واحد له وحدة حقيقية مختصة بآثار ولوازم فكذلك لمجموع امزجة الاعضاء يحصل وحدة حقيقية وهو المراد اذا قيل انه اعدل اولا (قال المحاكمات لابد مع ذلك الخ) اقول بهذا يندفع ايراد اورده بعض المحققين وهو ان فيضان الصورة والنفس بعد المزاج لو كان

ان يصدر من الشئ الواحد امور متكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر من الشئ لا يكون الا امرا مشخصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطته امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الادراكات انفعالات والذى سيبين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا ينفعل الا انفعالا واحدا **قوله** (بل انما هو قياس من الشكل الثالث) وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فبدأ القبول لابد ان يكون مغايرا لمبدأ الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادى وكفى فى بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد دليلا على تغاير المبدئين كما دل عليه الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفى اثبات الجزئية فلا بد فى الدلالة على تغاير المبدئين من اثبات الكلية والعجب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما **قوله** (والوجه الثانى) ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره والذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه زوالهما حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان لا ادراك فى الذهول فلو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذى هو آلة الادراك فهو ممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها فى الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع للامر آنفا وللامام منع آخر لم ينقله لقوته وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة فى حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد كما فى النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد **قوله** (فاستدلال مشترك على وجودهما) اما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا

من جهة وحدته التى بها ناسب المبدأ ينبغى ان تفيض النفس على البسيط ثم قال فان قلت عدم الفيضان على البسيط لانه تتحقق فيه كيفيتان فاعلة ومنفعلة فالجواب ان فى صورة الامتزاج ايضا يحصل كيفيتان احداهما متوسطة بين الحرارة والبرودة والاخرى بين الرطوبة واليبوسة اذ من المعلوم بالضرورة انه لا يصدق على كيفية واحدة انها حرارة ورطوبة كما انه يصدق عليها انها حرارة وبرودة بالقياس الى الطرفين وهذا حق وان كان الظاهر من عباراتهم ان المزاج كيفية واحدة بين الاربع هذا آخر ما تيسر لى فى النمط الثانى (قال المحاكمات لكنه ليس معنى النفس الخ) اقول سيجئ فى كلام المحاكمات انه ذكر الشيخ معنى مشتركا يصلح لان يكون معنى النفس وهو مبدأ صدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة فلو كان معنى النفس هذا لم يلزم دخول الغير فى النفس ولا خروج فرد منه وقد تقرر فى موضعه ان التواطى خير من الاشتراك (قال المحاكمات لكن لم يعرف الخ) اقول يعنى لو عرف النفس باعتبار انها صورة تقتضى مراعات التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لان الصورة توهم ان يكون حالة بل انما عرفت باعتبار انها حصل واليه اشار بقوله وانما عرفت باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا الى ان لفظ الكمال انما يؤيد جعل الجسم على الجنس لانه معنى مبهم ناقص محتاج الى مكمل واما المادة فهى متحصلة بذاتها

لايحتاج الى محصل فهذا منه وجه آخر للحمل المذكور وانما قال يوهم لان الفصل المأخوذ بشرط لايسمى صورة سواء كان حالا ام لا بل سواء كان كليا ام لا اذ صرح الشيخ بان هذه الاعتبارات يجرى بين النوع والشخص اقول لايخفى سخافة الوجه الاول واما مناسبة لفظ الكمال ﴿ ٢٣٨ ﴾ فمشترك بين الجملين اى حمل

الجسم على الجنس وحمله على المادة وذلك لانه كان الجسم بمعنى الجنس باعتبار ابهامه ناقص محتاج الى محصل رافع لابهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص باعتبار ترتب الآثار واللوازم المستندة الى الصورة فهو ناقص محتاج الى انضمام بل الحق ان يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسما لذلك الامر باعتبار انه فصل بل باعتبار انه صورة يصدر عنه الكمالات الثانية اذ من المعلوم ان النفس النباتى هى الصورة النباتية التى هى مبدأ فصل النبات لا فصل النبات وكذا النفس الحيوانى هو صورته النوعية والنفس الانسانى الجوهر المجرد الموجود فى الخارج بوجود مغاير لوجود البدن وقد صرح بذلك الشارح فى فصل بيان المركبات الثلث حيث قال والمركبات ثلثة ذو صورة لانفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولاحركة ارادية له ويسمى نباتيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانيا واذا كان المراد بالنفس ذلك الامر باعتبار انه صورة بلا فصل فينبغى ان يكون المراد بالجسم هو المادة لا الجنس

الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فدرك هذا الطعم وهذا اللون اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة لايدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون العقل مدركا لهما لحصول صورتهما فى قوتين وهذا ملخص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لايحصل الا بقوة حافظة للجميع والا انعدم صورة كل واحد من الشيئين عند ادراك الآخر والتفاته اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرر اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لابد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى النفس فيكون المدرك لزيد النفس ايضا واذا كان النفس مدركا للجزئيات فلم لايجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وحينئذ سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس يدرك الجزئيات بآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب آلتين قال والذى يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك البصر فلا يكون ابصار الشئ ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال ان من طاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة فى جزء فى غاية الصغر مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول

(قال المحاكمات فليس المراد الخ) اقول لو كان كذلك لم يحتج الى تقييد الجسم بالطبيعى ﴿ بان ﴾ احترازعن الصناعى اذ بقيد الآلى كما خرج صور البسائط والمعدنيات كذلك خرجت صور الاجسام الصناعية ولا يذهب عليك ان قول صاحب المحاكمات احتراز عن صور البسائط وصور المعدنيات وصور الاجسام الصناعية

دون ان يقول احتراز عن فصولها بما يشيد اركان ما مهدناه فتأمل قال الشيخ ما عندى ان هذا يكون للمستبصر يحتمل ان يكون ما موصولة وحينئذ كان لفظ هذا اشارة الى عدم الغفلة والاثبات وان يكون نافية وحينئذ كانت لفظ هذا اشارة الى الغفلة - وعدم الاثبات ومانقل من الامام حيث قال اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهى انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء فيه قوت الحالة الاولى من الحالات الاربع ففيه تسامح (قال المحاكمات وكونه صحيح المزاج الخ) اقول انت خبير بان هذا غير ماذكره الشارح اذ الشارح جعل فائدة اشتراط صحة العقل البتة لذاته والاشتغال بالمرض ذكره فى بيان فائدة صحة البدن والكل وجه ويتوجه عليه ان هذا مخالف لما هو المشهور من ان النفس لاتغفل عن ذاتها دائما وكذا يتوجه على ماذكره الشارح من النسبة لذاته اذيفهم منه ان عند عدم صحة العقل قد يغفل عن ذاته ولا يبعد ان يرجح هذا بان المراد من الغفلة والذهول فى العلم الحضورى ليس الاعدم الالتفات الى المعلوم بذلك العلم ونحن نعلم انه كثيرا ما قد لا نلتفت الى ماهو معلوم لنا علما حضوريا كصفات النفس وقد صرح بهذا اى باشتراط الالتفات فى العلم الحضورى بعضهم وكيف والمشهور ان الالتفات فى زمان واحد الى شيئين محال فتأمل (قال المحاكمات فالاول اضعف) اقول اما بيان الضعف فى الحجة الاولى فهو ان الحجة القائمة على الدعوى الاولى ان الملازمة المشار اليها بقوله فان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس بحى ممنوعة اذحال السكر والنوم الغالب كثيرا ما وصل المولم ولا يدركه وكذا الملازمة المشار اليها بقوله والالم ينقبض ولم ينبسط ظاهر الفساد اذ الطبع ينقبض وينبسط من ادراك الشئ المولم والملذ من غير ان يحصل له التصديق بانه مولم اوملذ كيف والحيوانات البهم يحصل لها الالم واللذ وعند المحققين لاتصديق لها واما بيان

بان ادراك الحس المشترك الذوق تخيل المذوق وتخيل المذوق ليس فى العقب بالضرورة وكذلك فى الابصار ادراك الحس المشترك تخيل المبصر فلا يكون ابصاره ابصارين ففيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة فى الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق فى الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولانسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة فى الباصرة بل وبحصول الصورة فى العصبة المشتركة والحس المشترك ولذلك قال علماء المناظر ابتداء الابصار فى البصر وتمامه عند العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك فالجواب عن الثانى انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لاتختلط اوعلى اجزاء صغيرة من المحل لايستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا **قوله** (فان ادراك المعانى دليل على وجود قوة تدركها) تقرير الدليل ان مدرك المعانى الجزئية لايجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعانى لم يتأد من الحواس ولا النفس الناطقة والالم يوجد فى الحيوانات البهم ولان مدرك المعانى الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غيرها تدرك تلك المعانى وهى القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا تدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام فى انه لابد ان يكون ادراكها للصورة بقوة وللمعانى بقوة اخرى فلم لايجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هى الحس المشترك **قوله** (ذكر علماء التشريح) اعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يخص باسم الاجزاء وانقساما الى ما يخص باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين فى المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او المخروط قاعدته فى مقدم الرأس كان مقدم الدماغ

الضعف فى الحجة الثانية فلان قوله وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين منظور فيه لان اجتماع المثلين المستحيل ان يوجدا فى محل ثالث وههنا يوجد احدهما فى الآخر وايضا لا يتحد الوجود فيهما بل يوجد احدهما بوجود عينى والآخر بوجود ظلى وهذا الفرق كاف فى التمايز بين المثلين ولم يلزم رفع الامتياز وهو الدليل على امتناع الاجتماع وكذا قوله ولانه ليس احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس ممنوع اذ لعل الترجيح من جهة الوجود العينى وكذا قوله واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات ممنوع اذ العلم بحصول الشئ بوجهه لا بد منه كما هو المشهور ان تصور الشئ بالوجه هو تصور الشئ حقيقة والعلم به وحينئذ لا يتوهم اجتماع المثلين اذ الحاصل فى النفس هو صورة الوجه المخالف له فى الماهية واتحاد العلم والمعلوم بالذات انما هو فى التصور بالكنه وكذا قوله لكن حضور الشئ عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة ممنوع اذ لا بد فى العلم الحضورى من التفات النفس الى المعلوم ولهذا قد يغفل النفس عن صفاتها ولا تعلمها الا بالبراهين بل قد تنكرها ولا تقبلها اصلا (قال المحاكمات فلان الاوليات الخ) اقول وايضا لم يراد بالاولى ههنا مقابل البرهان كما يشعر به تقرير الامام (قال المحاكمات ويعنون الفصل الخ) اقول وايضا ليس على المستدل بيان ان مقدماته بديهية او نظرية بل يكفيه كونها معلومة هذا وصاحب المحاكمات لم يذكر وجه الخبط فى التزييف واقول وجهه ان الدعوى لما كانت بديهية فلا يضرها الايراد على المذكور فى صورة الدليل وايضا كلام الشارح يدل على ان حكم الامام بكونها برهانية فاسد اى دعوى ذلك باطل وما ذكر صاحب المحاكمات ان ما ذكره ﴿ او ﴾ الامام من الدليل على كونها برهانية باطل ولا يلزم منه بطلان المدعى والوجه فيه الرجوع الى الوجدان (قال المحاكمات فقول الشارح الخ) اقول حمل كلام الشارح على ما يتبادر منه على ان الشيخ قسم الباطنة بقسمين احدهما

لاستحالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض واغلظ واقصر والجزء المؤخر اضيق وادق واطول حتى يكون طوله كالضعف من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ ولما كانت الازواج السبعة التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة فى طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم كالنصف من حصة الجزء المؤخر فلذلك نبت من الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من الحد المشترك بينهما واما الى البطون فهو ان للدماغ تجاويف ثلاثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جزأ من جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ فى ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة وهو النخاع وقد نبت العصب زوجا زوجا من جنبيه مواز يا ومصاقب للاعضاء فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب كالاشجار على اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح النفسانى السارى فى الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذ من الجداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشارح ان يبين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة الشم فى زائدتين نائيتين من مقدم الدماغ وقوة الابصار فى عصبتين مجوفتين عند جوار الزائدتين وهما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق فى الشعبة الرابعة من الزوج الثالث من قسم الذى منشأه الحد المشترك بين الجزئين وقوة السمع فى القسم الاول من الزوج الخامس الذى منشؤه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث فى الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه فى الجزء المقدم وايضا صرح الشيخ فى الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ وانما وقع فى هذا الخبط لما رأى فى بعض نسخ الكليات وفى الشفاء هذه العبارة بعينها وهى خطأ والنسخة الصحيحة التى تعرض لها الشروح ان هذا القسم منبثة بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ

الى العقل والى القوى الباطنة وثانيهما الى ماهو بوسط والى مالايكون بوسط واراد بالوسط الوسط فى التصديق على ماسيظهر من الفصل المصدر بالوهم والتنبيه وفى هذا الفصل نفى احتمال مايكون بالقوى الباطنة غير النفس مطلقا وكذا احتمال مايكون المدرك هو النفس بواسطة فبقى احتمال مايكون المدرك هو القوى الظاهرة والنفس بلا واسطة ثم نفى الاحتمال الاول فى الفصل الثالث فبقى الثانى وهو المطلوب واقول فى هذا الموضع يتوجه امور اما اولا فلان المتبادر من كلام الشارح انه جعل حينئذ فى كلام الشيخ اشارة الى الفرض المذكور وهو حالة الانفراج اول الخلقة فيتوجه انه بالحالة السابقة عليه للذات كانت مدركة فيها والظاهر انه اشارة الى الحالة الحاضرة اى حالة التخاطب واما ثانيا فلانه ان اريد بالمدرك مايكون مدركا حقيقة لاواسطة للادراك كما هو الظاهر لم يلزم من نفى كون المدرك هو المشاعر الظاهرة والقوى الباطنة ان يكون هو العقل بنفسه لابقوة غير نفسه على ماذكره الشارح لجواز ان يكون القوى واسطة وآلة فى الادراك لانها مدركة وايضا كلام الشارح او بقوة شئ آخر غير صريح فى ان القوة الاخرى آلة وواسطة لامدركة وايضا لايصح قول الشارح لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره اذ المفروض ان القوى هى المدركة والشئ لايغاير نفسه وان اريد اعم من ان يكون مدركا او آلة للادراك حتى يدخل العقل والقوة فيتوجه ان كون القوة الاخرى آلة للادراك لايقتضى كون المدرك مدركة فلا يتم الاستدلال بقوله لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره على عدم وساطة القوى الاخرى فى الادراك وكيف يدعى كون آلة الادراك لابد ان يكون مدركة مع ان النفس تدرك المحسوسات بالآلات مع عدم الادراك الآلات الجزئية وكذا لايدرك المبدأ الذى هو فاعل الصور والادراكات

ولعله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادى الاعصاب الاربعة فى البطن المقدم لا فى الجزء المقدم وهو المراد من قوله لاسيما فى مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه والماظهر ان مبادى اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدأ اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ عصب اللمس اما باقى الدماغ او النخاع فالروح المصبوب فى مبادى الاعصاب التى هى الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك واما قال لاسيما الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ لان بعض مبادى الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كرأس عين فهو بيان لقوله آلة الحس المشترك الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كرأس عين يتشعب منه خمسة انهار وهى اعصاب الحواس الخمس والماء الجارى فيها هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة فى مبادى تلك الاعصاب اعنى الدماغ او النخاع وانقلب بالروح المصبوب فى البطن المقدم الذى هو آلة الحس المشترك والخيال ففى نهر يتأدى مثل المبصرات وفى نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال لامعنى للتأدية الا ادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صور المحسوسات وبواسطة الروح المشترك الذى هو آلة الحس المشترك لصورها والا فلا حركة لمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحركت المثل توقف ادراك المحسوسات على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تتأدى من الحواس الى الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدى الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا لابد من القول بحصول مثل المحسوسات فى الحس المشترك وهى حاصلة فى الحواس فلو لم يتأد منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ماذكره الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد الانسان ذوق الطعم فى مسلك الروح الى الدماغ وفى وسط دماغه وفى مقدم الدماغ مثل مايجد فى اللسان فشبهته منعناها عدم الفرق بين الصور والاعيان على مامر

وايضا حينئذ لايلزم من نفى كون القوة الاخرى آلة نفى كونها مدركة فلايلزم كون المدرك هو النفس بذاتها واما ثالثا فلان الدليل الذى ينفى به كون القوة الباطنة مدركة سواء حمل المدرك على المدرك الحقيقى او المعنى الاعم يلزم منه نفى كون المدرك هو المشاعر الظاهرة سواء حمل المدرك على المعنى الاخص اوالاعم فلا يحسن قوله فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة الخ وايضا لم يتوجه الشارح لتصحيح التفريع فى قول الشيخ فبقى ان تدرك ذلك الخ على ما سبقه لانه انما استدل على نفى الافتقار الى الوسط دون الافتقار الى القوة الاخرى فلابد اما من تقديره فى كلام الشيخ اى ماأظنك تفتقر الى وسط والى قوة اواراد بالوسط ههنا مايتناول القوة الاخرى والحق ان يحمل كلام الشيخ على نفى كون المشاعر والقوى مدركة بالمعنى الاعم بان اريد بالمدرك فى كلامه المعنى الاعم والدليل على نفى كون المدرك بالمعنى الاعم القوة الباطنة انا فرضنا اغفال الحواس عن الادراك فى الفرض المذكور فلم يكن القوة الباطنة مدركة ولاآلة لكن يبقى الامر الثالث على ما قررنا وايضا لاحد ان يقول فى الفرض المذكور انما نسلم كون تلك القوى غافلة عن الاحساس لاعن مطلق الادراك ولعل ادراك نفسها ليس بطريق الاحساس بل يكون على نحو العلم الحضورى كعلم النفس بذاتها ثم تقسيم القوى الباطنة الى ما يكون بوسط اى الوسط فى التصديق لايحسن اذ ادراك القوى انما يكون للجزئيات ولايكون هناك كسب ووسط الا انه لما لم يثبت بعد ذلك قسم اليها على سبيل التجويز العقلى هذا ماعندى فى كشف هذا البحث (قال الشارح والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ فى هذه الفصول الى التطويل) اقول واعلم ان الامام جعل المدعى فى الفصول الثلثة هو ان ذات الانسان غير اعضائه واما انه غير قواه فيحيل الى ماسيجئ بعد ذلك وحينئذ كان الفصل الثانى

مرارا **قوله** (قال الشيخ فى الشفاء فى صفة القوة المسماة بالوهم) الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بمحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما الا فى الجزئيات لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا رأى شيئا اصفر حكم بانه عسل اوحلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لاجرم يكون الدماغ كله آلة له **قوله** (اذ لايجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا) هذا بناء على ماتقدم من ان الادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفى هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما قرر فى الجواب عن الثانى **قوله** (واقول ان الشيخ ذكر فى القانون) لما قال الامام وهذا شئ ذكره فى القانون كذبه فى النقل بانه لم يحكم بالغيرة فى القانون ثم بانه حكم فى الشفاء بان الحافظة هى الذكرة لكن من الجهتين حتى لايلزم ان يكون القوى ستا وحاصل كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئى عن الحافظة وتفسد فيقبل الوهم بقوته المتخيلة تعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة فى الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور فى الحافظة وذلك لان المعانى الجزئية لما كانت مأخوذة من الصور فعند نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة تتذكر قطعا **قوله** (والحق ان الذكر الخ) كان الصور المحسوسات ارتسامات فى الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم انحفاظا فى الخيال ثم ادراكا فى حال غيبتها وهو التخيل ولايتم الا بالقوتين وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج فى ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك للمعانى المتعلقة بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو كاذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولايتم الا بالقوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل تعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى وينحفظ فى الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلثة اعمال فكراى تصرف فى الصور وهو شان المتخيلة وادراك للمعنى المنسى وهو شان الوهم وحفظ له وهو شان

مستدركا محضا فلعل مقصوده من نسبة التطويل الى كلام الشيخ ذلك فالشارح ان يورد عليه بان المدعى ليس مجرد ذلك فى تلك الفصول حتى يستدرك بعضها بل كون ذات الانسان يغاير اعضائه وقواه ايضا فلا تطويل على انه لو جعل الدعوى مجرد

كونه مغايرا للاعضاء لاشك ان ماذكره الامام اخصر مما ذكره الشيخ وبه يحصل مقصود الامام فقول الشارح وهذا هو الذى قرره الشيخ ان اراد انه عينه بلا فرق اصلا فكابرة وان اراد انه عينه فى المآل فلا يناف اشتماله على التطويل (قال الشارح واقول ليت شعرى ما يريد) اقول هذا الجواب مشترك بين الدليل وصورة النقض فان المسلم هو ان فى الفرض المذكور كنا غفلنا عن ادراك الاعضاء بعنوان انها اعضاء لا بعنوان انها مدركة محركة فان قلت ادراك الاعضاء انما هو بالاحساس وفى الفرض المذكور اغفلنا الحواس عن الادراك قلنا المسلم فى الفرض المذكور اغفال الحواس عن الاحساس لا عن الادراك مطلقا وادراك الحواس نفسها ليس على سبيل الاحساس بل على سبيل العلم الحضورى كما يقولون فى ادراك النفس ذاتها الا ان يستدل على ان العلم الحضورى انما يصح من المجرد دون المادى والامام فى مقام المنع على الاستدلال فتأمل (قال المحاكمات لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا يقومه) قول يعنى ان النفس المجردة لا يكون مقومة لنوع الجسم المادى اذ كل منهما داخل تحت جنس الآخر ولا يتقوم من النفس المجردة والبدن مركب حقيقى له وحدة حقيقية لكن يحصل نوع الانسان وتعينه بالنفس المجردة اقول فيه نظر لانه قد تقرر ان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط شئ والفصل هو الصورة المأخوذة لا بشرط شئ والمحصل لطبيعة النوع ليس الا الفصل فلو كان محصل طبيعة نوع الانسان هو النفس الانسانية كانت مقومة لنوع الانسان والانسان مركب فى الخارج منها ومن البدن اذ التركيب

الحافظة فقد بان ان لا حاجة فى اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المتذكرة بالمسترجعة فى القانون وصرح فى الشفاء بالاستعادة فى بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الخزانة والاولى ان يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر فى بحث الخيال **قوله** (وانما هدى الناس الخ) لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبى ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الآفة فى التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلاث ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا ان فى اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هى الآلات الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سيذكره الشيخ من تقديم قوة وتأخير اخرى وتوسيط ثالثة ضرورة انها ليست الا بحسب المواضع **قوله** (ثم اعتبار الواجب) هذا بيان للترتيب بين القوى ومؤكد لما قبله فان الواجب فى الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التى تفيض صور المحسوسات وهى الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التى تفيض معانيها الى الوسط وهى الوهم اولى آخر الدماغ وهى الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة والمعانى تارة والصور والمعانى اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى المقدم لان الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية وتختص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة فى اعلى البدن ناسبت المقدم دون الجسم وكذلك نسب معانى المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من بخارية الاخلاط ورقايقها ولما كان المعانى بالنسبة الى المحسوسات لطايفها وصفاياها ناسبت الروح لا النفس اذ لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات **قال** الامام هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك ان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر فى مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة

الذهنى بازاء التركيب الخارجى وعلى وفقه حتى انه فى الذهن عبارة عن الجنس والفصل وفى الخارج عن المادة والصورة بالمعنى الاعم والجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة (قال المحاكمات انما خص الخ) حاصله ان التخصيص باللمس لان الدليل لايجرى فى غيره اقول وفى تقرير

اذ قوله اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ماسيظهر انما يتم اذا اريد بانفعال المدرك تأثره عن فيضان صورة المدرك ومعلوم ان قبول صورة المدرك لايقتضى المخالفة بين المدرك والمدرك بالماهية نعم الادراك باللمس يقتضى ذلك لانا لاندرك باللمس مايوافقنا فى الحرارة والبرودة من الهواء والماء هذا والقول بان المدرك لعله هو عرض فى المزاج الثانى باطل لان المدرك لابد ان يكون امرا شخصيا باقيا وهذا بخلاف ما اذا كان المزاج شرطا للادراك اذ شرط الادراك يجوز ان لايكون واحدا بالعدد ونظير ذلك انهم لم يجوزوا كون ماهية الصورة علة فاعلية للهيولى وجوزوا كونها شريكة لها وشرطا لتأثيرها على مامر فى الخط الثانى (قال المحاكمات لما قال اولا الخ) اقول وهذا التوجيه خلاف مساق كلام الشارح لانه قال انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض نذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل والغرض الذى يذكره على ماقرره هو انه انما استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هى انت فانك لاتشك فى صدور هذين الفعلين عنك وتشك فى صدور الافعال النباتية ﴿ انواع ﴾ عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان ثم قال ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يتبين فجعل النطق من قبيل الافعال النباتية من جهة عدم تبينه مثلها ثم صار المقام مظنة ان يقال فلم استدل على النفس بالمزاج

الحس الظاهر ووسط المنصرفة فيهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابى لايليق بالمقام البرهانى ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس فى مؤخر الدماغ والذوق فى وسطه فليس جعل الحس المشترك فى مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه اولى بان يجعل فى مؤخر الدماغ لكون اللمس والسمع فى مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد سمعت بان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ فى التجاويف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الا ابانا للترتيب وتنبيها على العناية الالهية فى ذلك على ان قوله السمع فى مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله واين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على مالايشك فيه من تأمل فى كتابه واما قوله وهذا القسم منتهى من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهو الذى ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم اومن الناسخ قوله (والحجة التى اقامها الفاضل الشارح) جرى على ظنه انهم يقولون ان النفس لايدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هى المدركة لجميع المدركات بذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا لمطعوم وهذا المطعوم هذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحكم بين الشيئين لابد ان يدركهما ثم يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذى يدرك الكلى ومدرك الكلى النفس فيكون هى المدركة للجزئيات اجاب الشارح بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله (وهذه غير متباينة الذات) ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شئ فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف فى الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لايوجب عدم اختلافها فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام فى ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حالة فى موضع غير موضع الاخرى وهى مبادى افعال مختلفة فهى

مع ان المزاج كالنطق غير بين فاجاب بانه وقع لا بالقصد الى آخر ما قال فالسؤال الذى توجه الى جوابه هو ان الاستدلال بالمزاج ليس استدلالا بالفعل البين الثبوت للنفس كالادراك والحركة مع ان الاستدلال انما يكون بالفعل البين الثبوت على

ماذكرت آنفا لان المزاج ليس من الافعال مع انك ذكرت ان الاستدلال انما هو بالافعال ليندفع بما اجاب به صاحب المحاكمات (قال المحاكمات ومحصل جواب الخ) اقول فيه بحث لان الثابت بالدليل على هذا ان مزاج المولود مغاير لنفس الابوين اذ حاصل الدليل يرجع الى ان الجامع المتقدم مغاير للمتأخر ومن قال بان المزاج هو النفس يقول بان مزاج المولود عين نفس المولود بمعنى ان كل ما نسبوها انتم الى امر آخر مغاير للمزاج وتسمونها باسم النفس تنسبها الى المزاج نفسه ولم يقل احد بان مزاج المولود عين نفس الابوين ولم يصح لان يتوهم احد ذلك حتى يحتاج الى نفيه وايضا ذلك الجواب لا يطابق السؤال الذى قرره الشارح اذ المذكور فى السؤال هو انكم تقولون ان النفس التى هى صورة الحيوان جامعة لاسطقصاته فالكلام فى جامع الاسطقصات التى هى النفس الحيوانية لا فى جامع اجزاء النطفة وكان فى كلام الشارح ما يشعر بعقليته ايضا عن ذلك حيث قال فى آخر الفصل وبالجملة فالغرض على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى (قال الشارح فقول الشيخ فى الشفاء الخ) اقول ليس المراد ان المخالفة من جهة قوله الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين لعدم المنافاة بين كون جامع اجزاء النطفة نفس الوالدين وبين كون جامع اسطقصات بدن الحيوان نفس ذلك الحيوان ضرورة ان النطفة ليست هى البدن بل اراد ان قوله ثم يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان تستعد لقبول نفس الخ يخالف

انواع واما القوى الانسانية فهى ليست تختلف فى الموضوع بل هى قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ولهذا ايضا قال كأنها اصناف وهذه مناسبة قد اكتفى فيها بتقريب ما لا تحقق

قوله (فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن) لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا فى البدن وهو فعل منها فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ فعل من جهتين الادراك من الملأ الاعلى والفعل فى العالم الادنى وفى بدنه فبالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التى بها يدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظرى والقوة التى بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملى واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظى لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما فى كونهما قوتى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظرى الى قوتين اوالى وجهين قوة ادراك الامور التى لا تتعلق بعمل كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراكها الآراء التى تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم العملى واما العقل العملى فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو يستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذ العمل لا يأتى بدون العلم مثلا ان مقدمة كلية وهى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغى ان يؤتى به فينتج ان الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظرى ثم ان العقل العملى لما اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى ايضا لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق فى العلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر منه الافعال بآراء جزئية تنبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات

ماذكره الشيخ لانه لوكان المدبر هو نفس الام فلم يكن الجامع الاياها فلك ان تحمل كلام الامام على ان النفس الام مدخلا فى التدبير المذكور ولاينافى ذلك كون المدبر حقيقة نفس ذلك البدن لكن بمعونة من نفس الام ولاشك ان لنفس الام مدخلا فى ايراد الغذاء الى بدن المولود ضرورة ﴿ ٢٤٦ ﴾ ان نفس المولود مادام كان فى البطن لم يكن مستقلا فى التربية وعلى ماقررنا اندفع مخالفة كلام الامام فى الشرح لكلام الشفاء والاشارات وكذا اندفع ماذكره الشارح بقوله وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج الخ واما ماذكره بقوله وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس فيرد عليه انه يجوز ان يكون المصورة قبل حدوث النفس آلة لنفس الام ثم بعد حدوثها صارت آلة لها على ماذكره صاحب المحاكمات ويمكن ان يجاب عنه بانه لوكان كذلك لزم توارد فاعلين طبيعيين على ماذكره اولا نعم يمكن ان يقال حدوث الخادمة قبل حدوث المخدومة وتعاقب فاعلين طبيعيين يلزم على جواب الشارح لان الآلات والقوى التى كانت آلات للنفس النباتية صارت آلة للنفس الحيوانية وكذا بعد حدوث النفس الناطقة صارت آلة لها ثم اقول بماذكره صاحب المحاكمات من ان المصورة كانت خادمة لنفس الام اولا اندفع التدافع بين كلامى الامام حيث قال فى الشرح يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام وقال نقلا عن الرسالة الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ الى قوله وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة فتأمل (قال الشارح وتبين من ذلك الى آخره) اقول اندفع بماقرره الشارح من ﴿ المعقولات ﴾ الجواب التناقض بين كلامى الشيخ ولا يرد ماذكره على كلام الامام من حديث لزوم التفويض اذ لايبقى المدبر السابق مع اللاحق فى كل مرتبة وكذا لايرد ان المصورة كيف حدثت قبل النفس وكيف فعلت بذاتها

بديهية اومشهورة اونجريبية **قوله** (وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية) مرتبة النفس من بداية الاستكمال الى نهايته اما استعداد الكمال اونفس الكمال واستعداد الكمال اما استعداد ضعيف اواستعداد متوسط اواستعداد قوى اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل الكتابة وهو العقل الهيولانى واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامى لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بحركة الذهن وهو حصول بالفكر اولا بحركة الذهن وهو حصول بالحدس والمراد بالاكتساب ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والا لم يصح قسمته اليهما فان قلت الحصر باطل بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولا بالحدس وهو ظاهر والالم يحتمل الخطأ ولا بالفكر لان افادة المعلم المبادى المترتبة كافاضة العقل الفعال اياها فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن ايضا ثمة حركة فالجواب ان المعلم لايلقى المقدمات دفعة بل مقدمة مقدمة فالمتعلم لايتعقل الا باختيار فهو يلاحظ المقدمات وترتيبها فى الذهن ترتيبا اختياريا بخلاف المستفيض من العقل وهو بين لاسترة به نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية فان جعلناها فكرا كما عرفه المتأخرون بالترتيب فلابحث والا فلا اقل من ان تجعل فى عداده واما الاستعداد القوى فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما رأى فى نسختنه واو العطف قال ان قوة الاكتساب يختلف قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهى الفكر وان كانت قوية فهى الحدس وان كانت اقوى من ذلك فهى العقل بالملكة وان كانت فى غاية القوة فهى القوة القدسية وذلك سهو والشيخ قد جعل المفردات المذكورة فى التنزيل على هذه المراتب لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاجة فى المشكوة والمصباح فى الزجاجة فلابد من بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يتعرض له الشارحان فنقول قد تقرر ان هناك استعداد واستعداد اكتساب واستعداد استحضار وحصول

ولم يذكر في هذا التقرير تلك الصورة و يرد على جواب الشارح ان الثابت بالدليل على هذا مغايرة المزاج الواقع في كل مرتبة للنفس الحساسة قبله ومن يقول بان المزاج عين النفس لا يقول الا بان المزاج الواقع في كل مرتبة هي عين النفس الواقعة فيها بمعنى ان كل ما تنسبها نحن الى الامزجة الواقعة فيها ولا يخفى جريانه في تقرير الامام اذ لا فرق كثير اما بينهما فتأمل واقول يمكن ان يقال المذكور في الدليل على مغايرة النفس والمزاج امران احدهما ان الجامع غير المزاج لانه متقدم عليه وثانيهما كون الحافظ غيره والسؤال على ما قرره انما ورد في المقام الاول وما ذكره في الجواب عنه يبطل صحة الاستدلال من هذه الجهة اي من جهة كون الجامع متقدما على المزاج لكنه يبقى صحة الاستدلال من جهة كون الحافظ متقدما على المزاج المستمر ضرورة ان حافظ المزاج الشخص وعرض المزاج لابد ان يكون شيئا متقدما على المزاج المستمر فكان غير ذلك المزاج باقيا معه فلم يكن المزاج السابق فلابد ان يكون شيئا غيره واما انه يجوز ان يكون هو المفارق فساقط لانا نعلم بالضرورة ان ذلك الحافظ لا يكون شيئا خارجا عن الجسم كما قالوا في اثبات الصورة النوعية فتأمل قال الشيخ الفت العلاقة التي بينه و بين هذه الفروع هيئة ليس المراد ان هذه الهيئة هي الصورة الادراكية لان الصورة المادية العامية انما تتم في القوى على رأي الشيخ وحينئذ فاتصاف النفس بانها عالمة من قبيل قولهم زيد متمول (قال المحاكمات ذهب جميع الخ) اقول هذه العبارة من قبيل عرضت الناقة على الحوض و يدل على ما ذكرنا انهم فسروا اللازم بما يمتنع انفكاكه عن الملزوم لا بما يمتنع انفكاك الملزوم عنه وان كان قد يفسر بذلك ايضا (قال المحاكمات والغاية متقدمة الخ) اقول ان اراد بكون الحركة غاية للادراك اي علة غائية له ان الحركة علة غائية لفعل الادراك من المدرك فيرد عليه

المعقولات ولا شك ان استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة انما هي في المشكوة وهي العقل الهيولاني والمصباح هو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لانه انما يحصل باعتباره وحصول العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله زيتها اشارة الى الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات ليست منطبقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات بجميعها فكيف يكون اشارة الى امور متباينة و بيانه انه يصف شجرة بان لها زيتا يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها امور متباينة لا يجوز وصف احدها بالآخر فنقول الشجرة الزيتونة شيء واحد فاذا ترتب في اطوارها حصل لها زيت واذا ترقى الزيت وصفا يكاد يضيء فكذلك الاكتساب انما هو بقوة نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى غاية الشرف صار قوة قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من عالم الحس والا لكانت اما شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقا لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب علت كلمته **قوله** (قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد) العقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون له ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا كان النفس اكتسبت المعقولات الثانية ولاحظتها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد الحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة اولى يكن عقلا بالفعل لم ينحصر

ان الادراك ليس فعلا للمدرك وأثرا من آثاره بل الادراك اما كيف او انفعال او اضافة وليس من مقولة الفعل ولو سلم فلا شك لمن راجع وجدانه ان ادراك الملايم ليس مسبوقا بادراك الحركة اليه بل نفس الحركة اليه مسبوقة بادراكه وان اراد ان ايجاد العلم والادراك من المفارق كان علة غائية لتصور الحركة ففيه ان افعال المفارق ليس معللا بغاية راجعة الى السافل والا لزم استكمال العالي بالسافل وذلك باطل على ما سيجئ في النمط السادس ثم يرد على قوله امكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات ان المراد بالحركة ههنا هو الحركة الارادية وليس في النبات انفكاك الحركة عن الادراك بمعنى ان يوجد فيه الحركة بدون الادراك على ما استعمله او لا واقتضاه قوله ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى الادراك اذ الكلام في الحركة الارادية لانها التي يذكرها الشيخ ههنا وتصدى لبيان تقدم الادراك عليها ولو سلم ان ادراك الحركة علة غائية لادراك الملايم او غيره في الجملة فلا نسلم انه علة غائية له مطلقا حتى يلزم احتياج الادراك الى الحركة وعدم تحققه بدونها والاصوب ان يقال معنى قول الشارح ولذلك لم يكن النبات مدركا انه لما كان فائدة الادراك والحكمة المترتبة عليه الحركة الارادية لم يكن النبات مدركا لانه غير متحرك بالارادة ثم حمل كلام الشارح على انه وجه آخر لتقدم الادراك على الحركة بناء على ان فائدة الشيء مترتبة عليه ومتأخرة عنه لا يلايم قوله والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر (قال المحاكمات واما ان الحركة في نفسها الى آخره) اقول الاظهر ان يقول التقدم بحسب الوجود الاصلي اولى ﴿ لما ﴾ بالاعتبار من التقدم بحسب الوجود الظلي واما ان التقدم في احدهما تقدم بنفسه وفي الآخر بحسب الادراك لا بنفسه فانما يصح على القول بالشيخ وسيظهر انه باطل لانه مبني على القول بتنفي الطبايع في الاعيان حقيقة

مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا وهكذا فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء وقد بقي للامام ههنا بحث وهو انه ان عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد مع عدم مستعده وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان عنى ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعدت لقبول العلوم فلا بد من الدلالة على ذلك وهذا بحث وارد **قوله** (وذلك خبط يشتمل مع مخالفته المتن على التناقض الصريح) اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يصدق به فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض **قوله** (اي ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم) اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوئها هذا في الفكر ظاهر فان الفكر يشمل على الحركة الثانية فربما يسرع المتأدي من المبادي الى المطلوب وربما يبطؤ فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتأدى اليه في زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تأد من المبدأ او بطؤ وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف

(قال المحاكمات تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام) اقول فيه بحث لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركة محققا على ما استقر عليه رأى الشارحين فلم يكن الادراك والحركة الارادية متساويين فى الرتبة فلم يحتج الى اخذ الحركة الارادية فى حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لاتقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعلا مبدئى فصلين متساويين فى الرتبة ويمكن الجواب بان الفصل اى القائم مقام الفصل الحقيقى ليس هو الحركة والادراك بالفعل والا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحية الحركة وصلاحية الادراك لانهما الازمان للفصل الحقيقى للحيوان غير منفكين عنه وكون الادراك متقدما على الحركة لايستلزم كون صلاحية الادراك متقدمة على صلاحية الحركة فليتأمل وربما يناقش على ماذكره الشارح من ان الحركة علة غائية للادراك انه لو كان كذلك لم يصح قوله والحق انه لاتقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة اى بحسب الطبع اذ لكل منهما على هذا التقدير تقدم بحسب الطبع على الآخر من وجه اللهم الا ان يقال اراد انه لاتقدم لاحدهما على الآخر بحسب الطبع على الاطلاق (قال المحاكمات وهذا القدر كاف الخ) قول للامام ان يقول كل حركة ارادية مسبوقة بادراك بدون العكس الكلى اذ لاشك انه قد يتحقق الادراك بدون سبق الحركة عليه فيتقدم نوع الادراك على نوع الحركة بدون العكس وهذا يكفى لتقديم بحث الادراك على الحركة (قال المحاكمات وفى عبارة الى آخره) اقول اراد بالمبدأ مبدأ الاشتقاق والانتزاع لا المبدأ بمعنى العلة فلا يرد ما اورده واراد بالفصل مايقام مقامه بناء على ان الذاتى لايكون مشتقا لما تقرر فى موضعه (قال المحاكمات بحصول نفسها) اقول ماذكر انما يدل على ان ادراك المجردات بحصول نفسها عند العقل وليس فى الكلام مايدل على الحصول فى العقل فكلمة فى

لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحادس يضع المطلوب فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدأ المرتب ولاشك ان هذه الامور المتعاقبة انما تقع فى زمان فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس فى الكيف بحسب زمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكفى له فى العلم بالمطلوب العلم بالمبادى المترتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعى زمانا فيكون الاولين سرعة التأدى والآخرين بطؤه والاول اى الاختلاف فى الكيف يكون فى الفكر اكثر من الثانى وهو الاختلاف فى الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف سرعة و بطوأ فالاختلاف فى الكيف ثابت دائما وربما لايتعدد الفكر فلا يختلف بالعدد فان قلت فالفكران ربما يتشابهان فى السرعة والبطؤ قلت هذا مستبعد لاختلاف الاذهان والثانى يكون فى الحدس اكثر من الاول وهو الاختلاف فى الكيف لعدم سرعة التأدية و بطؤها ووجود العدد واما عدم السرعة والبطؤ فلتجرده عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى كان حدسها اكثر **قوله** (ثم شرع فى تقرير الحجة) للنفس بالقياس الى معقولاتها ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة فى النفس والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لايمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد وفى حالة الذهول لاشك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة اما ان لاتكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان واما ان تكون حاصلة للنفس بوجه فحصولها اما فى النفس اوفى غيرها لاسبيل الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لامعنى لادراكها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون شئ غير النفس يرتسم فيه الصورة المعقولة وليس جسما اوجسمانيا ولا نفسا لان النفس فى المعقولات بالقوة فى بعض الاوقات ولنا ان نلاحظ الصورة المعقولة فى اى وقت نشاء فلو كانت خزانة الصورة هى النفس لم يمكن كذلك فاذن ههنا موجود ترتسم فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال وقوله واما فى القوة الوهمية لادخل له فى الاستدلال

في عبارة صاحب المحاكمات ان وقعت بمعناها لم يصح وان وقعت موقع كلمة عند يتوجه ان الحصول بنفسه عند العقل على ماهو مصرح به عبارة عن العلم الحضوري فقوله فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين منظور فيه اذا وكان التعقل لحصول نفس الشيء عند العقل لايكون هناك حلول (قال المحاكمات فهو تعريف الخ) اقول الا صوب ان يقال فيلزم ان لايكون منعكسا على ماهو الظاهر من كلام الشارح واما ماذكره فيرد عليه ان الاخص انما يلزم ان يكون اخفى من الاعم لو كان العلم ذاتيا للخاص وهو ممنوع فيما نحن فيه لا يقال العلم مطلقا لكونه اكثر افرادا كان اظهر مفهوما من الخاص لانا نقول يجوز ان يكون للخاص ظهور بالنسبة الى العام من جهة اخرى فلا يلزم فساد اخذه في تعريف العلم ولو سلم فنقول يجيء ان هذا التعريف لفظي وفي التعريفات اللفظية يجوز تعريف الشيء بالاخفى مفهوما وبما يتوقف معرفته على معرفة المعرف (قال المحاكمات كحصول الصورة الى آخره) اقول فيه بحث لان هذا الكلام يشعر بان حين التخيل يكفي حصول الصورة في الخيال ولا يلزم حصولها في الحس المشترك وهذا خلاف تصريحاتهم ويمكن الجواب بان المراد بيان الحضور عند الحس الذي لا يدخل في الادراك سواء كان كافيا ام لا وههنا الحضور عند الحس المشترك الذي لحصولها في الخيال مدخل في الادراك التخيلي فتأمل (قال الشارح اذ كان الادراك مستفادا من خارج) اقول ظاهره ان الامر الخارجي يكون منشأ لحصول الصورة وحينئذ يكون ادراك المجرد داخلا فيه مع انه لاحاجة فيه الى الانتزاع على مايصرح به فينبغي حمل الكلام على ان خارج النفس وهو التعمل اللازم في الانتزاع مدخلا فيه واستفادة الامر الخارجي منها على تقدير ان يكون حصول الشيء في الذهن علة لحصوله في الخارج كما اذا تصور النجار السرير فصنعه وادراك المجردات الخارجية عن النفس وصفاتها داخل

وان قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب سؤال فانه يمكن ان يقال كما ان للعقل بالنسبة الى المتعقلات ثلث احوال كذلك للحس والوهم بالقياس الى المتخيلات ومايتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكها حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عن الحس والوهم وعن خزانتهما وذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها تتحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل الجواب ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدرك لم يمكن ذلك بان ينتقل بعينها من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مباين فهب ان النفس اذا عادت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال يفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مباين كما في الخزانة فنقول لعلهم لم يحيلوا ذلك لكن لما لم يشك في ان الجوهر العقلي من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات مالم يدل البرهان عليه **قوله** (لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا) اي الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس يجب ان يكون عقلا **قوله** (اذ واقع بين نفوسنا وبينه اتصال) لما ثبت موجودا فدار ان يسلم فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس بالقياس اليه والادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات مرتسما فيه فادراك النفس بعض مافيه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شيء آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرآت اذا حوذي بها شيء ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر

فى قوله اولم يكن فيه فليتأمل (قال المحاكمات لاتحادهما فى الماهية الخ) اقول لايلزم الاتحاد فى جميع العوارض واللوازم بل فى لوازم الماهية وعوارضها اذ المثال موجود بوجود ظلى غير اصيل فلايكون معه ماكان من لوازم الوجود الاصيل وعوارضه ﴿ ٢٥١ ﴾ وكذا لايلزم اجتماع المثلين المستحيل لانه انما يكون مستحيلا

زالت الصورة الاولى و نسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما فى الخزانة **قوله** (الا قوله) هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر الامام ان حاصل الحجة ان الانسان يصير عالما بعد مالم يكن فلابد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ فى الشفاء لاحاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لاشك ان كل ماحدث بعد ان لم يكن لابد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا اوكان مجردا وعالما فلابد من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان الحجة دلت على انه محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا الجاهل يمتنع ان يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل تحته **قوله** (قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة) قال الامام هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه يبحث عن تجرد النفس الانه لما ثبت ان العقل خزانة للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولاجسمانى ذكر دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لان الكلام ههنا فى النفوس الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث فى العلم الطبيعى لانهم يبحثون عن الاجسام انها ذوات انفس بهذه الصفة لكن قوله فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه مافيه لانه لم يبين اولا الا انها شئ يغاير البدن واما مفارقته عن الجسمية فانما ذكرها ههنا نعم قد اثبت بعد بيان مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساسات ويبحث ايضا فى نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين **قوله** (اشارة الى تمهيد اصل كلى)

من جهة لزوم ارتفاع الاثنينية والتمايز بينهما بالكلية وههنا احدهما موجود بوجود اصيل والآخر بوجود ظلى فيتمايزان (قال المحاكمات بخلاف ماذا كان الى آخره) اقول فيه بحث لانهم اختلفوا فى ان المعلوم بالذات هل هو الصورة الذهنية ام الامر الخارجى فذهب الشيخ والفارابى الى الاول وصرحا به فى تعليقاتهما وذهب اكثر المتأخرين الى الثانى ومال الشارح والامام اليه كما يظهر فى ذيل هذا البحث من ان المبصر هو زيد الخارجى لا الصورة الحاصلة منه ولم يذهب احد الى ان المعلوم فى الموجودات الخارجية هو الموجود الخارجى وفى غيرها الصور الذهنية كما يستفاد من كلام صاحب المحاكمات ثم معتمد الفريق الاول ان المعلوم بالذات ما هو الموجود بالذات فى الذهن وماهو الموجود بالذات هو تلك الصور المرتسمة واما الامر الخارجى فانما هو معلوم بواسطة ان الصورة المطابقة له موجودة فى الذهن وايضا كثيرا مايدرك ما لا وجود له فى الخارج فالمدرك حينئذ ليس الا الصور الذهنية كما فى البرسام والوجدان يحكم بعدم الفرق بين ماذا كان المعلوم موجودا خارجيا و بين ماذا لم يكن ومعتمد الفريق الثانى على ماسيجئ فى كلام الشارحين انه لاشك انا اذا ابصرنا

زيدا كان المبصر هو زيد لا الصورة المنطبعة فى الجليدية اوغيرها فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون من المبصرات وايضا قالوا ليس لنا شعور والتفات الى الصورة الذهنية بل هى مرآت لملاحظة الامر الخارجى اقول وايضا المنكرون للوجود الذهنى وارتسام الصورة قائلون بالعلم والادراك وقد تصدى بعض المحققين

من المتأخرين للتوفيق بين المذهبين وملخص ما افاده فى ذلك انا اذا ادركنا شيأ فلاشك انه ليس لنا التفات الى الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن متشخصة بتشخصات ذهنية بل الى الماهية الحاصلة فى ضمنه بناء على حصول الاشياء بنفسها فى الذهن وحينئذ نقول من قال بان المعلوم بالذات هو

الصور الذهنية اراد بها الماهية الموجودة فى ضمنها فان اطلاق الصورة على الماهية لمعلومة شايع وقد صرح به صاحب المحاكمات ههنا ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجى دون الصورة اراد بالامر الخارجى مقابل الصورة من حيث انها صورة اى الماهية المذكورة فلامنافاة وانت تعلم مما قررنا حال ادلة الطرفين اقول ويمكن التوجيه والتوفيق بوجه آخر بعد حمل الخارجى فى كلام المتأخرين على مايقابل الصورة من حيث انها صورة على ما نقلنا آنفا او على الموجود فى نفس الامر بناء على ان جميع المفهومات موجودة فيها لانها تصلح ان تصير موضوعات لقضايا ايجابية صادقة وكيف يذهب عاقل الى ان المعلوم هو الامر الخارجى بالمعنى الاخص مع علم كل احد بانه كثيرا مايدرك مالا وجود له فى الخارج وهو انه لاشك ان التفات والالتفات الى الماهية الموجودة فى ضمن الصور الذهنية بالذات وكذا لاشك ان الموجود فى الذهن اصالة وبالذات هو تلك الصور المرتسمة فيه وانما الماهية موجودة فى ضمنها فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية اراد بالمعلوم بالذات ماكان موجودا فى الذهن بالذات وقد عرفت انه الصور لاشك فيه لاحد ومن قال بان المعلوم هو الامر الخارجى اى الماهية الموجودة ﴿ منقسم ﴾

فى الذهن فى ضمن الصورة اراد بالمعلوم بالذات ماكان ملتفتا اليه بالذات يتوجه اليه القصد اصالة ولاخلاف فى انه الماهية المذكورة فلاخلاف فى المعنى فاحفظ هذا التحقيق عسى ان ينفعك فى مواضع (قال الشارح والجواب عن الاول)

حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لايلزم من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهى منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا **قوله** (شرع فى تقرير الحجة) تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع لانه لوكان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة فى الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة فى الوضع حاصلة فى العقل بالضرورة والحاصل فى العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة فى الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على المطلوب لان كل جملة متناهية اوغير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع فان كان منقسما بالقوة فهو محال على ماسيأتى ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فهو المعقولات ماهو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لاينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم اوقوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليست بجسم ولاقوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة فانه سيبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسمانى ينقسم الى الاجزاء فلا يتمشى الدلالة فى جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات لما مر اى لان النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لابد ان يتعقلها لكن هذه المقدمة لاحاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام فى معقولات النفس واما ثانيا فلانه يكفى فى الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير

اقول يمكن الجواب عما ذكره الامام اولا بوجوه ثلثة احدها ما ذكره صاحب المحاكمات اولا وثانيها انا نختار ان بعضا من الصور مطابقة وكانت علما وبعضها غير مطابقة وكانت جهلا وكون بعض الصور جهلا على ما لزم من الشق الاول ليس محذورا بل هو واقع وثالثها انه على تقدير تسليم ان شيئا من الصور لم يكن غير مطابق للخارج بل كلها مطابق للخارج فالمانع من كون الادراك اضافة حينئذ وان لم يكن عدم تحقق المدرك الذى هو طرف تلك الاضافة اذ المدرك على هذا التقدير يكون موجودا البتة لكن يتحقق مانع آخر منه وهو ان الاضافات ممتنعة الوجود فى الخارج على ما تقرر فى موضعه واختاره المحققون ومنهم الشارح واذا امتنع وجود النسب والاضافات فى الخارج فامتنع وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر فى المطابقة اتحاد المطابق والمطابق بالماهية والمتحقق فى الخارج ليس اما هو طرف الاضافة الذى هو المدرك ولا اتحاد بينهما فى الماهية اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن استفادة الجوابين معا من كلام الشارح فالجواب الاول من قوله بان الصورة منها ما هى مطابقة للخارج هى العلم ومنها ما هى غير مطابقة للخارج هى الجهل فكان اختيار الشق الاول والتزام ما لزمه الامام من كون بعض الصور جهلا اذ الكلام فى مطلق الادراك المتناول للعلم والجهل وثانيهما من قوله فاما الاضافة الى آخر ما افاده لكن لا يخفى على الناظر ان سوق الكلام لا يلايم حمله على الجوابين بل محمول اما على الاول فكان قوله فاما الاضافة الى آخره تتمة للكلام واما على الثانى فكان قوله ان من الصورة توطئة للجواب وهذا هو الظاهر ثم اقول وعلى الجواب يتوجه ان من فسر العلم بالاضافة لم يعتبر فى المطابقة وكون الادراك علما الاتحاد فى الماهية بل له ان يفسر الجهل بمعنى آخر بل على ما اختاره الشارح من ان العلم لابد ان يكون مطابقة للخارج بمعنى الاعيان المقابل للصورة

منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات ولو اثبته لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو اوجب لم يلزم ان يكون مجردا بل المراد عدم الانقسام الى الاجزاء لا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فتبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما فسرناه ولهذا استنتج انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع فيكفى فيه عدم انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع فى الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة **قوله** (واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل) اورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين فحملهما الشارح على احتمالين فى الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى مختلفات وذلك ظاهر فهو لا ينقسم لا الى المتشابهات اما انقسام الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان واقول الاحتمال الثانى غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلى الى الجزئيات على ان الانقسام فى الانقسام الى الانواع مختلفة ولا تدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقال المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهى متشابهة فى الطبيعة الجنسية لانا نقول هذا الانقسام جعله الشيخ فى مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف وانقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا له والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال الاحتمال الاول والسؤال الثانى على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما اورده المعلل من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب ان يقال لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال والا لزم احاطة العقل بما لا يتناهى

الادراكية مطلقا لم يتحقق المطابقة بهذا المعنى فى العلوم التصديقية بعين ماذكره اذ النسبة التى هى متعلقاتها غير موجودة فى الخارج بهذا المعنى والحق ان المراد بالخارج ههنا اى عند اتصاف الادراك بالعلم والجهل ماهو بمعنى نفس الامر اذ اطلاق الخارج على هذا المعنى شايع فى كلامهم وعلى

فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا مؤخذة ظاهرة اذ اللازم مما قررنا ليس الا عدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا فلعله ذكره استطرادا هذا هو تحقيق ماذكره الشارح ويرد على ماذكره صاحب المحاكمات لانه نبه عليه بقوله فيما سبق ان هذه العبارة تدل ظاهرا على حصر الجهل فى عدم مطابقة الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية ولو سلم عدم دلالتها على الحصر فلا اقل من عدم دلالتها على ان الجهل قد يكون لعدم مطابقة الصورة الذهنية للامور الاعتبارية (قال المحاكمات اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا فى الخارج) اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من تقرير الشارح ما اشرنا اليه ويرد على ماقرره ان كون المدرك لا يكون الا موجودا فى الخارج مما الزمه الامام على هذا الشق حيث قال وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج وبنى عليه جواز كون الادراك مطابقا هو الاضافة فلا يمكن دعوى فساده بل الظاهر على ما اشرنا اليه ان يجعل قوله لامتناع وجودها فى الخارج اشارة الى ما اختاره من ان الاضافات غير موجودة فى الخارج والا لزم التسلسل ثم كون الصور الادراكية التى كانت منشأ لانكشاف الاشياء عندنا ليست صورا قائمة بما غاب عنا سواء كان مجردا او جرمانيا من اجلى

الضروريات وكيف يمكن ان يقال نحن عالمون بعلوم قائمة بالعقول او بالخيال ولا حاجة الى تخصيص الادراك بالعقل بل ولا تخصيص ماقام به الصور الادراكية بالاجرام على ماذكره الامام على سبيل التمثيل ويرد على قوله فالادراك

ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب فكأن سائلا يقول لانسلم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حالا فى المنقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير الانقسام الذى نحن بصدده وسيأتى له مزيد تقرير **قوله** (تنبيه على فساد هذا الاحتمال) وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو اما ان يكون حصول القسمين فى العقل شرطا لحصول ذلك المعقول فى العقل اولا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين فى العقل مغايرا لحصول ذلك المعقول فى العقل ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد ان يكون فى المعقول امر زائد على القسمين فانه اولم يكن فيه زائد عليهما لكان حصوله نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزأ آخر لانا فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار اوعدد وحينئذ اولم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الماهية به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومشابهين له هذا خلف والثانى ايضا باطل والا لكان الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومن مقدار يقبل القسمة ويلزم من امكان القسمة امكان الجمع وتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان لان فى اقل من ذلك المقدار بلا غاية اجزاء الصورة العقلية لما كانت متشابهة ومشابهة لها فى تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل فى العقل كالكل فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته فى العقل فيكون فى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر فى المعقولية فقد عرض للصور العقلية زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها هذا خلف وقول الشارح فى القسم الاول وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط وفى الثانى بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان يكون حصول القسمين شرطا فى معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط مفقودا لو كان حصول القسمة شرطا لمعقولية كل شئ

وليس هو المفروض بل شرطية معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك يجوز ان لايكون حصول القسمين شرطا ولايكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان يحذف ذلك اذ ليس له فى الاستدلال مدخل ولا له فى متن الكتاب اثر ثم فى هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفى ان يقال لوكانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية هذا خلف فلا دخل لابطال القسم الاول فى ذلك اصلا الثانى انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصورة المعقولة مغشاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع انه يلزم ان يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات فلا نسلم بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التى هى جسم مادى يعرض لها هذه العوارض كما يعرض للمحل المقدار الذى هو للمحل والانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها فسلم ولكن لانسلم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذى يثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها واما انها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا **قوله** (ليتم الفرق بينهما) حاصله ان الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينهما فلا ترتسم فيما هو كذلك وهذا بازاء ماقيل الصورة العقلية لاينقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفى ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فلايقوم بذى وضع وايضا لايصدق ان الصور الخيالية ذات وضع لان من الصور الخيالية ماهو معدوم ويستحيل لاشارة الحسية الى المعدومات فتبين ان يكون المراد بالوضع ماهو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة التى هى الاجزاء دال على ذلك **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لايجوز ان تكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة فى نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها فى النفس اعراض

بل يلاحظ) اقول ويمكن الجواب عنه بانه يجوز ان يرتسم من اعظم المقادير مقدار صغير ويكون ذلك المقدار الصغير بازاء اعظم المقادير وكانت مرآة لمشاهدته وعلى هذه النسبة ماكان اصغر من المقدار الاعظم ارتسم منه ماكان اصغر مما فرضناه من المقدار بالنسبة المذكورة وهكذا لكن نقول لاشك ان كل مقدار عظيم يمكن فرض ماهو اعظم منه ويمكن تخيله وهكذا ومن المعلوم انه لايمكن ان يزيد مقدار الصورة المرتسمة الى غير النهاية بل اذا وصل الى مايساوى محل القوة انقطع فبعد هذه المرتبة اشكل امر الادراك (قال المحاكمات وهذا الجواب الى آخره) اقول يمكن الجواب عن الاول بان ليس مقصود الشارح بهذا الجواب حسم مادة الايراد بل ليس كلامه الاعلى خصوص تقرير الامام حيث اورد لزوم كون العاقل متصورا واشار الى الجواب الحاسم فى الجملة من ان الحاصل صورتها لاعينها وان كانت الصورة مطابقة له فى الماهية لان اتصاف المحل بالحال انما هو من لوازم الوجود العينى للحال لا من لوازم وجوده مطلقا واراد بالوجود العينى اوالخارجى مايتناول ماهو الخارجى حقيقة اومايحذو حذو الخارجى فى ترتب الآثار وان كان ذهنيا كوجود الصور فى الذهن واما وجود الشئ بصورته لانفسه فيوجب الادراك لاالاتصاف والاول يوجب الاتصاف لاالادراك الااذا التفت النفس اليه فيصير مدركا لكن بالعلم الحضورى لاالحصولى وعلى ماقررنا اندفع لزوم النقض بلوازم الماهية وبالمعقولات الثانية حيث لايتصور وجود خارجى للصفة والجواب عن الثانى بانه منع واستند بجواز كون

المستدير ماحصل فيه الاستدارة الشخصية لاماحصل فيه الاستدارة مطلقا وفيه ان الحاصل فى العقل الشخص الذهنى من جهة الاستدارة فان فرق بين الشخص الذهنى والخارجى كان رجوعا الى الجواب الخامس اللهم الا ان يقال المراد بالمستدير ماحصل فيه شخص الاستدارة دون الشخص الذى هو الصورة الذهنية لها هبة الاستدارة وفيه تكلف لايخفى (قال المحاكمات واما الجواب الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح بان معنى كلامه انا لانم ان الحار ماحصل فيه الحرارة اى شئ كان بل ما كان قابلا لانفعاله عنها واتصافه بها والحاصل ان استعداد المادة شرط الاتصاف ولعل القوة ليست قابلة للاتصاف بها ولاينافى ذلك كونها قابلة بحصولها فيها فلعل حلول الشئ فى الشئ مطلقا لايكفى فى الاتصاف بل لابد مع ذلك من قابلية ذلك المحل للاتصاف واراد بالانفعال الاتصاف وايضا الحلول الذى يكون منشأ الاتصاف هو الحلول الذى يكون المحل خاليا عن ضد الحال بهذا الحلول لحلول الحرارة فى الجسم العنصرى حتى لايكون هذا اجتماع الضدين وليس حلول الحرارة فى القوة المدركة هذا الحلول اذ بهذا الحلول يحل ضدها فيها عند تصورهما معا فاذا اكتفينا فى الاتصاف بمجرد الحلول ولم يشترط الخلو عن الضد لزم اجتماع الضدين عند تصورهما معا وهذا سند آخر للمنع المذكور (قال المحاكمات قال الامام الحجة التى الى آخره) اقول يمكن منع لزوم هذا ايضا من الدليل اذ الدليل المذكور انما دل على ان المدرك لابد ان يكون موجودا فى غير الخارج واما انه لابد ان يكون موجودا فى ذهن المدرك فلا يلزم من الدليل لجواز ان لايكون ادراكنا الاشيئا وجودا لها بل انما وجودها حصولها فى المبادى العالية وهذا اولى مما ذكره الامام لان ماذكره انما يرجع الى النزاع اللفظى فى ان مايطلق عليه لفظ الادراك ماهو بعد الاتفاق على ان

غريبة عن ماهيتها فلو استحال حلول الصورة العقلية فى الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها فى النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية الثانى انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى فى بيان تجرد النفس لان كل حال فى المتحيز ذو وضع واليه اشار بسبب محله الى آخر ماذكر ولم يتحج لى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب مأخذا لاستنتاجه من قياس واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من اظاهر البين ان المراد بالوضع ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما يحقق اختلاف الجهتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا تحل فى جسم واقول ايضا ان عينا اذا حلت فى عين فان كانت احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذى مر واما الصورة وهى غير اصيلة فى الوجود اذا وجدت فى النفس وهى عين فهل يستدعى انقسام احديهما اووضعها انقسام الاخرى او وضعها وهو النسبة التى بينهما وبين النفس هى الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انا نعلم انها ليست حلول الصورة فى المادة ولا حلول العرض فى الجسم فان الصور والاعراض متغايرة اذ الصورة المائية لا يجامع الصورة الهوائية والسواد لا يجامع البياض وصورهما فى العقل يجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل فى المادة الصغيرة واما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيمة كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تنمحى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية فانها لاتزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا زالت لايحتاج فى استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا زالت فانها تحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول قوله (واما اعتراضه المستفاد) هذان اعتراضان على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية الاول ان قولكم المجرد لايجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهيولى التى ليس لها فى ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع

﴿ قوله ﴾

حين الادراك حصل صورة مرتسمة وحصل اضافة وحينئذ لاوجه للاحتجاج على انه اضافة لاصورة على ما فعله الامام بل لايكون ذلك وظيفة المقسام اللهم الا ان يقال النزاع يرجع الى ان حقيقة ما يحصل من لفظ العلم والادراك في الذهن هو الصورة ﴿ ٢٥٧ ﴾ او الاضافة وهذا كالنزاع في ان حقيقة الانسان هل هو الحيوان الناطق اوغيره اذ من المعلوم ان حقيقة العلم والادراك ليست امرا اعتباريا محضا بمعنى ان لايكون له منشأ النزاع حتى لايتصور فيه مثل ذلك النزاع بل لايكون حقيقيا الا ما اعتبره العقل فتأمل (قال المحاكمات وانا اقول الى آخره) اقول لايندفع ماذكره الامام بهذا التوجيه اذ يرد عليه انه لايلزم مما ذكره الا ان حين الادراك يتميز المدرك عند العقل ويظهر واما ان الادراك عبارة عنه فليس بلازم ثم لايخفى ما في تقريره من عدم الفرق بين الحصول والظهور والتميز والامر فيه هين (قال المحاكمات والجواب بالفرق الخ) اقول فيه نظر لان هذا الجواب على ماوجهه انما يتجه لو اجرى الامام الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه ادراكا حصوليا واما اذا اقيم الدليل على لزوم كون الجسم مدركا للسواد الحال فيه كالنفس فانها مدركة للصفات القائمة بها فلا يتمشى هذا الجواب بل الحق في تقرير الجواب على مايطابق عبارة الشارح حيث قال ان الادراك هو حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولم يقل حصول صورة ما للمدرك لاحصول الشيء على الاطلاق ان يقال حصول السواد للجسم ليس هو الحصول للمدرك اذ ليس من شان الجسم الادراك ولما كان هذا تعريفا لفظيا للادراك بعد معرفة المراد من المدرك لم يتوجه لزوم الدور

قوله (بل بغيرها) كما يقال الوهمية انما يدرك معنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث هي كذلك ولاشك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لابد ان يكون جسمانيا **قوله** (هو الاحتمال الثاني) اقول هذه معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية اوالى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات وما منعناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذاك وفي ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات اوجزئيات واتم لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ولايلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لايتعرض لكلياتها مع انه معقول بل الوجه في ذلك ان كل كلي لابد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع اوانقسام النوع الى الاصناف واما انه منقسم بانقسام آخر فلايقدح في ذلك ولاحاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللتم به على تجريد محله فكأنه جواب لسؤال وهو ان يقال هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لايجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نعرض الكلام في الجزء البسيط حتى لايتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما تقرر من كلام الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لاينافي ذلك **قوله** (استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل) لقائل ان يقول هذا السؤال لايضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلايخلو اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل اولا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالما عن النقض وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة ومعقولة وهو المطلوب لكن كلام

والحاصل انه رد انما ذلك لو كان ﴿ ٢٣ ﴾ هذا تعريفا حقيقيا اذ لابد حينئذ من حمل المدرك على معنى الشيء الذي له الصفة فيصدق على الجسم اما اذا عرف المراد منه وهو معنى لايصدق على الجسم فلايلزم ماذكر ولفظ الصورة لايدل على ان المراد ماذكره اذ الصورة قد يطلق على الامر الخارجي اذا كان معلوما ولايبعد

ن يعدل الشارح في تقريره الى جوابين احدهما مختص بالادراك الحصولي على ماهو الظاهر من العبارة حيث كان الكلام على تقدير ان تر تسم الصورة في المدرك وتوجيهه ماقرره صاحب المحاكمات وثانيهما مايقلع مادة الاشكال على ماوجهنا واشار الى الاول بلفظ الصورة والى الثاني حيث قال لا لشيء على الاطلاق (قال الشارح والجواب ان المبصر الخ) اقول هذا الجواب انما يصح على مذهب من قال ان المبصر بالذات كالمعلوم بالذات هو الامر الخارجي واما من قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية لا الامر الخارجي ولهذا يرى المبرسم شيئا لا وجود لها في الخارج اصلا ولا يمكن تحقق الابصار حينئذ حقيقة نعم لا يتحقق المبصر الفهم الا ان يخصوا كلامهم بالعلم المطابق فالجواب على مذهبه ان يقال ان المسلم هو ان زيدا الموجود في الخارج مبصر في الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالعرض واما انه مبصر بالذات فغير ممنوع والسند حديث البرسام وحمل كلام الشارح عليه يحتاج الى زيادة تكلف فتأمل (قال المحاكمات والمراد من الغواشي الخ) اقول حمل الغواشي الغريبة على مايختص بالعوارض الخارجية والباعث له على ذلك ماسيذكره الشارح حيث قال معنى تجريد الماهية كون تلك الطبيعة التي اضيف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية هذا التفسير لا يلايم كلام الشارح حيث لم يستثن الا لوازم الماهية ولو كان لوازم الوجود الذهني خارجا عنها ايضا كان ينبغي ان يقول ولوازم الماهية ولوازم الوجود الذهني لا يكون غريبة وايضا لا يوافق ماسيجيء ان الشارح جعل قول الشيخ التي لا يلزم ماهية عن ماهية تفسيرا للواحق الغريبة وايضا الفرقة بين للواحق الذهنية والخارجية بان الثانية غريبة دون الاولى تحكم وسيجيء ﴿ بذاته ﴾ تحقيقه (قال المحاكمات ولا يمكن ان يزال الى آخره) اقول لو قال في الثاني بدل قوله والغريبة يمكن ازالتها قولنا مع ان قول الشيخ لو ازيلت مشعر بجواز الازالة وفي الثالث بدل قوله والغريبة تختص بحال الاحساس قولنا ان

الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل التعقل بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهيولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل **قوله** (بشرط سيذكره) وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمطلوب ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان معقوليته هي كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لا نسلم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وحينئذ لا يكون مقارنا له فنقول المراد بالمعقول ههنا المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لا ان المعقول اما ان يكون عين العاقل او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان يكون عاقلا لامكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله او شيء آخر ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا يكون ذاته ممنوعة في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها والحق ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن مقارنته للمعقول الاعند وجود المانع كالمادة او شيء آخر لو فرض لان ذلك الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبيه وكذا في قوله اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما

قول الشيخ حيث قال وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة يشعر بان الغريبة يختص بحال الاحساس لم يتوجه ما ذكره عن قبل الامام من المنعين ولا يخفى على الناظر فى الشرح ان مراده رحمه الله ما ذكرنا فتأمل تعرف (قال الشارح واجاب ﴿ ٢٥٩ ﴾ بان الانسانية الى آخره) اقول لا يخفى على الناظر ان الظاهر من هذا الكلام انه ذهب الى ان الانسانية موجودة فى الخارج ومتفصصة بالاشتراك فى الخارج لان كلامه مبنى على ان ماهو كلى ومشترك ليس هو الصورة العقلية الموجودة فى الذهن فمعروض الكلية والاشتراك هو الامر الموجود فى الخارج ولهذا قال الانسانية المشتركة الموجودة فى الاشخاص وان كان يمكن توجيه كلامه بان معروض الكلية عنده هو الماهية المعلومة الموجودة فى الذهن بصورتها ومقصوده نفى الكلية عن الصورة الحالة فى الذهن على مايعشر به دليله وكان حاصل الجواب عن الايراد حينئذ ان تلك الصورة الشخصية الحالة فى النفس وان كانت جزئية من حيث هى صورة مشخصة حالة فى نفس جزئية لكن الماهية المعلومة بها الموجودة فى ضمنها مع قطع النظر عن الارتسام فى الذهن ومايعرضها هناك من جهة الارتسام كلية لكن الشارح حمل كلامه على ماهو الظاهر واقام الدليل على ان الموصوف بالكلية والاشتراك من حيث انه يتصف بهما ليس موجودا فى الخارج وليس مقصوده نفى وجود الطبايع فى الاعيان كيف وهو مخالف لما سيجئ فى النمط الرابع ومناف لما هو الواقع ولما استقر عليه رأيه على ماصرح به فى مواضع غير معدودة فى هذا الكتاب وغيره ولهذا قال فان الانسانية المتناولة لهما من حيث هى متناولة لهما ليست هى التى فى كل واحد منهما فقيد بالحيثية وايضا هذا الدليل لو اقيم على نفى وجود الطبيعة مطلقا لا يتم لان حاصل ماذكره ان الموجود هو انسانية زيد وانسانية عمرو واى تلك الحصص وانسانية زيد يغاير

بذاته فلا مانع لمقارنة معقول الا اذا كان ماديا فان المادة يمنع فلو كان مع انه قائم بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن الصور العقلية فيمكن ان يكون عاقلا **قوله** (وتقدير الكلام وفى ضمن مايلزم ذلك) انما قدر مايلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته ليس جزأ من عقله لغيره ومالا يكون جزأ من الشئ لا يكون فى ضمنه لان عقله لذاته وان لم يكن فى ضمن عقله لغيره الا انه فى ضمن مايلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو متضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق او كالجزء منه فاذا كان المراد فى ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما ينتظم لو قال وفى ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان تصور الموضوع ليس جزأ لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لانسلم ان مالا يكون جزأ من الشئ لا يكون فى ضمنه فانه يقال فهمت ما فى ضمن كتابك ومافى ضمن الكتاب ليس جزأ منه بل المراد من قوله فى ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا شئ آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر انه ليس له دخل فى الدلالة على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فمنتظم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ويثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان يقال وفى ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى بين الثانية بقوله وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته وحينئذ يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث **قوله** (قال الفاضل الشارح) المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اى عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به واما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده يمكن ان يكون معقولا مع غيره فكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الشئ هو حصول ماهيته

انسانية عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي متناولة لهما لم توجد لانهما لو وجدت فاما ان توجد
في كل واحد منهما فالانسانية الموجودة في زيد بعينها التي توجد في عمرو ولو وجدت في مجموعهما معا بان يوجد
بعض منهما في زيد وبعض آخر منهما في عمرو فلم يكن الانسانية ﴿ ٢٦٠ ﴾ موجودة في شيء منهما بل الوجود

في كل واحد منهما جزء منه لا نفسه
فلم تكن موجودة من حيث هي
متناولة لهما موجودة اي في كل
واحد منهما فهذا الدليل كما ترى لا ينفي
الا وجود الانسانية في الخارج بصفة
التناول والاشتراك ولا ينفي وجودها
فيه لا بتلك الصفة اذ على تقدير
وجودها فيه لا بتلك الصفة لا يلزم
ان يكون الموجود في احدهما هو
الموجود في الآخر بل وجودها
في الخارج بان صارت متحدة مع
زيد نوع اتحاد ووجد بوجوده
وكذا صارت متحدة مع عمرو موجودة
بوجوده وكما لا يلزم ان يكون زيد
بعينه عمرا لا يلزم ان يكون المتحد معه
هو بعينه المتحد مع الآخر والتحقيق
ان الكلي لم يوجد في الخارج بوصف
الكلية والاشتراك كما علمت بل الموجود
في الخارج هو زيد وعمرو والفرق
بين مذهب من قال بوجود الطبايع
في الاعيان وبين من نفى وجودها ان
من قال بوجودها قال انها صارت
متحدة مع الشخص اتحادا ما لكن اتحادا
بالذات لا بالعرض ووجد به بوجو
فزيد في حد ذاته انسان وحيوان
ناطق وما يكون به زيد زيدا حقيقة
هو الحيوان الناطق ومن قال بنفي
الطبايع في الاعيان فهو بالحقيقة ينفي
كون هذه المفهومات صارت عين

في العقل وامكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول
المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف
امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه محال واذا
لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل
لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون
المجرد عاقلا وهو المطلوب واما تقرير الاسئلة بان يقال لانسلم ان كل
مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمناه فلا نسلم ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نسلم ان تعقل المجرد
مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم
من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما الآخر حتى يلزم التعقل
وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساويا له في الماهية سلمناه لكن
لا نسلم ان امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل
قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول لمعقول
آخر مقارنة احد الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال
للمحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية
تأخر امكان الشيء عن وجوده بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر
ولئن سلمنا ذلك فغاية ما في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة
احد الحالين للآخر لا امكان عقله مع الغير او مقارنة الحال للمحل لانه
معقول ومعقوليته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة
المجرد للمعقول بمقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمنا تساوي
هذه الانواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة
المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما
يكون حيث المجرد في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فممنوع
ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن
السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله واما ما هو
بريء عن الشوائب المادية الى آخره فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا
تحكم لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع على انه لا ورود لهذا
المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه
ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا

زيد حتى يوجد بوجوده ولم يجعل زيدا في حد ذاته حيوانا ناطقا بل الحيوان الناطق ﴿ فلا ﴾
عنده من اللواحق في الحقيقة وكان تسميتها بالذاتي بمجرد الاصطلاح لانهم اصطلحوا على ان المأخوذ من الذات
ذاتي كما ان المأخوذ من العوارض عرضي وقد صرح بذلك بعض المحققين من المتأخرين هذا هو تحقيق ما ذكره

الشارح نظاهر مان فهمه صاحب المحاكمات من كلامه وهو انه ينفي وجود الطبايع في الاعيان ليس على ماينفي (قال الشارح فهي من حيث كونها الخ) اقول في هذا الجواب بحث اما اولا فلان كونها متعلقة بكل واحد من الناس هي الكلية بعينها فلا معنى لقوله لانها من هذه الحيثية كلية واما ثانيا فلان

فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل وهذا المتميز هو الذي يسمى صورة فلولم تكن مساوية لاشيء في الماهية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة العاقل وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول لايكون مقارنة احد الحالين الآخر ولامقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلايكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعترض على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقولية المجرد التي هي مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال رأسا لان صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة تأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال وهذه الملازمة لاغبار عليها وعندي ان السؤال الخامس لايرد ايضا على ماقرره الامام لانه ما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل التزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولاشك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فقد امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يوردها المعلل نعم هذا الكلام لايكاد يتم لانه لايلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لايتوقف عليه ولاينفك عنه وكيف لايكون كذلك وصحة مقارنة الحالين اومقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد

حيثية كونها صورة واحدة في عقل زيد علة لكونها جزئية لافيد في موضوع الجزئية واختلاف الحيثية التعليلية لا يفيد في صحة اجتماع المتقابلين بل لابد من اختلاف الحيثية التقييدية حتى يختلف الموضوع بالقياس اليهما ومن المعلوم ان الجزئية لاتعرض تلك الصورة اذا اخذت بوصف كونها صورة واحدة في نفس زيد والجواب ان مراده من تعلقها بكل واحد صحة تعلقها اومايحذو وحذوه مما هو قيد في موضوع الكلية ومن كونها صورة ماهو قيد لموضوع الجزئية فعبر عنهما بلازمهما مسامحة ثم اقول الاظهر في الجواب عن هذا الاشكال ان يقال ان الكلية والجزئية قد تكون بمعنى المطابقة وموصوفها الصورة العقلية وقد يكون بمعنى الاشتراك الحملي وموصوفها المعلوم الحاصل في الذهن والمعترض جمع بين الكلية بمعنى المطابقة والجزئية المقابلة للاشتراك الحملي لان كون تلك الصورة حالة في نفس زيد انما يقتضي كونها غير محمول على كثيرين ولا ينافي كونها مطابقة لها بمعنى ان لايحصل من كل واحد منها اثر متجدد في النفس بل الجزئية المقابلة لها انما تعرض للصور الخيالية والوهمية والحسية بناء على ان الصورة الحاصلة من زيد مثلا في الخيال غير الحاصلة من عمرو فيه واما الصورة الحاصلة من زيد في العقل فهي بعينها الصورة الحاصلة من عمرو فيه والسر فيه ان العوارض الشخصية لاتسقط في الاول وتسقط في الثاني وبما ذكرنا في شرح كلامي الامام والشارح في الجواب عن الايراد الاول ظهر ماهو المقصود منهما واما جواب الامام

عن الايراد الثاني فهو ان المتصف بالتجريد ليس هو تلك الصورة بل الماهية المعلومة بها وقد عرفت ان لوازم الماهية عندهم داخلة في الغواشي الغريبة التي لابد في تعقلها من التجريد عنها فيلزمه القول بتجرد الماهية عن لوازمها هذا خلف ولعل مراده بتجريدها ان العقل يلاحظها مجردة عن جميع العوارض ويعتبرها كذلك وان كان في الواقع محفوفة بها واما جواب الشارح فهو ان الطبيعة المنضافة اليها معنى الكلية مجردة عن اللواحق المادية الخارجية ولا يشترط تجردها عن جميع عوارضها حتى ينافي ماذكرناه وقد عرفت ان هذا التفسير لا يلايم ماذكره والاصوب ان يفسر باللواحق المادية الشخصية لان لواحق المادة اذا لم تكن متشخصة فلا يمنع من تعقل الماهية ولا يحتاج الى حذفها ولعل مراده من الخارجية الشخصية لا المقابل للذهنية والشارح هناك حيث لم يخرج من اللواحق الغريبة الا لوازم الماهية اراد بلوازم الماهية العوارض الكلية لانها تحصل في العقل مع الماهية واحترز به عن اللواحق العارضة للشخص من حيث هو شخص لانها لا تحصل معه في العقل بل لابد في تعقله من حذفها والتجريد عنها وقد اشار اليه حيث قال التعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك وسيجيء له زيادة بيان في الفصل الآتي

(قال الشارح فاذن الصورة التي الخ)

اقول اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا من حيث هي لا بشرط شيء لا يتصف بالكلية ولا بالجزئية بل مالم ينضم اليها الاشتراك والعموم لا يتصف بالكلية ومالم ينضم اليها العوارض المشخصة لا يتصف بها فاذا كرره الامام من ان الماهية الموجودة في الاشخاص هي الكلية واياها اراد الشارح بلفظ الصورة اذ قد عرفت ان الصورة تطلق عليها شايعا كلية ليس بصواب وفيه نظر لا الطبيعة لا يشترط شيء من عروض الكلية لا الطبيعة بشرط العموم والاشتراك بل العموم

في الخارج واما السؤال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانها ثابتة في الوجودين فعند وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا على ماذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنته المقارنة لا محالة وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال فمن شان ماهيته ولنعد ماذكره الشيخ ونورد ما يتوجه في هذه السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول يمكن ان يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا وللسائل ان يقول ما المراد بامكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال او امكان مقارنة الحال للمحل فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن لاواحد منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع والوجهان لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نسلم امكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلمناه لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب عن السؤال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما سيجيء واما السؤالات الاخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فخالف لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب **قوله** (واعلك تقول ان الصور المادية) لا يستراب في ان هذا السؤال في الصور الغير المادية اظهر فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة وماهياتها العقلية هي ماهياتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة في الخارج فالمادة يمنع عقلها واذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا يصير عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع عن التعقل وزواله فيكون اشكل فايرادها ارشاد الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية اولا غير اصيلة في الوجود والعاقل

والاشتراك هو معنى الكلية وليس مشروطا فى الاتصاف بها ولو سلم فقد تقرر ان كل ما اتصفت الماهية بشرط شئ بصفة اتصفت الماهية لا بشرط شئ فى ضمنه لان اتصافها عين اتصافها ولو سلم ذلك فكلام الامام ليس صريحا فى ان معروض الكلية الماهية لابشرط شئ لعله جعل معروضها ما جعله الشارح معروضا لها (قال الشيخ واما ماهو فى ذاته برئ الخ) اقول انت خبير بان التعقل لايحتاج الى التجريد عن العوارض الكلية انما يحتاج التعقل الى التجريد عن المشخصات فالمراد من اللواحق الغريبة ما هو من لوازم الشخص وعوارضه من حيث انه شخص واياها اراد بقوله التى لايلزم ماهية عن ماهية فالمراد من لازم الماهية مقابل لازم الشخص من حيث هو شخص لامقابل لازم الوجود واطلاق لازم الماهية على هذا المعنى مما صرح به بعض المحققين ويستفاد من كلام الشيخ ههنا (قال المحاكمات وان اريد عدم لحوقها الخ) اقول لااستدراك بل الشارح لاحظ فى اخذه اللواحق الغريبة عبارة الشيخ حيث ذكرها مع موضع الدعوى فحين يستدل عليه الشارح فلابد من اشتمال صغرى دليله عليه حتى يكون مشتملة على موضوع المطلوب والفائدة فى ذكرها مع المادة كما فعله الشيخ التنبيه على ان نفس المادة هى سبب الجزئية اولائم مايستلزمه من اللواحق وقد اشار اليه الشارح قبيل هذا حيث قال فالمعنى الذى ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لايباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بشخصه المادى ثم مايستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا (قال المحاكمات فيوجب ان يكون الخ) اقول لايخفى سخافته اذ المدعى بيان ان البرئ من المادة ولواحقها داخل فى القسم الاول من التقسيم الثانى حتى يكون فيه اشارة الى ان ههنا تقسيما آخر ولايخفى ان عند ترك بل من جانب مالايحصل هذا البيان المشتمل على تلك الاشارة

لابد ان يكون متصلا فى نفسه ولما ذكر فى الجواب ان احدى الصورتين ليست بقبول الاخرى اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة فى الحقيقة اما اولا فلامتناع اجتماع الامور المتماثلة فى محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات المختلفة وهى مطابقة لها وحينئذ لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الايرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء فى الماهية لاجرم كانت محلية الحركة للبطوء اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهى توهم انه ظن ان اختلاف الشيئين فى الماهية يقتضى محلية احدهما وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان هيئة وصفة لمخالفه الآخر فكأن سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للاخرى وحينئذ تكون الصورة العقلية عاقلة فاجاب بانه لايجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان فى النسبة الى المحل الذى هو الجوهر العاقل لان كلا منهما متميز فيه فلو كان احديهما هيئة للاخرى لكان احديهما حالة فى الحال فى المحل والاخرى حالة فيه بالذات فاختلفت نسبتاهما والثانى ان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون احديهما هيئة فى الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشئ لايمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة ويعلم ان السؤال للامام ليس الامنعا وهو انا لانسلم ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت متماثلة وليس كذلك بل هى مختلفة فلم لايجوز ان يقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما فى الحركة والبطوء وكفى فى الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا فى الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك فى الصورتين المعقولتين محال واما باقى الكلام فخارج عن التوجيه **قوله** (فاستدل على الجزء المشترك) القسم الثالث له جزآن مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجودا فى الخارج مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لايكون الا مقارنة المحل للحال **قوله**

ثم يتوجه على الحمل الثانى لمرجع الضمير ان الضمير فى قول الشيخ تعقله مامن شانه ان يعقله لا يلايم هذا الحمل على مالايخفى على الناظر فيه (قال المحاكمات والقسم الثانى لايحتاج الى الانتزاع فى المادة لكنه لكونها ملحوظا بالشوائب المادية انما يتعقل بعد تجريده عنها) اى عن تلك الشوائب لاعن نفس المادة حتى لايكون المعقول جسما اقول وانت خبير بان المادة التى لايتجرد عنها انما هى الكلية لا الجزئية وفى القسم الاول ايضا لايجب التجريد عن المادة الكلية فلا فرق بينهما باعتبار التجريد عن نفس المادة وعن شوائبها بل فى كل منهما يجب التجريد عن شوائب المادة الموجبة للشخصية دون نفسها من حيث انها كلية وايضا اذا وجب فى تعقل الصورة التجريد عن المادة ففى تعقل المجموع الذى هو عبارة عن تعقل الصورة والمادة وجب التجريد عن المادة والا لم يتعقل الصورة فلم يتعقل المجموع الذى هو عبارة عن الجسم فتأمل (قال المحاكمات ونقض الشارح قوله الخ) اقول وكذا ينتقض بالهيولى وكذا ينتقض قوله كل قائم بذاته فهو معقول بذاته بالجسم الشخصى (قال المحاكمات فهذه الدلالة لاتحتاج الخ) اقول ماذكره الشارح من كون المقابلة آية لبيان مايحتاج الدليل اليه على ماعترف به وهو تحققها فى حدوزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة فانها لو كانت آية كانت لم يتحقق الا فى حد منطبق على ذلك الآن وكانت تزول بزوالها عن ذلك الحد لامحالة والمناقشة بانه حينئذ ينبغى تبديل واو العاطفة بفاء العلية لاوقع لها فى امثال هذه المباحث (قال المحاكمات وكان الامام قابل بذلك الخ) اقول لايخفى مافيه من المكابرة فانا نرى فى الموضعين ماهو نار وماهو ماء حقيقة وليس فى ذهننا الاصورة النار وصورة الذى الماء وكون المبصر فى الصورتين حقيقة اخرى هى الهواء سفسطة ظاهرة البطلان وايضا القول بتلون الهواء خروج عن الانصاف وانسلاخ عن الفطرة كيف وهو شفاف لايقبل اللون (قال المحاكمات حتى يقال الى آخره) اقول اراد باتصال

(واعلم انه لم يحكم) جواب سؤال ان يقال قولكم يمتنع ان تكون الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانهما قابلة للصور والمعانى الجزئية مع عدم استقلالهما اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما بالقابلية والاخرى بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعانى والاظهر فى الجواب ان القوى الحيوانية اعيان اصيلة فى الوجود وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق **قوله** (واعترض ايضا) تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لايكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولايجعله متصورا بل يكون متصورا وحينئذ يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان العقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشى الغريبة وتكون النفس فى تلك الحال عقلا هيولانيا كأنه ما انطبع فيها فاخرجت من القوة الى الفعل ثم اذا حصل اعداد للنفس تجرده عن الغواشى الغريبة انطبع فى النفس وتصير عقلا بالملكة فتكون النفس فى الحالة الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى وله بالامكان الخاص تجريده عن الغواشى وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشى تعقل بالامكان الخاص وفى سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشى تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام ليعمهما والمقارنة فى قوله اذا قارنه معنى معقول هى المقارنة مع الغواشى والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشى فالازم مغايرة المقارنة مع الغواشى للمقارنة المجردة عن الغواشى لامغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع فى النفس لم يقارنها لان المقارنة ههنا هى مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة فى النفس وان قارنها لم يكن مع الغواشى الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس البديهى اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشى ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله فى آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولانيا لانه ما انطبع فى النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشى الغريبة انطبع فى النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة فى قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد لتعلق والاتصال لابطريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى

الارتسامات فى البصر ان لايكون هناك اتصال فى الخارج وانما يحصل صورته فى البصر على سبيل التعاقب والتدريج فلا يرد ان بعد تسليم ان اتصال الارتسامات ليس فى البصر لم يتوجه المنع الآخر لان المنع الآخر ايضا مبنى على ان يكون اتصال الارتسامات فى البصر ولاجل ذلك اثبت التشكل فى الهواء ليصير موجودا خارجيا فيصلح ارتسامه فى البصر (قال المحاكمات ولما غير الشارح الخ) اقول فيه نظر لان المقدمة الاولى التى ذكرها الشارح المحقق فى حاصل الدليل الذى قرره هى ان الموجود فى الخارج كالنقطة وهى فى قوة قولنا الموجود فى الخارج ليس هو الخط فيتوجه المنع الاول عليها فيقال لانسلم ان الخط ليس بموجود فى الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة فى الخارج يرى خطا والمقدمة التى يرد عليها المنع الثانى قد ذكرها بعدها واشار اليها بقوله والنقطة المتحركة يرتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة فيقال سلمنا ان الخط ليس بموجود فى الخارج لكن لم لايجوز ان يوجد الخط فى البصر لاتصال الارتسامات فيه فلا يزول بزوال المقابلة ولعل صاحب المحاكمات جعل قوله فاولا شئ آخر الى قوله فلم يرخط اشارة الى المقدمة التى ورد عليها المنع الاول فاعترض بانه اخل بالواجب وغير الترتيب وليس كذلك بل هذه اشارة الى تفريع النتيجة على المقدمات (قال المحاكمات وعن الثانى وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود فى الخارج) هذا بناء على ما مر انه لو كان فى الخارج خط حادث فى الهواء لزم الخلاء اقول الاولى ان يحمل الثانى فى كلام الشارح على ماذكره الامام بقوله لم لايجوز الى آخره لانه جعله اعتراضا ثانيا فى تقريره ولعل الباعث له على ذلك ان حديث السفسطة قد ذكره الامام فى هذا وعلى كل تقدير كان المذكور جواب احدهما وجواب الآخر

الذى يتعقل فى المجرد وعلى هذا يتم العناية والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو فى العقل امكن له جعله متصورا اى كان من شانه انه اذا وجد فى الخارج ان يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل **قوله** (ولعلك تقول ان هذا الجوهر) يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة فى الخارج بان يقال هب ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة فى الخارج لكن لانسلم تحققها فى الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذى اورده الامام واشار الشارح الى ان جوابه يجئ من بعد وفى هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان التعقل فقط لانهم ماقالوا الان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل لاينافى ذلك واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لايتم لانا نختار ان استعداد المقارنة لازم للماهية قوله فحينئذ يسقط اصل السؤال قلنا لانسلم بل هو باق لان الاستعداد لايكفى فى تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثانى منع امكان المقارنة فى الخارج وقبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهى ان الموجود فى العقل غير الموجود فى الخارج والا لم يكن لما لاعين له وجود عقلى كما تحقق فى اول فصول الادراكات وايضا الموجود فى الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية اكان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشئ عاقلان او اكثر فلو كان الموجود فى العقول عين الحقيقة الخارجية اكان الامر الواحد بعينه موجودا فى عدة محال وانه محال واذ قد ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها فى الماهية والا لم يكن المدرك هو ما فى الخارج بل الآخر فهما شخصان من الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها اشخاص ومالها اشخاص لابد ان يكون كليا فالجزئى الحقيقى كلى هذا خلف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هى بحسب تعدد الماهية اذا تحقق هذا التصوير فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود فى العقل لكن لانسلم ان يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود فى الخارج غاية ما فى الباب ان امكان المقارنة للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن للشئ بالنظر الى ماهيته النوعية

يعلم منه ويستفاد عنه (قال المحاكمات واعلم ان النائم يشاهد في منامه) هذا تحقيق متضمن للاستدلال على وجود الحس المشترك (قال المحاكمات وهذا الدليل منقوض بالخيال) اقول اشارة الى اصل الدليل ويمكن تقريره على انه نقض لنفس الكبرى الكلية وللصحة المذكورة لاثباتها وفي قوله والآخر نقضهما انه لافائدة في التعرض به لترجيح

شرح الامام لانه مشترك بين الشرحين (قال المحاكمات فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال) اقول حاصل الجواب عن النقض بالخيال ان مقتضى دليلنا وهو المغايرة بين القابل والحافظ يلزم في الخيال فجريان الدليل مسلم وتخلف المدعى غير مسلم اقول وفيه بحث اذ لو اكتفي بمثل هذه المغايرة الحافظ في اقامة الدليل على اثبات المغايرة بين القابل والحافظ فحينئذ نقول لايحتاج الى الخيال بل يكفي الحس المشترك فانه يقبل الصورة بمادته ويحفظها بصورته فلا يثبت ان ههنا قوتين مغايرتين بالذات ويمكن ان يجاب عنه بان المدعى في هذه الدلالة ليس الا المغايرة بين الحس المشترك والخيال بان احدهما قابل والآخر حافظ وذلك يثبت بالدليل المذكور واما اختصاص كل واحد منهما بموضع فليس مصلوبا بهذا الدليل بل بالدليل الذي سيذكر هذا وقول الشارح واما افتراقهما في موضع فاشارة الى المثال والمقصود منه بيان المغايرة بين القبول والحفظ حتى يمكن منه الاستدلال بان الكثير لايصدر عن الواحد ويندرج تحت هذه القاعدة وذلك لان بالحجة مع المثال يتم المطلوب على ماستعرف اولدفع وهم من يقول لاحاجة الى تغاير المبدئين الا اذا ثبت تغايرهما وعلى التقديرين لايتوجه شئ مما اورده صاحب المحاكمات على توجيهه (قال المحاكمات ليس بشئ الخ) اقول ﴿ او ﴾ بل هذا ليس بشئ اذ الفرق بين الاستدلال وصورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلانهم اثبتوا للنفس قوى وآلات ولهذا جوزوا صدورا لكثير عنها وهذا بخلاف الحس المشترك على تقدير عدم تحقق الخيال على ماهو

لايجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن لماهيته الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية امكان المقارنة للماهية الموجودة في الخارج بل يجوز ان يكون المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شرط اووجود مانع وفي قول الشيخ بحسب ماهيته النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة شخصان للماهية وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة في الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية كانت كالنوع لهما فهي بالقياس اليهما منسوبة الى النوع لانوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض الشارح لبيان لمية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في الخارج تصير ملحوقة بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة ينفصل بها عن الماهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بنفسها مانعا عن المقارنة واما الماهية في العقل فهي مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شئ يكون شرطا للمقارنة وكأن سائلا يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة بالغواشي الذهنية فلم لايجوز ان يكون شئ منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية العقلية لها اعتباران احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة والآخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكتوفة بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو الماهية التي اذا وجدت في الخارج قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون امكان مقارنتها لاجل شرط فبهذا اختص كلام الشيخ بالمنع فان قلت عدم اعتبار الشئ لايستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لايجوز ان يكون شئ منها شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشئ منها دخل في عروض الامكان ومحل المنع باق **قوله** (تقرير الجواب) ان استعداد المقارنة اما لازم في الحالين او لاحصول له الا عند الارتسام في العقل وحينئذ اما ان يكون مع المقارنة او بعده

المفروض واما النقض بالحس المشترك فلما حققه الشارح وحاصله ان اثر الحس المشترك بالذات فى الادراك المختص به من التخيل ليس الا استثبات الصورة من حيث انها صورة ما واما استثبات هذه الصورة وتلك الصورة فليس مستندا اليه بالذات بل استناده اليه انما هو بالعرض واستنادها بالذات الى الامور الخارجية وهى الاشياء المنزعة عنها هذه الصورة الجزئية فالمستند اليه حقيقة دائما هو امر واحد وهو استثبات الصورة من حيث انها صورة ما والخصوصية مستندة الى امر خارج عنه فالصادر عنه بالذات دائما ليس الا طبيعة الاستثبات والخصوصية صادرة عن الامر الخارج وهذا لا يقتضى ان يكون الصادر امرا مشخصا لما عرفت ان الصادر منه بالذات هو الطبيعة لا بشرط شئ الا انها صارت معينة مشخصة من جهة الامر الخارجى وهذا بخلاف القبول والحفظ لانهما حقيقتان مختلفتان على ما سيشهد به الافتراق فى المثال المذكور وبما قررنا ظهر ان جواب النقض ليس بمشترك وظهر ايضا اندفاع ما ذكره بقوله وهذا كما ترى فاسد واما قوله على ان القبول انفعال لا فعل فيمكن دفعه بان القابل وان لم يكن فاعلا بالنسبة الى المقبول لكنه فاعل للقبول كما ان الحافظ ليس فاعلا للمحفوظ بل للحفظ واما التقييد بقوله عند غيبته فقد اشرنا الى فائدته وهى ان تخصيصه بالتعرض له من جهة ان التخيل من الآثار المختصة بالحس المشترك والنقض انما يكون متوجها عليه اذا ليس له على فرض ان لا يكون ثمه قوة اخرى تسمى خيالا آلة واما المشاهدة فانها وان كانت من الحس المشترك ايضا لكن بمدد المشاعر الظاهرة فهى آلات فلا يتوجه النقض به ويتوجه على ما ذكره من الوجه الاول فى جواب النقض ان القول بان المدرك انفعال فلا يدخل تحت قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يجرى فى اصل الدليل على ما اعترف به نفسه كما اشار اليه آنفا فاشتراك

او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شئ غير الماهية يفيد الاستعداد فيسقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر من ان الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو تم هذا لكفى فى الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما لذات الماهية او لغيرها والثانى باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط والثانى ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوب وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد فى حالة الارتسام وهو خلف لا مطلوب فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثانى باطل باقسامه فتعين الاول والثالث ان التقسيم الاول مستدرك لانه يكفى ان يقال استعداد المقارنة اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث هو المطلوب الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة فى هذا البحث لانها مقارنة الماهية للعقول وحينئذ يكون تقسيم القسم الثانى وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفى ان يقال الاستعداد اما لازم فى الوجودين او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشئ معه وانه محال ثم انه اراد تطبيق المتن على شرحه فقال وقوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل اشارة الى القسم الثانى المنقسم الى الاقسام الثلثة وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول والفاء فى قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه وانما كان هذا اشارة الى القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازما لحصول

جواب النقض بين الاستدلال وصورة النقض انما يلزم في جوابه لا في جواب الشارح على ما عرفت (قال المحاكمات لان المثال الخ) اقول الشارح لم يجعل المثال دليلا مستقلا على ان القابل غير الحافظ بل جعل الدليل مجموع الحجة والمثال اذ بالمثال يثبت المغايرة بين القبول والحفظ فيندرج في قولهم الكثير لا يصدر عن الواحد كيف ومن المعلوم بالضرورة ان بالمثال لا يثبت المغايرة بين القابل والحافظ بل بين القبول والحفظ (قال الشارح والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك الخ) اقول اعلم ان ما نقله عن الامام يتوجه عليه امران احدهما ان ما ذكره مشعر بانه جعل الحافظ مدركة وليس كذلك لان فعلها الحفظ لا الادراك ويندفع بالعناية بان اراد بقوله في المدرك آلة الادراك في الجملة والحافظ له دخل في الادراك مرة ثانية وثانيهما انه فرق بين حصول الصورة في الحافظة وبين حصولها في القوة المدركة كالحس المشترك فانهما وان اشتركتا في كونهما آلتين للادراك لكن الاولى آلة بعيدة والثانية قريبة فلا يلزم من عدم تحقق الادراك بحصول الصورة في الحافظة حال الذهول عدم تحققه بحصولها في الحس المشترك وجواب الشارح يؤل اليه وتوضيحه ان الادراك حصول الصورة للمدرك بحصوله في الآلة واراد بالمدرك النفس على ما مر غير مرة وبالآلة ما له مدخل في الادراك في الجملة سواء كانت قريبة او بعيدة لا بمجرد حصولها في الآلة في الجملة والصورة حالة الذهول وان كانت حاصلة في الآلة في الجملة اى الآلة البعيدة وهي الحافظة لكنها فيه حاصلة للمدرك لعدم حصولها في الآلة القريبة التي هي الحس المشترك وذلك لا ينافي بل لا ينفهم من حصول الصورة للمدرك الا حصولها في آلة الادراك ﴿ وجودها ﴾ القريبة فقول الامام لان تجويز الحصول الى آخره غير صحيح واما القول بانه يجوز ان لا يكون هناك سوى الحس المشترك والصورة عند الذهول حاصلة فيه ولم يتحقق الادراك بناء على ان حصولها للمدرك يتوقف على

الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة الماهية للعقول فلا حاجة اليه هنا لانه ما ادعى الا ان قول الشيخ وارسطو انما يكتسبه عند العقل اشارة الى القسم الثاني وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة فظاهر انه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويين نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول من الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تأخيره الى ههنا وكان قوله في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آئلا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانسب توجيهه الواو لا الفاء فان المعنى ان الماهية لو لم تكن تكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم محال وفي قوله ان قوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اى يحصل الشيء ثم يحصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وحينئذ يكون هناك ضمير ان في قوله وظاهر انه راجع الى الشيء وفي فاستعد وهو عائد الى الماهية بتأويل الشيء اى حتى حصل الشيء واستعد الماهية له ولابد ان يقول ان قوله او لم يكن استعداده لشيء وقد كان عطف على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه وانظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف فسواء حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية وحينئذ سقط الشك وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على

شرط لم يتحقق ولم نعلمه بعينه فرد الى الجهالة وتعسف ظاهر واما القول بانه يجوز ان يكون الصورة حالة الذهول حاصلة في الحس المشترك ولم يتحقق الادراك لعدم توجه النفس اليها فظاهر البطلان لان الالتفات كيفية الادراك لا نفس الادراك فكثيرا ما يكون الشيء مدركا ولا يكون ملتفتا اليه على ما يظهر بالرجوع الى الوجدان وعلى ما قررنا ظهر حال ما ذكره صاحب المحاكمات (قال المحاكمات والامام منع الى آخره) اقول بل لضعفه لانه يعلم جوابه مما حققه مرارا وذلك للفرق بين الصورتين من وجوه اما اولا فلما قرر في الخيال انها كالارض ان القابل فيها هو المادة وانها لا تنعدم واما ثانيا فلان الصورة حاصلة في القوى لانها قائمة بها وحصول الشيء في الشيء لا يقتضي انعدام الحاصل عند عدم ما حصل فيه كما في حصول الشيء في الزمان والمكان والفرق بين قيام الشيء بالذهن وحصوله فيه مما اختاره صاحب المحاكمات في بعض رسائله واما ثالثا فلانه كما يحدث البدن الذي هو مماثل للجسم الاول والقوة الحالة فيه فكذا يحدث مثل الصورة الاولى وفي جميع تلك الاحوال والتغيرات الخزانة خزانة للنفس واما رابعا فلما اشتهر بينهم ان الاجزاء الاصلية لا تنعدم ولعل لصورة حالة فيها فمن هذه الوجوه لا يحتاج الى تجشم احساس جديد واما في صورة النسيان ونحوه عن الحافظة فيحتاج الى احساس جديد وهذه المقدمة تجريبية نعم للامام منع آخر قوي وهو انه يجوز ان يكون الفرق بين حالتي الذهول والنسيان بان يكون العقل الفعال يفيض تلك الصورة في حالة الذهول بلا احتياج الى احساس جديد بسبب علاقة كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة النسيان انعدمت تلك العلاقة من غير ان يكون الصور المادية مرتسمة فيه وذلك كما ان العقل الفعال يفيض صور الكواذب من غير ارتسامها فيه بسبب استعداد خاص للقابل واقول يمكن ان يقال قد تقرر عندهم انه يشترط في صدق التأثر على المقارن للمادة الوضع

وجودها فيلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث الشيء من غير استعداد له وهما محالان فنحمل قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة ففسر المعية بالبعدية وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او في قوله اولم يكن بمعنى التساوي والا لكان المناسب الواو الواصلة اذ المحالان لازمان معا لا احدهما ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة بصورة اخرى حالة في محلها والآخر انها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولهما في المحل على الارتسام ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المطلوب في هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم انه محال وانما المحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها وثالثها انه قدر احتمالين في قول الشيخ وز يفهما وترك المتن غير مفسر وهذا نظر الشارح وليس بشيء

احساس جديد بسبب علاقة كانت بينه وبين آلة الادراك وفي حالة النسيان انعدمت تلك العلاقة من غير ان يكون الصور المادية مرتسمة فيه وذلك كما ان العقل الفعال يفيض صور الكواذب من غير ارتسامها فيه بسبب استعداد خاص للقابل واقول يمكن ان يقال قد تقرر عندهم انه يشترط في صدق التأثر على المقارن للمادة الوضع

بينة وبين قابل ذلك التأثير صرح بذلك الشارح في تجريده وحينئذ لايجوز افاضة تلك الصورة المادية من العقل الفعال على تلك القوى الجسمانية لعدم امكان وضع بينه وبين تلك القوى وهذا بخلاف افاضتها للتصديقات الكاذبة على النفس لان النفس غير مقارنة للمادة (قال المحاكمات ﴿ ٢٧٠ ﴾ وهذا انما يتم الخ) اقول هذا الاعتراض وان كان واردا على تقرير الشارحين لكنه يمكن دفعه عن كلام الشيخ بان قرر الدليل هكذا بانا قد نحكم بعد الغيبة بان هذا اللون غير هذا الطعم فذلك الحكم الصادر عن النفس حينئذ يدل على قوة تدرك بها المبصر والمذوق وليس هي احدى الحواس الظاهرة لانها لاتدرك الا اشياء الغائبة عنا وكذا نقول بقاء الصورة بعد المشاهدة وذلك الحكم يدل على وجود قوة تحفظ انواع الصور وكون تلك الاشياء غائبة الذي هو مدار هذا الاستدلال مذكور في عبارة الشيخ قبيل هذا الكلام والمقصود وجود تينك القوتين لاوحدتهما اذ من الجائز ان يكون تخيل المذوق بقوة وحفظه بقوة اخرى وتخيل المبصر وحفظه بقوتين اخريين وهكذا الا انهم لما لم يحتاجوا الى الكثرة وكان اثبات الكثرة فضلا لم يلتفتوا اليه وقصروا النظر على قوة واحدة (قال المحاكمات واما جواب الشارح لخ) اقول ماذكره الامام يندفع بما ذكره الشارح لان الامام جعل المحذور هو ان يكون النفس حاكمة بين المحسوس والمعقول بناء على استلزام جواز كونها مدركة للكليات والجزئيات فزعم ان كون النفس مدركة للجزئيات باطل فرده الشارح بانه ليس باطلا ولا ندعي بطلانه بل يلتزمه لكن بالآلة وكذا يلتزم ما يلزم منه من كونها حاكمة بان هذا اللون لصاحب ﴿ ثالث ﴾ هذا الطعم نعم ماذكره اعتراض يرد على توجيه الشارحين لكلام الشيخ ونحن وجهنا كلامه على وجه يندفع عنه الاعتراض (قال المحاكمات وفيه نظر الخ) اقول كلام الشارح يرجع الى معارضة بمثل ما استدل به الامام

لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه والاعتراض لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه بقي قول الشيخ فيجب ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية لادخل له في التوجيه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف مايوجه اسؤلة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل استدلاله ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل فتكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن ان تكون عاقلة وحينئذ لايصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادي الثاني النقض بسائر الماديات سواء كانت قائمة بالذات اوبغيرها فان الماهية المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فليمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان تكون عاقلة الثالث النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان اما ان يكون لازما اوحالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشيء في العقل امكن له في الخارج فليتأمل **قوله** (وهو جواب اشك آخر) لما حكم باستلزام استعداد الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل في نوع غير مستعدة لها في آخر والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في الماهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد فبالاولى ان يبقى الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة على ان الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في الخارج **قوله** (يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية) بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها وحركاتها اما حركات النفس السماوية اوحركات النفس الارضية وهي تصدر عنها اما لشعور وارادة وهي الحركات الاختيارية اولا بالشعور فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية لوجودها في النباتات كما في الحيوانات ومبادئها يسمى قوى طبيعية واما ان لايكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء

على ابطال الحس المشترك ويكون بناؤه على المقدمة الوجدانية مثل ما بنى الامام دليله عليها وتقريره بانك تجد بالضرورة الفرق بين الذوق وتخيل المذوق والتخيل لايكون بالذائقة لتوقف فعلها على حضور المذوق فلا بد من قوة اخرى بها ﴿ ٢٧١ ﴾ تخيل المذوق هذا وايضا كون الذائق ليس هو الدماغ لايبطل الحس المشترك لانا لانجعله مدركا بل المدرك هو النفس ليس الا والدماغ آلة الادراك على ما مر مرارا منها ما مر آنفا من ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس لم يتعرض به ثم اشار الى انه لايمكن اجراء ماذكره فى ابطال كون الدماغ مدركا للمذوق فى كونه آلة للتخيل لانا نلتزم كونها آلة للتخيل وليس هذا مثل ان يقال ان العصب آلة التخيل لانا نعلم بالضرورة انه ليس التخيل بالعصب كيف وكثيرا مايعرض لآفة للعصب والتخيل باق بحاله ومن هذا يعلم جواب ما ذكره بقوله ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ الى آخره على تقدير تسليم ان المدعى كون الحس المشترك مدركا بان القول بكون الدماغ ذائقا اوآلة للذوق وليس مثل القول بكون العصب كذلك (قال المحاكمات لكن توزيع الخ) اقول كون توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون لاينافى صحة اطلاق البطن على الجزء مجازا ومسامحة فنقول مراد الشارح بالجزء المقدم البطن المقدم والمناقشة فى اللفظ مما لا وقع لها (قال المحاكمات وهذا كلام الخ) اقول لم ينكر الشارح تأدى الصور من الحواس الى الحس المشترك الا انه قال التأدية ههنا لم يمكن حملها على المعنى الحقيقى بل هى استعارة عن ان يدرك النفس المدرك الحسى بواسطة ارتسام صورة المحسوس فى الحس الظاهر وبواسطة ارتسام المثال فى الحس المشترك وعبر عن الصورة فى الاول بالصورة وفى الثانى بالمثال تنبيها على تفاوت مراتب التجريد الا انه نسب الادراك الى الصورة اما لان المدرك بالذات هو الصور على ماذكره الشيخان فى تأليفهما اواعتبر المدرك

ثلث اجناس لانها اما ان تكون مع الشعور وهى القوة النفسانية اولا مع الشعور ولا يخ اما ان يختص بالحيوان وهى القوة الحيوانية اولا وهى القوة الطبيعية والقوى الطبيعية اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص اولاجل النوع ولاجل الشخص اما لبقائه وهو الغاذية اولكماله وهو النامية ولاجل النوع اما ان يكون لتحصيل المادة وهى المولدة اولتحصيل الصورة وهى المصورة فاراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية هى الحرارة النارية فى سائر البدن التى بها النضج والطبخ وسائر الافعال فى المعدة جزء منها به الهضم المعدى ونفض الفضول وفى الكبد جزء منها به ينطبخ اطريف الكيلوس وتحصل الاخلاط وكذا فى العروق وفى القلب معظمها حتى انه يبخر الدم تبخيرا هو الروح ومعدة لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا فى سائر الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاستقصية النارية التى فى البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستقصات افادتها طبخا وقواما والتياما وقال ارسطو وجمهور المتأخرين انها حرارة سماوية افيضت على البدن مع فيضان النفس ولانبعاثها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يشتمل قوة محيية ويجعل الاجسام الحالة هى فيها شبيهة بالاجسام السماوية فى قبول الحيوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها تفارق بالموت والاستقصية باقية ولذلك يسود البدن ويعفن واما ثانيا فلان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما فى بعض الاسنان وفى بعض الاوقات وليس هذا شان الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند الاشتداد واما ثالثا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا تصغرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يتكون هذه الحرارة المحسوسة فى سائر البدن واما رابعا فلان هذه الحرارة تؤثر فى الاغذية الغليظة حتى تميز بين اجزائها الكثيفة واللطيفة ولاشك ان الحرارة لاتكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية شوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمن ولاسيما وادنى الحرارة فى اذابتها كافية فهى بالضرورة نوع آخر مخالف بالحقيقة للاستقصية ومن ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة فى افعالها تنسب اليها كحرارة البدن ويقال حرارة غريزية ولايقال برودة غريزية وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولايقال يبوسة غريزية

الطبيعي وتوضيح كلامه انه اذا ارتسم الصورة في الحواس ارتسم مثلها في الحس المشترك من المبدأ الفياض لا متناع الانتقال على العرض فلا يرتسم هذه الصورة بعينها في الحس المشترك على سبيل الانتقال بل بواسطة المجاورة. وتحقق العلاقة بين الحواس والحس المشترك ترتسم مثلها في الحس المشترك فيحصل الادراك حينئذ فكأنه صارت الصورة متحركة ومتأدية من الحواس الى الحس المشترك وما نقله من تأدي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعها وتأدي الرائحة المشمومة انما يكون التأدية فيه على سبيل الاستعارة اذ بسبب المجاورة يقتضي مثل تلك الكيفية المجاور على ما جاز ضرورة امتناع انتقال العرض والعجب منه انه لم يتوجه لما ذكره شارح من الدليلين على عدم صحة التأدية فيه حقيقة وجزم بعدم صحة كلامه واستشهد بامور كل منها من قبيل ما ذكره الشارح حيث كانت التأدية فيها على نحو الاستعارة وفائدة اتصال الارواح لمبدأ واحد صيرورة ذلك المبدأ معدا لفيضان المثل نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون تأدية الصورة بواسطة حركة الارواح الحاملة لتلك الصور حركة سريعة كلمح البصر ولطافة الزمان لا يدرك تأخر الادراك عن ملاقاة الحواس فتأمل وبما قررنا ظهر اندفاع ما ذكره ايضا بقوله وايضا لا بد من القول الى آخره فان الشارح يقول بالتأدية لكن بمعنى يوافق قوانينهم لا ما يوهمه اللفظ على ما تبعه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات وفي هذا الجواب نظر) اقول بناء كلام الشارح على الفرق بين المتصرف والحاكم وان الاول هو المتخيلة والثاني هو الوهم ومعنى كلامه ان التصرف في شيئين يقتضي حضورهما عند المتصرف لا ادراك المتصرف اياهما وفرق ما بين الحضور والادراك والادراك ليس بمطلق الحضور بل الحضور عند المدرك على ما مر مرارا وقول الشارح لا ادراكهما دون ان يقول لا ادراك له بما يشعر بما فسرنا به كلامه ثم انه قد يشير

اذا عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية بعطف انبعاثها على حصول الاجزاء الحارة وتثنيتهما في قوله فالحرارتان ثقيلان وهذه فائدة جليلة لكن في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة ان الحرارة الغريزية حادثة من النفس وليس كذلك بل هي فائضة من الاجرام الفلكية كما صرح به وامل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فائضة من الحار الغريزي الفائض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان ثقيلان على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة ولكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد اندمجت في المزاج فكيف تؤثر وتحلل **قوله** (وتخدمها القوة الجاذبة) الطبيعة اما ان يكون فعلها لا لفعل قوة اخرى وهي المخدومة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة فالغاذية مخدومة لان فعلها اراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزائد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية والجاذبة واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا غاذية والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص فان تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو من النمو فالنمو يختص بهذه الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها او يوافقه اما مخالفته فلان السمن لا يزيد في الطول غالبا وان يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو واما موافقته فيها فكما ان السمن سائر الاعضاء حتى الرأس ولا تقدم في سن النمو **قوله** (وهذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة) ان القوة في الانثيين تحصل المني وتعد الدم لاكتساب الصورة المنوية فيستعد لفيضان قوة اخرى تنتقل مع المني الى الرحم وهي القوة المغيرة الاولى فيتصرف في المني ويفصله الى جواهر الاعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للتغذية من تحصيل جوهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يداخل جوهر العضو ويصير جزأه وهو الالزق

﴿ تم ﴾

فى توجيه كلام الشيخ بعيد هذا بان المتصرف حقيقة هو الوهم ايضا كما ان المدرك هو ايضا لكنه مدرك بذاته ومتصرف بالآلة حينئذ نختار ان ليس لهذه القوة اى المتخيلة ادراك قولك مع انها تتصرف نقول ليس هو المتصرف بل الوهم بواسطته ولا يمكن حصول الادراك والتصرف معا فى الوهم حتى لا يحتاج الى

ثم تشبهه به حتى فى قوامه ولونه فهناك ثلث قوى المحصلة والمصفقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه القوى او قوة تخدمها هذه الثلث والظاهرة الاول اذ ليس فى التغذية فعل غير لافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء فى جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغيرها خلق العضو وتغير المشبهة لتغذيته والاول متقدم وعلى عبارة الشارح سؤل وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنيين عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة الزرعية فالقسم عام والقسم خاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذى دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة حيث يتم فعلها لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية والنامية تخدمان المولدة لما مر فيه اشارة الى ما قال فى الدرس السابق لما كانت المادة المخزنة للتوليد لا محالة اقل من الواجب لشخص كامل جعلت النفس المدبرة تلك المادة ذات قوة المادة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا فيزيد مقدارها فى الاقطار فهذه القوة اضيفت الزائدة فى الاقطار هى القوة النامية والنفس المدبرة تلك المادة التى هى النطفة هى النفس النباتية على ما ذكره فى اول النمط من ان النطفة يكون لها فى اول الامر صورة معدنية ثم حصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية ونامية وهذا حمل للغاذية والنامية الخادمتين على غاذية المولود ونامية وقول بان تفصيل المنى الى جواهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يقم عليه احد بعيد وايضا يقتضى ذلك ان يكون المراد من المولدة فى قوله المولدة للمثل ينبعث بعد القوتين المفصلة وهو ينافى تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين ونامية هما اما خدمة الغاذية فلان المنى من فضله غذاء الانثيين واما خدمة النامية فبأن يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى ولا يحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء **قوله** (فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو) ليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين والتوليد يكون فى سن الشيخوخة

المتصرفة ثم اقول لو كان كل فعل لا بد له من فاعل آخر وقوة على حدة ولا شك ان التحليل مغاير للتركيب فلا بد من قوتين وان جوز صدورهما من قوة واحدة بجهتين فيحتمل ان يقول فى اثبات تعدد القوى (قال الشارح احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب الى آخره) اقول الاول ناظر الى الظاهر وهو ان الوهم مدرك والثانى الى التحقيق وهو ان المدرك هو النفس وكذا المتصرف لكن الاول بسبب الوهم والثانى بسبب المتصرفة واقول هذا الجواب ليس على ما ينبغى اذ للامام حينئذ ان يقول اذا جوز ثم كون شئ واحد مدركا ومتصرفا بدون آلة فلم يحتج حينئذ الى قوة اخرى تسمى متصرفة بل الحق فى الجواب ما يستفاد مما اشار اليه فى بيان المراد من الخدمة حيث قال ان الوهم يتصرف بواسطتها فى المدركات ففى الحقيقة لا متصرف من الوهم فيها بل الوهم يتصرف فى مدركاتها بالتحليل والتركيب ولكن بواسطتها وذلك كما ان النجار يتصرف فى الخشب بسبب المنشار ولا يقال ان النجار مؤثر فى المنشار ولا يقال حينئذ لا حاجة الى القوة المتصرفة لان التصرف من الوهم ليس لذاته بل بواسطة المتخيلة والادراك منه لذاته اذ لا يمكن صدور الكثير من الواحد بدون الآلة

(قال المحاكمات كذبه فى النقل) اقول يمكن ان يقال لعل مراد الامام ان هذا الذى حكم بانه مذكور فى القانون واو على سبيل الاحتمال والتردد (قال المحاكمات فنحتاج فى ادراكها الخ) قول كأنه غفل عن قول الشيخ فيما بعد ويعقد المتصرف فيها حكما واستراجعا للمثل المنحية من الجانبين عند الوسط فانه صريح فى ان الاسترجاع يجرى

فى الصور المنحية عن الخيال من غير حاجة الى الكسب ولعل وجهه انه كثيرا ما يتحقق بين الصور علاقة ومعية فى الارتسام فى ذهن واحد فاذا زال احدهما عن الخزانة فيستحضر الباقية يحصل الزائلة بلا تجشم كسب اى احساس جديد ويمكن توجيه كلامه بان مراده انه يحتاج الى الكسب فى هذه الصور بحسب الغالب وان كان قد لا يحتاج كما يظهر لمن راجع وجدانه (قال المحاكمات وامر راع وهو استرجاع المعنى الى آخره) اقول الاحتياج الى ارتسام المعنى فى الحافظة حين الاسترجاع مبنى على ان ادراك المعنى اما من طريق الحواس بان شوهد امر فانتزع منه معنى واما من طريق الباطن بان يأخذه الوهم من خزانته واقول يمكن ان يقال على ماذكره الشيخ من انه ربما يزول المعنى الجزئى عن الحافظة وتنسى فيقبله الوهم بمعونة المتخيلة بفرض صورة الى صورة اخرى الى آخر ما قال لا حاجة الى الحافظة بل بمجرد الخيال الحافظ للصورة المتصرفة يحصل المعنى فى المدركة من غير حاجة الى ما يحفظ المعنى ويمكن ان يقال الفرق بين ادراك المعنى والذهول عنه يقتضى القول بتحقق الحافظة اذ من المعلوم ان الاستحضار مغاير للاسترجاع بل نقول ربما يحفظ المعنى فى الخزانة من غير ان يحفظ الصورة التى يمكن انتزاع المعنى منها فى الخيال فحينئذ لابد من خزانة للمعنى (قال الشارح وكيف والمتذكرة الى آخره) اقول كأنه اشارة الى انه لا ينبغى نسبة هذا الوهم الى الشيخ بناء على اتحاد مواضع تلك القوى واقول هذا التوجيه من الشارح لا يلايم افراد الشيخ الحافظة لقوله واما الحافظة فكيف والحافظة هى المتذكرة على ما ذكره (قال المحاكمات ولعل الكلام ﴿ الى ﴾ ان القوى الحيوانية لخ) اقول كلامه مشعر بانه فى صدد توجيه كلامه الشارح وحينئذ يتوجه عليه انه لا دخل لاداء هذا المعنى بقوله وهى مبادى افعال مختلفة وايضا التباين بحسب الموضع لا يدل على التباين بحسب الذات ولعل المراد

ايضا والحق ان وقوفها حين لا يفصل من المادة التى يحصلها الغاذية شئ يتصرف فيه المولدة كما ذكره الشارح قوله لانها يصدر اما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس) ليس بسديد وانما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر الثانيه ضمير الافعال الاختيارية اى لان القصة اى الافعال الاختيارية يصدر الافعال النباتية عما يصدر عنه الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف الظاهر قوله (واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة) لانه لابد فى الحركة الاختيارية ان تصور الشئ نافعا يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ او دفعه وينبعث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له فى طعام نفعا لانه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون لشخص شوق فى الغاية من غير عزم كما ذا منعه حياء او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع ان له شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فما كان كل فعل ارادى سبقه هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض لاجرم اثبت له قوى اربعة هى مبادى هذه الافعال فالتصور للنفس بحسب العقل العملى والشوق ان كان الى جلب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فهو بحسب القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك بقوة محركة مبثوثة فى العضل فاذا توهم نفع شئ او ضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدثت الشوق اليه ثم اذا تم الشوق اطاعته القوة العازمة فينبعث القوة المحركة المبثثة فى مبادى العضل المتصلة بالاعضاء وهى الاعصاب وتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل قبضا وبسطا وتشنجا وارخاء كما يحرك الاصبع عند العزم على الكتابة وكما ذاردنا بان مسئلة معلومة فى طبع القوة الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة للعضل للسان فيعبر عن معانيها قوله (اشارة الى الجسم الذى فى طبعه ميل مستدير) ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع او حد توجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع او الحد هو عين التوجه اليه فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حد ليس توجها

توجيه كلام الشيخ وغاية مايمكن ان يقال فى توجيه كلام الشارح انه اراد بالتباين بالذات الاختلاف فى الماهية واستدل عليه باختلاف الآثار بالماهية نظرا الى الظاهر واختلاف الآثار بالماهية يستلزم اختلاف المؤثرات على ماصرح به الشيخ واراد بقوله لكونهما متعلقة بذات واحدة تعلقها بموضع واحد فكأنه جعل الاتحاد بالذات بهذا المعنى نازلا منزلة الاتحاد بالذات فى الماهية على سبيل التجوز التخيل واذا ثبت الاتحاد بحسب الماهية بينهما ومن المعلوم اختلافهما فى الجملة كان ذلك بحسب العوارض الكلية لانها اى القوى كلية ولزم كونها اصنافا وكون الوجه الاول جاريا فى القوى الانسانية لايقدح لان غرضه ان الشيخ فى القوى الحيوانية نظر الى هذه النكتة وفى القوى الانسانية نظر الى اعتبار آخر هذا واقول يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم فى القوى الحيوانية جنسا حتى يكون تقسيمها الى الانواع وفى القوى الانسانية نوعا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى الاصناف كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اى النفس الحيوانية والانسانية (قال المحاكمات فهو يلاحظ المقدمات) اقول لايخفى عن الناظر ان المرتب انما هو المعلم وليس وظيفة المتعلم الا ملاحظة مارتبه المعلم وليس له انتقال وحركة كما فى صورة الاستفاضة من العقل بعينه واما ما ذكره من انه يتفعل بالاختيار فضعيف لان التعقل بالاختيار لايكفى لكون الفكر اختياريا ويكون الترتيب الذى هو الفكر صادرا عنه بالاختيار على انه جار فى صورة الحدس اذ للحادس ان يعرض عنه ولا يلتفت فلا استفاضة وكون استفاضة الكبرى بعد الصغرى يجرى فى الحدس اذ استفاضة الكبرى فيها ايضا بعد استفاضة الصغرى اذ فيضان المقدمات ليس دفعة واحدة (قال الشارح فكانت المشكوة الخ) اقول الاصوب ان يقال لان العقل الهيولانى لاشبيهة بالمشكوة لان فى الآية على مافسره الشيخ استعارة والاستعارة استعمال اللفظ الموضوع للمشبه به

الى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل غايته الى وضع مثله والمتروك ليس هو المطلوب فالاولى ان يقال فى توجيهه الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع وتركه لايتصور من غير ارادة فان طلب الشئ وتركه لايكون الا باختلاف الاغراض وهو لايتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شئ واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان فى وقتين فقوله او المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع اذ كر هذا ايضا لتنبيه بها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين **قوله** (وانما قيد بقوله غير محصور) لان المعنى الذى يطلق على كثير محصور ربما يكون جزئيا فانك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين محصورين مع انه جزئى وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشئ محمولا على كثيرين غير محصورين ولايكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئى والغلط انما نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على كثيرين على سبيل المواطأة بهو هو والحمل فى المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هؤلاء الناس لايصدق على شئ اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال ههنا هؤلاء الناس فانه جزئى مع انه محمول على كثيرين محصورين ونقول اولا فحينئذ يكون قوله كل واحد مستدركا لادخل له فى التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لايكون جزئيا وان كان معناه اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئى يصدق على كثير محصور وايضا لاشك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس بمحمول على واحد واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر اوكان هناك معنى يحمل على واحد واحد من المحصور ولايكون كليا لكن هذ ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة فى الخارج التى يجوز انحصارها فى عدد بل الى الافراد المتوهمة التى لاحصر لها **قوله** (فالمحرك القراءما يقتضيها)

في المشبه كما في قولنا رأيت اسدا يرمي لاستعمال لفظ المشبه به في المشبه وايضا الشايع المتعارف تشبيه المعقول بالمحسوس لا العكس واذا شبه المحسوس بالمعقول فيأول المعقول ويجعل محسوسا حتى يصح التشبيه فان قلت لعله جعله من قبيل الاستعارة بالكناية فانها عند السكاكي ذكر المشبه وارادة المشبه به قلت قد حقق في موضعه ان ليس مراد السكاكي انه يراد المشبه به حقيقة بلفظ المشبه بل ادعاء لظهور ان ليس المراد في قولهم انشبت المنية اظفارها من لفظ المنية هو السبع حقيقة بل الموت ومعلوم ان مراد الشيخ انه تعالى اراد بالمشكوة العقل الهيولي حقيقة وذلك ظاهر

(قال الشارح اشارة الى ان الفكر الخ) اقول قد مر ان الفكر هو حركة النفس في المعقولات كما ان التخيل هو الحركة في المحسوسات فالحق ان يحمل التخيل على النوع المخصوص من الادراك ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر تستعين في ملاحظة المعقولات الى تخيل الصور والمعاني حتى ينتزع منها المعقولات وسيجيء في كلام الشيخ اشارة الى ذلك وقوله اعتراضا للمخزون في الباطن وهو الصور والمعاني المخزونتين اشارة الى كيفية الاستعانة وذلك بعرض الوهم الصور والمعاني على النفس ليستنزع منها المعقولات فتأمل (قال الشارح وفي قوله او في حكمه الى آخره) اقول هذا خلاف الظاهر والصواب ان المراد ما هو في حكم الوسط كما في الاستثنائي اذ لم يوجد فيه الوسط حقيقة بل ما هو في حكمه على ما مر في المنطق او المراد بما في حكم الوسط اجزاء المعرفات كالجنس والفصل والخاصة اذ الظاهر ان الحدس يجري في التصورات ايضا (قال المحاكمات واما الشارح الخ) اقول يمكن توجيه كلام الشارح ايضا بانه اراد بزمان التأدية زمانا مبدؤه في وضع المطلوب ومنتهاه الانتقال الى المطلوب الا انه نسب التأدية الى ماهو علة بعيدة كوضع المطلوب كما ان في الفكر نسب التأدية الى ماهو علة بعيدة اي المبادي البعيدة تجوزا والا فالمبادي حقيقة هو المبادي القريبة وهي المبادي المرتبة

لا لذاتها بل لشيء آخر) ما ذكره لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها واشبهة انما نشأت من ضمير ذاتها فان هذا الضمير ان رجع الى المتحرك فهو مستقيم لانه لا يقتضي ذاته الحركة واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المتحرك لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر يكون الحركة مطلوبة لذاتها لا لتوسط مطلوب آخر وغاية اولية بعد افراض على فلا تغفل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التأدي والتوجه الى الغير فالمتوقع ان يكون مطلوبة لذاتها **قوله** (وقولهم في تعريف الحركة) كأن سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال اول ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركة اذا تأمل يدل على انها كمال ليس مطلوبا بالذات فالكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز عن سائر الكمالات من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فالشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لا يبقى شيء من جهة السواد بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة الثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة الامر المتأدى اليه فلما كان ما به الاشتراك بين الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن سائر الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة منهما فيتجه ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى فيكون معناه ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن يستغنى عن ذكر الاول حينئذ وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه انها كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء آخر وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة

لانها متأدية حقيقة وتأديتها انما يكون فى آن ضرورة ان الانتقال من القياس مثلا الى المطلوب يكون دفعيا والزمان انما يكون التحصيل المراد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى قد تجامع الحدس وليس جزأله وذلك بعد وضع المطلوب وبالنسبة الى الفكر كان داخلا فيه جزأله على تفسير الفكر بمجموع الحركتين فحينئذ يجرى الاختلاف فى الكيف فى الحدس باعتبار امر خارج عنه وفى الفكر باعتبار امر داخل فلو قيل لااختلاف فى الكيف فى الحدس كان صادقا ايضا باعتباره فى نفسه فليتأمل واما ماذكر من التوجيه فلا يخلو عن تعسف كما يظهر عند التأمل (قال المحاكمات فان قلت فالفكران ربما يتشابهان فى السرعة والبطؤ لم يرد) ان فكر زيد قد تشابه فكر عمرو مثلا فى تحصيل المطلوب والا فلا استبعاد فى ذلك ولا يتوقف المطلوب وهو بيان الاختلاف فى الكيفية فى الفكر فى الجملة على نفيه اذ لا منافاة بين تشابه هذين ومخالفة ثالث لهما فيجرى الاختلاف بل المراد انه قد يكون تحصيل المطلوب بحسب كل فكرين فرضنا فيه كانا متشابهين وحينئذ يظهر وجه الاستبعاد هذا اقول ويمكن ان يقال الاختلاف اللازم فى الفكر الذى هو الحركة بالسرعة والبطؤ يتصور بالنسبة الى الطرفين فان كل حركة فهى اسرع من حركة وابطأ من حركة واما الاختلاف اللازم من العدد بالقلة والكثرة فانما هو من طرف واحد هو الكثرة دون الآخر اذ بعد الانتهاء الى الواحد لا يتصور الاختلاف فى القلة اذ الواحد من حيث انه واحد لا يقبل القسمة (قال المحاكمات اما عدم السرعة والبطؤ الخ) اقول على هذا التوجيه فات مقتضى صيغة التفضيل وكان تدافع بين ماسبقه حيث قال ان للحدس مراتب فى التأدية بحسب الكيف وبين هذا الكلام بل الاصوب ان يقال ان الحركة وان لم تكن داخلة فى ماهية الحدس لكن قد يقارنه لكن مقارنته له قليل بل فى اكثر الامر لا يقارنه فالاختلاف الكمى تجرى فى جميع صور الحدس الا الحدس الواحد

فى ذلك الشئ وهذا القيد احتراز عن الصورة النوعية كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذى بالقوة فى الكمالات الثانية كالضحك والكتابة والتعجب وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها ولما كانت ماهية الحركة هى التأدى الى كمال ثان لا جرم اختير تعريفه بالقوة الثانية وقيد الكمال بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى **قوله** (والتعين لا ينافى الكلية) جواب سؤال وهو ان المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئى وكلى والحق انه لا حاجة الى التعرض بعبارة التعين ويكفى ان يقال ثبت ان حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى او كلى والاول باطل فتعين الثانى والقصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله والقوة الجسمانية ليس من شانها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب **قوله** (ورأى الكلى لا ينبعث منه شئ) لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد الكلى نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا يتخصص منها مراد جزئى فالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى فقوله الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص دعوى كلية والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية والشعور الكلى وباقى كلامه الى قوله فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر هو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى فان الكلى اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلى بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا وبذل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد الشخصية وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا كما اذا اراد اللحم والخبز وهو ارادة كلية ويتناول اى غذاء يجده فهو صدور فعل جزئى بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لا نسلم

والاختلاف الكيفي انما يجري فيه باعتبار الحركة المقارنة له في بعض الاوقات فحينئذ فمعنى كلام الشارح لتجرده عن الحركة لتجرده عنها في الاكثر فتأمل (قال الشارح بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك) اقول يعني في كل مطلوب لم تقع الحركة اصلا او تقع في زمان في غاية القصر والاول اشارة الى غاية الحدس والثاني الى غاية الفكر ويحتمل ان يكون المعنى ان جميع المطالب قد يحصل دفعة او في زمان يسير بطريق الحدس فيكون اشارة الى مراتب القوة القدسية (قال الشارح وان كل ما يرتسم الخ) اقول هذه المقدمة لبيان حال التخيل والتوهم وان الذهول فيهما يحتاج الى قوة جسمانية كانت خزانة ليقاس عليهما حال التعقل وليس مما يحتاج اليه في اثبات المطلوب ههنا بل تكفي فيه المقدمة الاولى (قال الشارح وحالة النسيان غير موجودة فيه) اقول المراد انه غير موجودة فيه من حيث انه حافظ لها كما سيجيء ان الصورة لا تزول عن العقل عند النسيان او يقال مراده ان هذا في صورة التخيل والتوهم ليقاس عليها صورة التعقل وبين ان حاله مثل حالهما في الاحتياج الى الخزانة لكن يمتاز عنهما في ان صورة النسيان لا تزول الصورة المعقولة عن الخزانة بل تزول الملكة على ما سيجيء مفصلا (قال الشارح فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات) اقول لا يخفى عليك ان الافاضة لا يستدعي كون المفيض يرتسم فيه ما يفيضه وسيظهر لك ان ما نقله الشارح عن الامام يرجع الى هذا ولا يندفع بما قرره من الجواب (قال الشارح لا يعود للوهم الخ) اقول قد مر انه لا يحتاج الوهم عند زوال الصورة عن خزانتها الى تجشم كسب جديد بل يحصل المطلوب مرة ثانية بالاسترجاع وذلك بان يعرض المتخيلة على الوهم صورة صورة حتى ينتزع من واحدة منها ما يناسبها من المعنى الزائل اللهم الا ان يقال الخيال كالخزانة

ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو ان تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء غير ما تخيله فربما يتناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع وهو الذي تخيله فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية به واقول اذا رجعنا انفسنا فلا شك في انا اذا اشتهينا غذاء ما كله فكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي **قوله** (ولذلك في قطع المسافة) هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية وكأنه هو المراد بقوله وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال انه اذا اراد سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعها تخيل حدا آخر واراد قطعه وهكذا يتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما تمثل ذلك بصاحب الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاءت مسافة خطوة اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه **قوله** (وهذا استشهاد) فانه اذا اردنا اصدار فعل فنحن نعقله اولا حتى نريده ثم نتخيله ثم نوقعه وهذه السلسلة في الافعال بالعكس فان الشيء يوجد ثم يتخيل ثم يتعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا واردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي ببعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم ينتهض القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكرو فيه انظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية والجواب ان ادراك

للوهم ايضا على هذا التوجيه وايضا الوهم سلطان القوى الحسية فالمراد ان عند زوال المعنى عن الخزانة مطلقا اى زوال انفسها عن الحافظة وزوال صورتها المناسبة لها عن الخيال يحتاج الى تجشم كسب جديد واراد بالقوة التي يكون الخزانة فيها الخيال و بالقوة التي يكون الذهول بسببها الحس المشترك لانها ذاهلة عن الصورة المخزونة في الخيال والاولى تبديل الذهول بالادراك كما نبه عليه صاحب المحاكمات بتغيير العبارة (قال الشارح لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة) اقول لم لا يجوز ان يكون بعض النفوس الفلكية حافظة لتلك الصور المعقولة وكان بينها و بين نفوسنا علاقة واتصال في حالة الذهول و يزول تلك العلاقة حين النسيان كما في العقل الفعال بعينه وايضا قدمر في الشرح ان بعض النفوس القدسية يحصل جميع ما يمكن ان يحصل لنوعه فلا يكون بالقوة و يمكن دفع الثاني بانه ليس ارتسامها لجميع الصور دائميا وفيه تأمل بعد واقول ايضا لعل المفيض الذي يرتسم فيه الصور هو الواجب تعالى اذ علم الواجب بطريق ارتسام الصور عند الشيخ على ما اختاره في هذا الكتاب على ما سيجيء (قال الشارح وتلك الهيئة الخ) اقول كثيرا ما يتحقق الذهول بالقياس الى ما لا يكون فيه ملكة الاستحضار كما اذا ادرك النفس شيئا ثم ذهل من دون ان يصير ملكة ولعل هذا مبني على اعتبارهم في العقل بالفعل ملكة الاستحضار ولم يكتفوا بمجرد الاقتران وقد عرفت ما عليه في كلام صاحب المحاكمات فتأمل (قال الشارح والجواب عنه ان الحجة دلت على تجريده الخ) اقول دلالة الحجة المذكورة على تجريده من جهة انه محل الصورة العقلية ومحل الصورة العقلية لابد ان يكون مجردا هل الكلام الا في كونه محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما مر ليس سوى انه لابد من سبب يفيض تلك الصورة على النفس فيقول الامام لم لا يجوز ان يكون ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصورة وكما في افاضة الالوان

الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور

قوله (والجواب ان تعين المحرك والمسافة و لزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به) ليس كذلك فان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف لا يكون كذلك والحركة كلية وتقييد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية **قوله** (ثم اورد المعارضة) هذا الكلام يوهم ان الاعتراضين المتقدمين ليس من قبيل المعارضة وليس كذلك فانه لما استدل على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ادراك جزئي وارادة جزئية بان المدرك المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك الجزئي نسبته الى آخره واما ثانيا فانا اذا حاولنا حركة فلا نحاول الا حركة من حيث هي الى آخره واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلابد لها من علة حادثة وهلم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ارادة جزئية لكن ماذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا عن قانون المعقول وهذه المعارضة لا تختص بالارادة الجزئية بل تطرد في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التسابق والسابق انما يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة يكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى ينصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل دفعة والتسابق بانفراده لا يكون علة للاحق بل بتوسط معد يتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب الا انه اراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في الكلام و انت

مثلا واذا جاز كونه ليس محل ارتسام الصور فجاز ان لايكون مجردا (قال المحاكمات وقوله على ان الخ) تكرار لدلالة الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل تحته) اقول فيه نظر لان الامام اورد المنع على قول الشيخ فيكون عقلا واستدل بمقدمين والشارح ابطل السندين ولما لم يندفع ﴿ ٢٨٠ ﴾ المنع بهذا القدر اذ يبقى

احتمال آخر وهو ان يكون مجردا عالما ويكون نفسا لاعقلا تصدى لدفعه ايضا حتى يتم الكلام بقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الخ يعني لابد من ان يكون ذلك الحافظ يوجد فيه المعقولات بجميعها بالعقل والنفس ليست كذلك على مامر وانت قد عرفت مافيه ويمكن حمله على انه دليل اقناعي على كونه محل ارتسام المعقولات على مايدل عليه قوله دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها (قال الشارح لما ظهر الخ) اقول ينبغي حمل حصول صورة المعقولات على حصولها بعد الاعادة على سبيل الاستحضار اذ حصولها اولا لايتوقف على تحقق الملكة واراد بالملة الموجدة على مافي اكثر النسخ ماله دخل في الايجاد مقابل العلة القابلية وقدمر مثل ذلك منه رحمه الله في النمط الثاني فتذكر اذ من المعلوم ان استعداد النفس لقبول تلك الصورة قد زال عند الاتصال مع بقاء الملكة حينئذ اذ زوالها هو النسيان على مامر آنفا والفاعل الحقيقي لها هو العقل الفعال وقوله ولاشك ان الاستعداد الى قوله وقدمر ذكر قوى النفس بيان للواقع واشارة الى بيان حال العلل المذكورة اوعال علالها من انها امور متجددة وضمير عليه في قوله ينبغي ان يكون عليه راجع الى الاستعداد وقوله المترتبة المتجددة اشارة ﴿ عن ﴾

الى بيان ان الاستعداد يحدث شيئا فشيئا هذا والكلام بعد محل نظر اذ اوحمل الاتصال على ملكة الاتصال فيلزم كونه العقل بالفعل الذي هو الاستعداد التام علة لها مقدمة عليها وليس كذلك بل الظاهر ان ليس

خير بما فيه **قوله** (ثم قال ومع الاول بالارادة الكلية فلم لايجوز) اعلم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها ان يقال هب ان المراد الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لايتخصص جزئي منها الا بمخصص لكن لانسلم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لايجوز ان يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء وتخصص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لابد ان يكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فاراد المناقضة بعدها يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز واجاب بان الفلك مع الارادة الكلية علة قارة والعلة القارة تستحيل ان تقتضي بانفرادها الحركة فلابد من شئ غير قار وهو الارادة الجزئية لا القابل والاستعداد ولايخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر غير الدليل السابق قوله واما العقل الى آخره فزائد لادخل له في الجواب **قوله** (ثم ذكر ان الواجب) عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لابد ان يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها فان كانت لها غاية لكنها ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لاغاية لها على مايجئ في النمط السادس فان قيل العابث والساهي والنائم يفعل افعالا من غير غاية اجاب بان في العبث ضربا خفيا من اللذة والساهي والنائم يفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة اووصب فان قلت النوم حالة غفلة فهو خطأ في التخيل اجاب بان النائم يتخيل لاسيما فيما بين النوم واليقظة اوفي الشئ الضروري كالتنفس اوفيما يصير ضروريا كما اذا راى في منامه شيئا فيزعج هذا آخر الكلام في الطبعيات والحمد لله على الحالات **قوله** (النمط الرابع) بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوال يلحقها لذاتها اوعن احوال يلحقها باقياس الى معلولاتها والاول نمط التجريد والثاني لايخ اما ان يكون البحث عنها من حيث انها مبادئ للوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس اولا هذا ولاذلك وهو النمط الخامس الذي يبحث عن كيفية فيضان المعلولات

ملكة الاتصال الا العقل بالفعل الا ان يقال لاشك فى تحقق حالة حين الاتصال وحين عدمه كما فى الذهول وهى عبارة عن ملكة الاتصال والاستعداد امر لم يبق حين الاتصال فتغايرا والاستعداد متقدم على هذه الحالة بعد تخصيص الاتصال ﴿ ٢٨١ ﴾ بما يكون حين الاستحضار والاستعداد فتأمل والاصوب ان يحمل

عن المجردات واما الانماط الثلثة الباقية وكأنها توابع وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال الالهى لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصه باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد الاصلى من القسم الالهى واعظم بابيه واشرفهما ولهذا سمى باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ فى هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على استيفائه فيما بين الاصحاب واما من

تصدى لاقتفاء كتابه فقد حصّل على طرف منه قوله (فى الوجود وعلله) والمراد من الوجود ههنا هو الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على شيء لايكون ذاتيا لها لاشتراك التفاوت فى نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال فى الوجود وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلمقتضى اللفظ واما ثانيا فلان فى هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط فى الوجود المطلق والوجودات الخاصة التى هى علله والقائل ان يقول لانسلم ان الماهية وجزءها لايتفاوتان ولم لايجوز ان يكون حصول الماهية وجزءها فى بعض الافراد اولى واقدم واكثر من حصولها فى بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف فى نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال لكان من اللوازم ابطاله ولاسيما قد ذهب اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لانسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات الخاصة وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا عرضيا اى عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض العام للماهيات ولايقتضى ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض العام يتحد مع الماهية فى الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا فى الخارج وهو

الاتصال فى كلام الشيخ على معناه المتبادر وهو حصول الاتصال بالفعل ولكن بعد الزوال وهو حين الذهول ولاشك ان اتصال النفس بالعقل الفعال بعد ذهولها عن صورة كانت معقولة لها يتوقف على القوى الثلث او يحمل الاتصال على حصوله فى الجملة اعم من ان يكون عقيب الانقطاع اوائل الامر والقوتان الاوليان دالتان على وجوده ابتداء والثالث دالة على وجوده بعد العدم واراد بالملكة المتمكنة ما اراد بالقوة التامة ولك ان تحمل ملكة الاتصال فى كلام الشارح على نفس الاتصال على ان يكون الاضافة بيانية وحينئذ ينطبق على ماذكرنا (قال المحاكمات لكن قوله فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه) فان قلت مغايرتها للبدن واجزائه مستلزم للمفارقة بناء على انه لايجوز ان يكون امرا ماديا خارجا عن البدن واجزائه بديهية قلت لما لم يصرح بذلك فاطلاق لفظ التبين تعسف ظاهر (قال المحاكمات ومع ذلك فالمطلوب حاصل الى قوله فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لاينقسم الى اجزاء متباينة الوضع) اقول فيه بحث اذ اللازم منه ليس الا ان محل تلك الصورة غير منقسمة الى اجزاء متباينة بالفعل ﴿ ٣٦ ﴾ ولايلزم ان لاتكون قابلة للانقسام الى اجزاء كذلك وحينئذ لم يثبت المطلوب الذى هو تجرد النفس اذ الجسم والجسمانى المتصل الواحد غير منقسم بالفعل ايضا الى تلك الاجزاء بل بالقوة (قال الشارح وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لايكون من حيث لحوق الخ) اقول ماثبت

ان هذا الجوهر مدرك بذاته بمعنى انه لايحتاج الى آلة يرتسم فيها صورته لانه لايحتاج الى عروض طبيعة اخرى كيف لا والعلم انما يستفيض من جهة ان النفس متصلة بالعقل الفعال خارج عن عالم الحس مرتب للبادي الى غير ذلك من شرائط الادراك (قال المحاكمات اما اولا) ﴿ ٢٨٢ ﴾ اقول الشيخ جعل المدعى اع

من ذلك حيث قال فى صدر الفصل ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لايرتسم فى منقسم ولا فى ذى وضع فاستمع وذكر الشارح هناك يريد بيان ان النفس الناطقة باجملها كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولاجسمانى ولعله انما تعرض لكون محل المعقول الواحد محل سائر المعقولات لانه يريد بيان ان كل عاقل اى كل ماهو محل ارتسام صورة عقلية سواء كانت تلك الصورة بسيطة اومركبة فهو مجرد واللازم صريحا مما سبق ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم مجرد فلا يلزم منه ان محل كل معقول لابد ان يكون مجردا الا اذا ثبت ان محل المعقول الواحد الغير المنقسم محل سائر المعقولات وذلك قد ثبت فيما مر من ان محل كل معقول منقسم لابد ان يكون محلا لمعقول منقسم لازوم التهافت الى الواحد على ماذكرنا آنفا فقوله لما مر اشارة الى ذلك لاالى ماسلف وبما قررنا يندفع كلا وجهى الاستدراك (قال المحاكمات فى الاستدلال الخ) اقول لم يأخذ الشيخ والشارح فى الاستدلال عدم الانقسام مطلقا بل المراد بعدم الانقسام فى الاستدلال هو عدم الانقسام الى الاقسام المتباينة بالوضع نعم انه ذكر عند تقرير الضابط مطلق الانقسام وتلك الضابطة ضابطة مفيدة فى نفسها يستخرج منها حال

ممنوع ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها فى الخارج فيلزم ان يكون فى الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شئ موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لها فى العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علته فالمراد بها علة الوجود ولا يلزم منه ان يكون علة لكل وجود حتى يكون علة للواجب فان لفظة الوجود مهملة لاتقتضى الكلية بل المراد علة الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود ثم عن علل الوجود التى هى الفاعل والغاية ثم يثبت العلة الموجدة وينتهى العقل فهناك النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولاعود ولا رجوع الضمير الخاص بعد ذكر العام على ماهو مشروح فى غير هذا الفن وهذا اقرب الى الحق

قوله (يريد التنبيه) اعلم ان هذا الفصل يفيد التنبيه على امور الاول ان من الموجودات مالا ينالها الحس فقضية قريبة الى السمع سهلة الدرك يجب ان لا يختلف فيها وايضا يدل ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها مخترعة فى عالم الابداعيات وتقدم هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط فى الحكمة الالهية ابحاثها عن الوجودات مجردة عن المادة فى الذهن والخارج فلو لم يكن هناك موجودات مجردة يحصل هذا العلم بالكلية لكن وجود مجردات يتوقف على بطلان قول من زعم ان كل موجود محسوس فهذا تقدمة وقد قال قد يعاب على اوهام الحس تنبيهها على ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التى تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو محسوس وما فى حكمه فلما ذكر فى حكم الحس المتخيلات والموهومات فان تقوم لابد من ان يذكروها فقد وافقوا فى حكم المحسوسات فان قلت المتخيل والموهوم محسوسان بالحس الباطن فكيف يقول المراد بالمحسوس ههنا المحسوس بالحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لامحالة بشئ من هذه الاحوال وسيذكر فى التنبيه الآتى انه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس لجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كعكس نقيض لها واعلم يقال عكس نقيض لها الان عكس نقيضها مالايكون محسوسا لايكون موجودا

الانقسام المطلوب وهو الانقسام الى الاجزاء المتباينة فى الوضع (قال المحاكمات والسؤال ﴿ واما ﴾ الثانى على ايراد شبهة) اقول مثل مااورده على توجيه الشارح يرد وذلك لانه لايتبين ان المراد قسمة الكل فى الاجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلى الى الجزئيات على ان الانقسام الى الانواع لما كان الى المختلفات فكيف

يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات فلا مجال للشبهة حتى يحتاج الى ايرادها والجواب عنها والحاصل ان هذا القسم ان لم يكن محتملا فى الكلام اصلا فلا وجه للشبهة اصلا فلا يصح الكلام على ايراد الشبهة والجواب وان كان محتملا فى الجملة فصح قول الشارح هذا احتمال غاية الامر انه احتمال ضعيف يذهب اليه الوهم من اطلاق لفظة القسمة كما فى ايراد الشبهة بعينها والفرق بين الاحتمال المذكور فى الدليل ودفعه وبين ايراد الشبهة عليه وجوابها بان فى الاول لابد ان يكون له قوة دون الثانى تعسف وكأنه قال والاولى ولم يقل والصواب لذلك فتأمل (قال المحاكمات وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الماهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين) لم يحمل الكلام على ما هو الظاهر من مغايرة الشرط مع المشروط بالماهية لوجوه احدها ان الشرط فى الحقيقة هو كون احد القسمين مع الآخر لا نفس القسمين الثانى ان الشرط بمعنى الموقوف عليه ههنا سواء كان خارجا او جزأ اذ المعتبر فى الشق الثانى ان معقولية ذلك الشئ لا يتوقف على كون احد القسمين مع الآخر حتى يمكن تعقل كل واحد منفردا على ما صرح به الشارح فلو لم يحمل الشرط ههنا على ذلك المعنى الاعم لم ينحصر القسمة الثالث انه يستدرك باقى المقدمات التى ذكرها الشارح حينئذ الرابع انه يجوز ان يكون الاشتراط من حيث الشخصية لا من حيث الماهية النوعية لكن هذا الوجه مشترك الورود بين التوجيهين اذ معنى تعلق الماهية بذلك العارض ان يكون مقتضيا له على ما يدل عليه قوله فوجب ان يكون متعلق الماهية مقتضيا له وحينئذ يمكن ان يقال لعل ذلك العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية كما ان العارض الذى يمتاز به الماآن المنفصلان عن الماء المتصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والا لزم اختلاف المائين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثانى ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض لحصول ذلك

واما ان فرض وجوده محال فلا دخل له فى مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ماله مكان ووضع بذاته وهو اما جسم او جسمانى يوضح الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم او الجسمانى لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما جسم او جسمانى فلا يكون جسما ولا جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن فى عبارته شئ وهو ان الجسمانى لا وضع له ولا موضوع له بذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذى له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشئ وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما هو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على ما ذكر فى الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا اولا والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين وان معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا خلف وفيه نظر لانه ان اراد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع المعين فمسلمة لكن لا نسلم انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا معقولا على كثيرين انه لم يكن مشتركا فى العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم ان لو كانت الطبيعة مختصة بذلك الوضع فى العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا فى الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع فى الخارج اذا حصل فى العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمناه لكن معنا ما ينافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص المحسوس فى الخارج او جزءها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كانت نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا تكون محمولة على الشخص للتغاير فى الذات والوجود فاستحال ان يكون جزأ للشخص وعلى تقدير ان لا يكون محالا لم يكن بد من ان تكون محسوسة لان الاشعة الواردة على مجموع المركب الخارجى ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبعت فى الحس تنطبع صور اجزائه فيه بالضرورة **قوله** (فانه من حيث انه

العارض مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية كما ان العارض الذى يمتاز به الماآن المنفصلان عن الماء المتصل الواحد مقتضى الطبيعة الشخصية لا النوعية والا لزم اختلاف المائين للماء الواحد بالماهية هذا خلف (قال الشارح والثانى ان المعقول الخ) اقول فيه بحث لان حصول الجزئين شرط فيما فرض لحصول ذلك

المعقول حين الانقسام والانفصال لانه شرط له حين الاتصال وفرض كونه غير منقسم انما هو قبل القسمة و ح لايشترط فى تعقله حصول القسمين بالفعل بل لو اشترط فانما يشترط حصول ذوات تلك الاقسام لا حصولها بالفعل بصفة الانفصال و بما قررنا ظهر اندفاع الوجه الثالث ايضا اذ حصول القسمين بالفعل شرط لتعقل ذلك المعقول بعد القسمة وقبل القسمة لو اشترط فانما يشترط حصول ذواتهما بصفة الاتصال والوحدة الان يقال انه اذا انقسم وانفصل الصورة العقلية الى اجزاء متباينة فى الوضع انعدم الاتصل الاول وحدث متصلان آخران فلابد من وجود المادة وقد فرض ان الصورة العقلية مجردة عن المادة لكن هذا تقرير آخر و يرد عليه ان الباقى ذوات الاجزاء كما ورد على دليل اثبات الهيولى فتأمل (قال المحاكمات وقول الشارح الخ) اقول اذا فرض ان كل واحد من القسمين يشابه الكل فى الماهية فاذا كان كون احدهما مع الآخر شرطا فى معقولية تلك الماهية فى الجملة فلم يكن كل واحد منهما بانفراده معقولا اذ لو تعقل احدهما فقط كانت الماهية معقولة فى ضمنه بالضرورة فلم يشترط تعقل تلك الماهية بكون احدهما مع الآخر فى العقل فاذا لم يكن كون احدهما مع الآخر شرطا فى معقولية تلك الماهية فيمكن تعقل تلك الماهية بحصول احدهما فى العقل فقط لامحالة فالمقدمتان اللتان ادعاهما الشارح كانتا صحيحتين فى نفسهما بقى الكلام فى مدخليتهما فى الاستدلال فنقول قد ذكر الشيخ فى الشق الثانى ان فى تعقل تلك الماهية يكفى تعقل احد القسمين حيث قال بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ اى كفاية هو الكفاية فى تعقل الماهية بسبب تعقل احد القسمين انما يظهر ﴿ الا ﴾ اذا انفرد كل واحد من القسمين عن الآخر فى العقل فلابد فى الاستدلال من قسمة حال ذلك المعقول المنقسم الى قسمين و بيان ان فى القسم الاول وان لم يظهر البلاغ فى احد القسمين اذا الفرض اشتراط كون احدهما مع الآخر

هكذا موجود فى الخارج ما الا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا) فيه منع اذ ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج انتفاء الحمل الخارجى وقوله لا من حيث انه حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لهما مدخل فى ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هى بالحيوانية والناطقية معا وحينئذ يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشى الغريبة وهما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك فيه دون الثانى ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث هو حقيقته الاصلية فاربل هو ههنا ليس نفيا للمتقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التى هى اوضح دلالة على المقصود **قوله** (واعترض بعض المعترضين) لما كان الدليل الذى ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة ينتج ان بعض الوجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة فى المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة فى الخارج لان كل موجود فيه مشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك فى العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهى موجودة فى الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة فى المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متباينة ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس وجوابه انا لا نسلم ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك لو لم يكن الاعضاء مأخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان الانسان المشترك لابد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق فى جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهجا آخر اوضح منه فينقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستأنف الدليل عليها **قوله** (تنبيه) للشيخ فى بيان فساد قول من قال لا موجود

فى تعقل نفس تلك الماهيـة فلم ينفرد كل واحد عن الآخر حتى يكون فى احدهما فقط بلاغ لكن فى القسم الثانى لما لم يشترط بانفراد كل من الآخر فيلزم البـلاغ والكفـاية فلابد من التعرض بحـال القسمـين وان فى احدهما وان لم يلزم انفراد كل واحـد من القسمين عن الآخر لكن فى القسم الآخر يلزم جواز الانفراد وبما قررنا ظهر ايضا ان القسم الاول ليس مستدركا ايضا كما زعمه فاندفع الوجه الاول من النظر الـذى اوردنه ايضـا واما الوجه الثـانى منه فبين البطلان اذ نختار الشق الثانى من الترديد الذى ذكره ونقول المـانع عن كـون الصورة العقلية محفوفة بعوارض جزئياتها التابعة لموادها ان المحفوف بعـوارض معـينة كاين معـين ووضع معـين يمتنع انطباقه عـلى مايكون معروضـا لعارض معـين آخر كاين ووضـع آخر وكون المحفوف بوضـع واين معينين لاينطبق على ماله اين ووضع آخر ضرورى سواء كان عروضهما له من قبـل المحل اولذاته وسيصرح الشارح المحقق بمثل ذلك فى جواب اعتراض الامام المستفاد من ابى البركات (قال المحاكمات فانه لو كان الخ) اقول كما ان الاشاره الحسيـة تابع للمـادة ومضـاف للصورة المعقولة لفرضهـا مجردة عن المادة كذلك الانقسام تابع للمادة ومضاف لهـا وكذا المقـدار والزيادة والنقصـان عـلى ماذكره الشيخ مفصلا فيلزم زيادة الفساد ويتقوى الدليل بل يتعـدد ويتكثر فلا استدراك (قال المحاكمات لان من الصور الخيالية الخ) اقول فيه نظر اذ كما ان صلاحية الاشـارة الحسيـة تستدعى كون الشئ موجـودا خارجيا فلا يعرض ماهو معـدوم فيه كذلك عروض الوضـع بمعنى المقولة اذ المعدوم الخارجى لايعرض له الماهيـة العارضة بسبب نسبة الاجزاء بعضها مع بعض والى الامور الخارجـة بان احدهما اين هو من صاحبـه والحـل ان انعـدام ذى الصـورة لايقتضى انعـدام الصورة والكلام انمـا هو

الا المحسوس طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود مالیس بمحسوس وفيه وجوه احـدها ماتقدم من ان المحسوسات مشتملة عـلى طبايعها المجردة وهى غير محسوسـة فقد خرج من المحسوسات مالیس بمحسوس وثانيها ان الاعـتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس والوهم وهما غـير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم بالحس والوهم اعتراف بالعقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم والعقـل ليس بمحسوس الطريق الثانى الاستـدلال بعلايق المحسوسـات من العشق والخجـل والغضب وغـيرها فان الاعـتراف بالمحسوسات لايستلزم الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس ولا بالوهم فلهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول **قوله** (ومنها حال القول والعقد) اعلم ان الحق والصدق مشتركان فى المورد وهو القول او العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثـلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة لامر الواقع الى القول ونسبـة القول الى الامر الواقع اما اولا فلان مطابقة ذاك لهذا غير مطابقة هذا لذاك لان مطابقة هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك والعرض يختلف باختلاف المحـل بالضرورة واما ثانيا فلان المطـابقة مفاعـلة لاتتحقق الابين امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك ويعرض لذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليـه هو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقـا والمنسوب اليـه فى باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذى عرض للقول بحسب نسبة الامر الواقع اليـه وانما سمى حال القول بهـذا الاعتبار حقا لان اول مايلاحظ فى هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذى هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصـدق وذلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه فى باب المفاعـلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ فى هـذا التـذنيب انه لما تبـين ان كل موجود فى الاعيان فهو من حيث

فى ارتسام الصورة القائمة بالنفس على تقدير كونها قابلة للقسمة الى الاجزاء المتباينة بالوضع وحينئذ يتصور فيها الوضع بمعنى صحة الاشارة و بمعنى المقولة ايضا معا فتأمل (قال المحاكمات لكن يمكن النقض الخ) اقول قدعرفت الجواب عن النقض ثم يمكن نقض الحجة بطريق التقسيم بانها لايجرى فى الجسمانى الغير المنقسم والجواب عنه ان من المعلوم ضرورة ان النفس ليست قائمة بالغير فانا نجد بالضرورة ان ذواتنا لايقوم بمحل والجوهر الفرد قدعرفت بطلانه (قال المحاكمات وهل النسبة التى بينها و بين النفس هى الحلول فيها) قول موضع نظر دقيق ثم صرحوا بقيام الصور الذهنية العقلية بالنفس وصرحوا بجوهرية الصور العقلية للجواهر ولهذا زاده فى تعريف الجوهر قيد اذا تناولهما ولعل الباعث لهم على ذلك الحكم ان التعريف المشهور للحلول صادق ههنا اذ يصدق على تلك الصور ان لها اختصاصا ناعتا بالنفس اذ يصدق ان النفس عالمة والحق ان هذا الاحتمال وهو ان ليس الاشياء قيام بالنفس بل حصول فقط احتمال قوى يندفع به كثير من الاشكالات الموردة على الوجود الذهنى وقد اشار اليه العلامة الشيرازى والعلامة التفتازانى وبعض من المتأخرين والتعريف المشهور للحلول اورد عليه امور لاتعويل عليه على انه يتوجه ان النفس يصدق عليها انها مدركة للجزئيات وعالمة بها كالمعقولات مع ان صور الجزئيات ليست مرتسمة فيها عند المحققين كالشيخ وغيره ثم ماذكره بقوله مع انا نعلم الى آخره ان كان سند المنع الحلول فلا يخلو عن قوة والا فان كان فى مقام المعارضة والاستدلال فالمنع على الكل ظاهر الورود

الحقيقة الكلية غير مشار اليه فكيف لايكون الموجود الذى هو محقق سائر الحقايق كذلك قال الامام هذا الكلام تمثيل اقناعى فانه لايلزم من ان يكون الحقايق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقايق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهانى فانه لما ثبت ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات موجود فى الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منتج لان مبدأ الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع ومما يدل على امتناع ان يكون له ماهية كلية انه لو كان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئى واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية اولغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئى الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثانى **قوله** (يريد ان يشير الى العلل) لما كان هذا الخط فى الوجود وعلله و يبحث عن الوجود انه هل يساوق الاحساس ام لا اراد ان يبحث عن علل الوجود فكل شئ ممكن ماهية ووجود وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة اما علة للماهية اوللوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة وهى المادية او بالفعل وهى الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول اومباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون عليتها هى الايجاد نفسه وهى العلة الفاعلية او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله وهى العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علل خارجية عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط و بعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت

لانه قياس للحلول الذهنى بالحلول العينى (قال المحاكمات ومدرك الصورة الخ) اقول فيه نظر لانه ان اريد بالمدرك ماهو المدرك حقيقته ففيه انه قد سبق ان مدرك الكلى هو النفس وان اريد ماهو آلة الادراك ومحل ارتسام الصور

المحسوسة فسلم انه جسماني لكن لايلزم ان يكون القوة التي يدرك بها معنى المحسوس و يرتسم فيها ذلك امرا جسمانيا بل هو اول المسئلة اذ يجوز ان يكون ادراك المعنى المحسوس يتوقف على ادراك نفس المحسوس لكن النفس تدرك المحسوس بالقوة جسمانية والمعنى بذاتها اذ لا يلزم ارتسام الموقوف والموقوف عليه في محل واحد كما يقولون في صورة ارتسام المعنى في الوهم والصور المحسوسة في الخيال فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول يمكن ان يقال ما سبق هو ان المعقول ان انقسم بالفعل تنقل الكلام الى اقسامه وان لم ينقسم بالفعل فحله كذلك فاذ فرض ان ذلك المعقول الغير المنقسم بالفعل ينقسم بالفعل فلابد ان يكون بحيث يمكن نقل الكلام الى اقسامه بانها معقولة غير منقسمة كما اشار اليه الشيخ في آخر البحث حيث قال ولو كان المعنى العقلي الواحد الذي استدللنا به لي آخر ما قال اذ فيه نقل الكلام الى الاجزاء كالجنس العالي والمتكلف ان يحمل كلام الشيخ عليه (قال المحاكمات واعلم ان الاولى الخ) اقول بل الاولى حذف هذا الكلام اذ في كلام الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا الوجه ايضا حيث قال هو اولى بان يكون البسيط الذي كان كلامنا فيه ونبه عليه الشارح حيث قال لئلا يعرض شك من وجه لكن غرضه دفع الشك بالكلية ولهذا اختار هذا الجواب صريحا (قال الشارح والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة) الاستدراك كما يلزم من لفظ القوة بناء على انها تطلق على ما يقابل الفعل كذلك يلزم من لفظ القرب بناء على ان القرب لايجامع الحصول بالفعل ايضا واقول يمكن ان يقال اراد الشيخ بالقوة الامكان المجامع للفعل واطلاق القوة على هذا المعنى كثير في كلامهم كما يقال الكاتب بالقوة لازم للانسان وكما يقال عند وجود العلة المادية يكون المعلول بالقوة وعند وجود العلة الصورية لم يكن

منهما ولم يجعل قسما برأسه والذي يبين الحصر ان يقال العلة وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج يستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية واما بالقوة وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغائية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية هي القابل للشيء او جزئه كانت الاقسام ستة والا فسبعة **قوله** (والموضوع والمادة ليسا من العلل الموجبة) العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عليه صدور المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بها ههنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة للعلة الفاعلية وكونها من علل الماهية لا ينافي ذلك وكذلك الغائية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثرا بل متأثرا **قوله** (والجنس والفصل وان كانا مقومين) جواب سؤال مقدر وهو انه حصرتم العلل في الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا شيء من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه بالوجود لا يقال هذا ينافض ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل من علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة والصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية لو كانت فلما كانت هذه العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لاجرم انحصر العلل في ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية

بالقوة واراد بالقرب مقابل البعد فيتناول الحصول بالفعل (قال الشارح اقول الامكان العام الخ) اقول فيه بحث لان منافات بين كون الشئ بالقوة القريبة من الفعل وكونه دائم العدم من غير ضرورة فدائم العدم كما دخل على تقدير الامكان العام يدخل على هذا التوجيه ايضا ويمكن ان يقال اراد ماصرح به سابقا العقل بالفعل لامفهوم القوة لقريبة وهذا المفهوم وان لم ينف دائم العدم لكن العقل بالفعل لايجتمع معه لانه انما يحصل بتكرر التعقل حتى صارت ملكة فكيف لايحصل بالفعل ههنا لكن يتوجه انه اذا حمل القوة القريبة على هذا المعنى كان قوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله في حيز المنع اذ يجوز ان يكون احد يعقل شيئا ولم يخطر به انه يعقله ولم يحصل له هذا التصديق بالفعل اصلا الان يحمل القضية على الممكنة وحينئذ كانت الدعوى الاولى ايضا ممكنة كالثانية لكن الشيخ والشارح ذكرا الامكان في الثانية وتركا في الاولى وذلك آية كونها فعلية والثانية ممكنة والامر فيه هين (قال الشارح فالمشتمل على القوة الخ) اقول لايذهب عليك ان القوة مقابل للعقل بتضمنه العدم بالفعل وعدم الشئ ليس امرا يختلف باختلاف الافاضة حتى يصح ان يقال صدور ذلك الفعل من المتعقل بالقوة بالنظر الى ماهية الفعل وبالفعل بالنظر الى المتعقل المخصوص اقول الظاهر انه حمل القوة على معنى الامكان الخاص المجامع للفعل وحمل اعتراض الامام على انه قد يجب فلا يصدق القوة بمعنى الامكان الخاص ولهذا قال وكان من الواجب ان يقال فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لهما ﴿ واما ﴾ وللنفوس الانسانية ايضا فاجاب بانه وان كان واجبا بالنظر الى خصوص المتعقل لكن ممكنة بالنظر الى نفس التعقل وقوله وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون بالفعل اشارة الى ماذكرنا حيث اورد لفظ الوجوب مقابل القوة وفي قول الشارح ليست

في الخارج على مامر في المنطق قوله (كانهما علتان) ولم يقل هما علتان لان المثلث لامادة له لقائل ان يقول هب ان المثلث لامادة له ولاصورة الا انا لانسلم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون الشئ معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورية ما يكون الشئ معه بالفعل والاضلاع للمثلث كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية والصورية لاتكونان الا في الجواهر ولهذا ربع القسمة ولم يذكر المرضوع منهما واما الشارح فمراده المرضوع فلابد ان يريد بالعلل العلل مطلقا عم من ان يكون علل الجواهر اوعلل الاعراض وحينئذ لاينتظم هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة والصورة لابالجنس والفصل لانهما لما كانا جزئي المثلث في الوجود كانا شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزء الجسم في الوجود لاشبيهين بالجنس والفصل لانهما جزآن عقليان قوله (ولما اقتصر على العلل والغاية) كأن سائلا يقول لما كان علل الوجود ثمانية لم يتعرض الشيخ الا لاثنتين قال لان مقصوده يتم بدون الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع لامزيد عليها على ان قد لو كان للبعضية لم تفد الانحقاق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله (يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده في الاعيان) لما اورد الشيخ هذا البحث بعينه في المنطق فاعادته ههنا كانها تكرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان المراد ثمة التفرقة بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الماهية وعلل الوجود في الخارج فان قلت قوله وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب ان الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا من حيث الخارج

اقول هو علم بتصور الموضوع فقط دفع لما استدرك على قول الشيخ وذلك عقل منه لذاته انه ينبغي ان يقول وذلك يتضمن عقله لذاته لانه عينه فاجاب بان ليس المراد انه عينه فقط بل انه عين ذلك المجموع واراد بالتصديق القضية والاظهر ان يقال انه مسامحة كما يقال

(قال المحاكمات لان قوله اللهم الخ) اقول استثناء عن القائم بذاته لا يقال على هذا لا يصح الاستثناء اصلا اذ كما ان الصور العقلية ليست قائمة بذواتها كذلك المقارن للمفارق للمادة ليست قائمة بذاتها فالوجه ان يحمل كلام الشيخ على انه اذا كان المعقول قائما بذاته في الجملة ويصدق عليه انه قائم بذاته وقتا ما فلا مانع له عن مقارنة المعنى المعقول وكونه مستقلا في جميع الاوقات الا وقت الاقتران بالمادة اووقت كون ذلك المعقول قائما بالفعل وحينئذ كما يصح الاستثناء الاول يصح الثاني ايضا لانا نقول المادي اعم من القائم بالمادة فالجسم مادي وليس قائما بالمادة ويشير اليه صاحب المحاكمات حيث قال فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن الى آخر ما قال نعم ما ذكرته من الوجه هو توجيه كلام الشارح والكلام في انه يمكن حمل كلام الشيخ على وجه لا يحتاج الى التوجيه والتأويل واقول الاظهر ان يحمل قول الشيخ اوشيء آخر على لواحق المادة وضمير كان لكل واحد من الامور المانعة وقوله ان كان متعلق بالمانع المطلق وفائدة القيد ان المعقول قد يكون في اصل الذات مجردا لا يحتاج الى تجريده عن المادة ولواحقها (قال المحاكمات لكنه قال الخ) اقول يمكن ان يقال المراد بامكان عقله لذاته عقله لذاته بالامكان والامكان جهة خارجة عن ماهية

واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل والخارج فهو المدة والصورة واعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فتى حصل جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلابد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتئمة من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية اوكانت فلابد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه مالم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لانا لا نتعقل الماهية العقلية بل المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك بين لاستره به فصور الاجزاء الخارجية ينساق الى صورة الماهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا يتناطرفا من ذلك في المنطق

قوله (العلة الموجدة للشيء الذي له علل) لما حصر علل الوجود في القسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة الموجدة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يتحقق مجموع اجزائه اعني ذلك المركب اليها وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم لابد من ان يكون علة للصورة لانها اخير المركب واذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم توجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة وحينئذ اما ان توجد المادة ايضا اولا وايا ما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج

قوله (والعلة الغائية التي لاجلها الشيء) العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل ويجب وجودها معلولا للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلو لا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول

(قال المحاكمات لكن هذا توجيه ثالث) اقول قد صرح الشارح بهذا آخرا لفصل وجعله المطلوب من الفصل ولم يشعر كلامه بانه توجيه آخر لكلام المتن بل ظاهر كلامه يدل على انه بيان للتوجيه الذي كان الكلام فيه وتفصيل له حيث قال فثبت اذن

ان كل معقول قائم بذاته عاقل بغيره ولذاته بالامكان (قال الشارح والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود الخ) اقول لم يتعرض الشارح لدفع ما نقله الامام من مذهب الشيخ من ان العلم بالشئ مع العلم بغيره لا يجتمعان لان الامام حيث قال لفظ الظاهر كأنه ﴿ ٢٩٠ ﴾ اشار الى ان له توجيها ولعل توجيهه ان من قال هذا اراد بالعلم الالتفات اذ لا يمكن الالتفات في زمان واحد الى امرين متغايرين على ما هو المشهور لكن الكلام بعد محل نظر لان التصديق لا ينفك عن تصور الطرفين والالتفات اليهما وفي قول الشارح والحكم بشئ على شئ يقتضي مغايرتهما كأنه اشارة اليه (قال المحاكمات لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل الخ) اقول سيجئ في كلام الشيخ انه لا يجوز ان يكون المعقول باعتبار الوجود في العقل محلا لمعقول آخر فهذا المنع لا ينبغي ايراده في عداد تلك المنوع (قال المحاكمات فلو لم يكن الخ) اقول يستفاد منه ان تصور الشئ بالوجه ليس تصورا لذلك الشئ بالحقيقة بل انما يكون تصورا للوجه حقيقة وانما ينسب الى ذلك الشئ ثانيا وبالعرض وهذا حق على ما حققه بعض المحققين لكن مذهبه حيث صرح بان تصور الشئ بالوجه غير تصور الوجه وان الاول تصور لذلك الشئ حقيقة لا للوجه والثاني تصور للوجه حقيقة على ما صرح به في مواضع منها شرح المطالع يخالف ذلك (قال المحاكمات لانه لما ثبت الخ) اقول هذا انما يتم بعد ان يثبت ان المقارنة من لوازم ماهية المعقول والا فللخصم ان يقول انها لازم للمعقول حين وجوده في العقل فقط واقول ولو سلم ان امكان المقارنة لازم لماهية المعقول نقول لعل ﴿ نفس ﴾ اللازم هو امكان المقارنة في العقل حتى انه اذا وجد في الخارج يعرض له في الخارج امكان مقارنته للمعقول في العقل فلا يلزم امكان التعقل الذي هو المقارنة في الخارج (قال المحاكمات وحاصله ان الخ) اقول فيه مامر من ان

ذلك الغرض معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما تكون علة لذاتها لا لشئ آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا لشئ واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية شئ من الاشياء وموجود ولا شك ان اعتبار شيئيتها غير اعتبار وجودها بخير وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وفرق بين الشئ والموجود وان كان الشئ لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا به فهو المحدث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غايته هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب فاعل للفعل وغاية له وانما ابهم الشارح ذلك ولم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما توجد متأخرة عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بماهيتها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجود فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور ضرورة تقدم

اللازم على تقدير التسليم ان امكان المقارنة العقلية تعرض له فى الخارج لا امكان المقارنة الخارجية التى هى
التعقل (قال المحاكمات وان سلمنا الخ) اقول قد عرفت انه سيجئ ما يدفع هذا نعم يرد عليه ما اشرنا اليه من ان اللازم
للماهية هو المقارنة العقلية (قال الشارح وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط
المذكور فى الفصل المتقدم) اقول والاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم هو قيام المعقول بذاته وانت تعلم ان السؤال لو كان عن علة الاشتراط المذكور فلا ينبغى فى الجواب ذكر نفس الاشتراط بل ينبغى الاكتفاء بعلة الاشتراط والشيخ قد ذكر نفس الاشتراط فى الجواب حيث قال فجوابك انها ليست مستقلة بقوامها لان الاستقلال هو القيام بالذات بعينه والجواب ان ما هو الجواب حقيقة هو ان تلك الصور ليست محل لتلك المعانى الا انه ذكر اولا علة كونها ليست محلا لها بانها غير مستقلة بقوامها وصار حاصل الجواب ان تلك الصور غير محل لتلك المعانى فلهذا لم تكن متصورة بها وعدم كونها محلا لها لعدم استقلالها بقوامها فكأنه قال انما اشترطنا القيام بالذات فى كون الشئ متعقلا حتى لا ينسب التعقل الى الصور العقلية بالقياس الى المعانى المقارنة لها فى العقل لانه لابد فى التعقل من ان يحل صورة المعقول فى العاقل ولما كان فى صورة عدم الاستقلال لا يحصل كونها محلا لتلك المعانى لم يتصور تعقلها لها والشارح اشار الى هذا التوجيه حيث قال والجواب ان تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها الى قوله لم تكن المعقولات حاصلة فيها حيث جعل محط الكلام عدم الحصول فيها وجعل عدم الاستقلال دليلا عليه (قال المحاكمات والجواب الواضح الخ) اقول انما كان هذا الجواب اظهر وا وضح لان فى جواب الشيخ رد النقض بالقوة الحيوانية ويحتاج الى الجواب بخلاف هذا الجواب اذ القوة الحيوانية اصيلة فى الوجود موجودة فى الخارج وايضا لو قيل

نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس الفاعل يلزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بان لهم قاعدتين متنافيتين احداهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها فى الحيز الطبيعى وثانيتهما ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة فى الذهن اذ لا شعور لها ولا فى الخارج لتوقف وجودها فى الخارج على وجود المعلول فتعين ان تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما فى الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله وشعورا ما لها به ومنهم من اثبت هذا الاحتمال فى جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور فى حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء فى الانهار وانحرافها فى صعودها عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا **قوله** (وان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود) العلة الاولى لابد ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة فى الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهى الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلته يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة على الاطلاق والا كانت علة للمادة فى صيرورتها مادة بالفعل فان المادة لا يكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكر فى مثاله السرير ولا شك ان الخشب مادة بالفعل وان لم تقترن لصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة فى الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة وكذلك يكون علة

ان الطبيعة الانسانية الموجودة فى العقل متصفة فيه بالكلية ولامانع من التعقل لانها مجردة عن المادة ولواحقها فبالها لاينسب اليها تعقل الكلية لم يتوجه جواب الشيخ لان احد بهما بالحالية اولى من العكس وتوجه جواب صاحب المحاكمات كما لايخفى ويمكن الجواب ايضا بان العقل

عبارة عن حصول مثال الشئ المعقول فى العاقل لا حصول نفسه وههنا الكلية حاصلة بنفسها للانسان لابصورتها ومثالها ولهذا اتصفت طبيعة الانسان فى العقل بالكلية ولم يتصف العقل بها فى الخارج والجواب بالتخصيص على ماذكره الشارح عن النقض بالقوة الحيوانية يجرى ههنا ايضا لكن هذا ليس ايرادا على الشيخ لان الشيخ قصد بجوابه دفع السؤال الذى اورده وهو مندفع بذلك لانه سؤال عن ان الصورة العقلية الحاصلة فى العقل مجردة عن المادة فبالها انها لايعقل ويصدق بان بعضها ليست اولى بالمحلية من الاخرى والتعقل يقتضى كون المعقول حاصلا فى العاقل وذلك لانه اذا كان كل منهما معقولا كان حالا فى العاقل بالذات فلو حل احدهما فى الاخرى لزم حلول شئ واحد فى محلين اذ من المعلوم انه لايكفى فى التعقل الحلول فيما يحل فى العاقل ومعلوم ايضا ان ليس فى صورة تعقل الاربعة والثلثة صورتان معقولتان احدهما حالة فى النفس والاخرى فى الاخرى (قال المحاكمات اجاب بان مناط الخ) اقول فيه بحث لان هذا الجواب يقتضى كون القوة نفسها محلا للصور والمعانى وقابلة لها وماذكره الشارح حيث قال والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها فى محلها يقتضى كون مادة القوى قابلة لها وحينئذ لم يرد الاعتراض اصلا والحق

ان فى كلام الشارح ههنا اضطرابا لان قوله واعلم الى قوله والا فالقوى يدل على ان القابل لتلك الصور هى القوى نفسها وقوله والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها فى محلها يدل على ان القابل مادة تلك القوى

لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة فى قوله ولعلة حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة فى الوجود **قوله** (تنبيه كل موجود اذا التفت اليه) لما شار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين احدهما فى تحقيق ماهية الممكن وهى هذا الفصل وثانيهما فى بيان احتياجه الى المرجح وهى الفصل الذى يليه ثم ذكر البرهان عليه فى الفصول الاخر هذا بيان ترتيب البحث **قوله** (ماحققه فى نفسه الامكان) ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والآخر ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لانعنى به الا مالا يقتضى لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لافائدة فيه والثانى لابد له من برهان لجواز ان لايكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل تفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج الممكن فى وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج فى وجوده الى غيره لزم ترجح احد المتساويين على الآخر لامرجح وانه محال فى بداهة العقول فلا استدراك فى الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه فى وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجح بلا مرجح ولا افتقار فى الثانى الى البرهان لانه بديهى الاستحالة وفى هذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس يصير موجودا من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه فى وجوده الى الغير فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير فى المفهوم الثانى وعدم اعتباره فى المفهوم الاول وان عنى به ان الاول مستلزم للثانى فالسؤال عائد لان فى ايراد الملزوم استدراكا كما كان وكذا الكلام فى قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لايقتضى وجوده ولا عدمه وهذا لايدل على استحالة الترجح بلا مرجح وهو بين لاستره به والاولى ان يقال القضية

واما ان المدرك عند الشيخ هو النفس لا القوى فجوابه انه اراد بالمدرك آلة الادراك وقدمر نظيره مرارا ويمكن ان يتكلف ويقال قوله والا فالقوى الحيوانية الخ جواب آخر عن النقض المذكور لا اشارة الى ورود السؤال كما هو الظاهر المتبادر وقوله والاستثناء من قوله لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا يعنى نقول فى الجواب عن هذا النقض ان مراد الشيخ التخصيص المذكور لا الحكم المطلق والا فان حمل كلامه على ما هو الظاهر من التعميم فنقول القوى الحيوانية عنده ليست قابلة لما يدركها بل محلها هو القابل وحينئذ سقط الايراد رأسا (قال المحاكمات والمقارنة فى قوله الخ) قول لا يذهب عليك انه اذا حمل المقارنة على المقارنة مع الغواشى فحين المقارنة لم يكن كونه مستقلا واجبا فلا حاجة الى جعل الامكان امكانا عاما بل الحق فى هذه الحالة الامكان الخاص والامكان الاستعدادى واوحمل المقارنة على المطلق الشامل لما يكون مع الغواشى ولما يكون مجردا عنها فحينئذ ينبغى حمل الامكان على الامكان العام لكن حينئذ لا يحصل توجيه لفظ الجعل مع ان كلام صاحب المحاكمات فى تقرير ايراد الامام كان يدل على ان له ايضا مدخلا فى الايراد وذلك لان فى صورة تحقق المقارنة المجردة عن الغواشى لا يجعله متصورا بل يكون متصورا الا ان الشارح تصدى لتوجيه الامكان دون الجعل بناء على ان اثر امر الجعل سهل فان المقارنة ليست نفس التعقل بل التعقل لازم لها مقارن معها فصح اطلاق الجعل والاظهر فى توجيه كلام الشيخ ان يحمل الامكان على الامكان الخاص كما هو المتبادر والمقارنة على المقارنة مع الغواشى وحينئذ يحصل توجيه لفظ الجعل ايضا (قال المحاكمات واما ثانيا فلان الجواب حينئذ لا يتم) اقول يظهر منه ان ما ذكره الشارح فيما قيل وعد بلا وفاء وذلك لحمله كلام الامام فى السؤال على الوجه الثانى فى تقرير السؤال حتى لا يلزم الخروج عن البحث وعلى ما ذكره صاحب المحاكمات

لما كانت بديهية وكان فيها خفاء ما اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحا **قوله** (وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير) اى لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير فى وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو يحتاج الى شئ آخر فاما ان ينتهى الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت غير متناهية يلزم التسلسل فاجزاء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الآخرين اما الاول فلانه نفس المطلوب واما الثانى فلانه بين البطلان وبسبب آخر يذكره فهذا هو السبب فى حذف جزئى المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان قرره فى هذا الفصل بوجه اجمالى وفى الفصل الذى يليه بوجه تفصيلى ولهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجود آخر فلا بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولاحادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولاحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والاحتياج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو واجب وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شئ واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد من الاحاد فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شئ يحتاج اليه الجملة وشئ يحتاج اليه كل واحد فلا نسلم ان ذلك الشئ الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشئ الذى يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الاحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثانى تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها ترتب فانه ان لم يكن بينها ترتب لم يكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا او غير موجودة معا فان كان احادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها

يكون جواب سؤاله في غاية الظهور وهو الذي اشار اليه في النظر الاول (قال المحاكمات فنقول هذا بحسب تعدد الوجود) اقول يعني تعدد الحقيقة الشخصية بمحض تعدد الوجود العقلي و الكلية انما هي بحسب تعدد الماهية بان يتخصص الماهية و يتحقق في كل فرد حصة منها (قال المحاكمات) واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن الخ) اقول هذا سهو منه لان ما ادعاه ثمة ان قول الشيخ وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام والقسم الثاني كان الاستعداد انما يكتسب عند المقارنة فلا بد من بيان ان الارتسام في العقل هو المقارنة حتى يتم الكلام والظاهر ان هذا الكلام منه مبني على انه لم يوجد ههنا في نسخته لفظ الارتسام في المتن ووقع لفظ الثاني في قوله نعم يحتاج اليها ههنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الثاني بدل لفظ الاول واراد بقوله ويمكن ان يقال المراد ان مراد الشيخ من قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له والقولان السابقان على هذا التفسير بتوجيه الشارح القول السابق عليه واللاحق واراد بقوله والظاهر انه قال فيكون لم يكن اولم يكن ان الظاهر كلام الشيخ ان لم يكن الثاني معطوف على لم يكن الاول ايلايم المعطوفين حينئذ (قال المحاكمات وليس بشيء) اقول مقصود الشارح على ما يدل عليه قوله وزيفهما انه لم يفسره تفسيرا صحيحا مع انه امر ممكن بزعمه (قال المحاكمات والغلط الخ) اقول المدعى هو الامكان بحسب نفس الامر وحاصل الدليل انه لما امكن المقارنة في الذهن امكن المقارنة في الخارج ﴿ فعلته ﴾ اذا كان مجردا قائما بالذات فالامكان العقلي انما يستلزم الامكان الخارجي بالشرطين لا مطلقا وحينئذ يندفع جميع ما ذكره وايضا يمكن حمله على الاستعداد القريب وهو موقوف على الشرطين ولعله لهذا امر بالتأمل

وانما المحال ما يكون آحادها موجودة معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن الى سبب متقدم بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا وحينئذ لم لا يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الا في زمانين يكون في احدهما موجودا وفي الآخر موجودا وحينئذ جاز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول ولما كان المؤاخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول لا نسلم ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم يصر المتقدم بالزمان على الشيء مقارنا له وهو ممنوع فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم ينعدم وهكذا المسبب يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم ينعدم وهكذا كل مسبب يكون فوقه سبب كان متقدما عليه بالزمان فيكون كل مسبب فوقه سبب لا الى اول ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة تبنى ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام **قوله** (شرح) تحرير الدليل) ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب وان كانت ممكنة فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور او يتسلسل وايا ما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظاهر واما على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والثاني لا بد لها من علة فتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او امر خارج عنها فان كان كل آحادها فان كان العلة جميع آحادها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وان كان كل واحد واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان العلة بعض آحادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض

(قال المحاكمات اما اولا الخ) اقول هذه الوجوه اقناعية لا برهانية والا فيمكن ان يقال على الوجه الاول لعل التسويد والتعفين نشأت من الحرارة والخارجية ولو سلم فلا دليل على ان التسويد والتعفين فعل الحرارة دون غيرها وعلى الثانى ان الحرارة الغريزية لم لا يجوز ان يكون

اذا اشتدت كثيرا بحيث يخرج عن عرض المزاج فسد المزاج والتركيب فكيف ازدادت الافعال الطبيعية جودة وعلى الثالث ان الاحساس بالحرارة لا ينافى انكسارها اذ قد يحس بالكيفيات المنكسرة والجواب عنه ان الثقيلين يغلبان على البدن فالبرودة غالبة فيه فكيف لا يحس بها بل يحس بضدها المغلوبة وعلى الرابع ان المؤثر فى الاغذية الغليظة هو القوة الهاضمة بل الطبيعة والحرارة آلة لها ولم لا يجوز استناده اليها باستعانة هذه المرتبة من الحرارة (قال المحاكمات ومن ثمه عرفت الخ) اقول لو كان الحرارة الغريزية جوهرا فهل هى بسيطة او مركبة وكلامهم مائل الى الاول وحينئذ يبقى النظر فى اثبات ذلك الجوهر اذ اثبات جوهر آخر فى البدن غير الروح وغير الصورة النوعية الحالة فى البدن يستند اليه كد خدائية البدن مشكل اذ يمكن استناد الكد خدائية الى احد هذين مع ان اثبات الفضل خروج عن سننهم وايضا حينئذ يختل حصر الجوهر فى الخمسة المشهورة فتأمل (قال المحاكمات وقد انعدمت الخ) اقول اذا انعدمت كيفية الحرارة الاسطقسية فى المزاج ولم يؤثر فكيف يسود ويعفن على ما مر آنفا ولا يمكن القول بعودها بعد انعدامها لزوال المانع الذى هو المزاج اذ لا مقتضى لوجودها وبمجرد عدم المانع غير كاف فى وجودها ثانيا فتأمل (قال المحاكمات ثم تشبهه الخ)

فعلته ليس اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنهما وهو المطلوب لا يقال لانسلم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون موجودة حتى يحتاج الى علة موجدة لانا نقول متى كان كل واحد من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومتى كان كل ممكن موجود بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدومة فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هى ممكنات لا توجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شئ موجودا وهذا بديهى لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فاى حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفى ان يقال من الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنا وحينئذ يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بتلك المنفصلة واعلم ان الشيخ قرر البرهان فى الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة وايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه محال ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرناه **قوله** (واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء) حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء فتحصل الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية وتحصل بحسب ذلك جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع فى الاول فلا بد ان يكون ثمه هيئة اجتماعية فهو المجموع الثانى منعناه فان المجموع الثانى اذا تحقق فعروض الهيئة

اقول الظاهر على ما يدل عليه قول الشارح وتحيله الى ان تشبهه بالفعل فيضيفه اليه ان الالصاق بعد التشبيه اذ لو كان الالصاق قبل رأى جزء البدن الذى الصق بالبدن غير متشابه لباقى اجزاء البدن فى اللون والقوام قبل حصول التشبيه (قال المحاكمات هذا حمل للغاذية الخ) اقول لا يخفى ان الظاهر من كون غاذية المولود نامية

خادمة لمولدة و الده على مايدل عليه مانقله ان المولدة تستخدمها فى التوليد والتوليد اما تحصيل المادة المنوية ومن المعلوم الظاهر جدا ان غاذية المولود ونامية لم توجد بعد واما تفصيل المنى الى الاعضاء وحينئذ يتوجه ماذكره من الايرادين واقول المفهوم من كلام الشارح على مانادى عليه عبارته حيث قال لما كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة اقل من الواجب لتشخص كامل الى آخر ماقال ان المراد من خدمة القوتين للمولدة تتميم فعلها وتحصيل ماهو الغاية الاصلية من فعلها ولا ينافى ذلك تأخرهما عنهما حينئذ فلا يلزم ان يكون التفصيل بعد فيضان النفس النباتية بل يلزم ان يكون تتميم فعل المفصلة وترتب غايته عليه بعد فيضان النفس النباتية ولا محذور فيه وجاز حمل المولدة على المعنى الاعم الشامل للمحصلة اذ كما ان التغذية بدن المولود وتتميمها غاية التفصيل فكذا غاية التحصيل ايضا فيدفع الايرادان معا (قال المحاكمات وليس بمستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين) اقول هذا سهو منه نشأ من توهم ان عند الخ من تتمة كلام الشيخ ومتعلق بقول الشيخ فيقف ولهذا جعل هذه العبارة بهذا التركيب عنوانا للحاشية وليس كذلك بل كلمة عند استيناف لكلام الشارح متعلق بقوله يفرغ (قال المحاكمات ويمكن ان يقال الخ) اقول هذا توجيه بعيد غير مطبوع والاقرب ان يقال كلمة ما فى قوله يصدر عما يصدر لا يراد منها العموم فصار المعنى ان كل نفس ارضية تصدر عنها هذه الحركات الاختيارية تصدر عنها الافعال النباتية بدون العكس كما فى النبات فالنفسانية فى مبدأ هذه الحركات التى مقتضاها الحركات والافاعيل اشد (قال المحاكمات فلما كان كل فعل الخ) ﴿ وان ﴾ اقول اطلاق الفعل على المبادى المذكورة سوى الحركة التى هى فعل لها مسامحة واعترض بان فى شرب الدواء البشع يتحقق الارادة بدون الشوق وايضا قوله يدرك ان له فى طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه

الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء مع جزء وتفيض على المجموع صورة اومزاج ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل فى الاول مجرد الاجتماع وهو شئ مع شئ وفى الثانى الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شئ لشئ مع شئ فان الهيئة الاجتماعية شئ حاصل للمجموع وهو شئ مع شئ وفى الثالث صورة نوعية اومزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شئ من شئ مع شئ ولقائل ان يقول لفظة من تارة تستعمل فى العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى تستعمل فى العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل فى الثالث شئ من شئ مع شئ ان المجموع وهو الشئ مع الشئ فاعل له فهو باطل ضرورة ان المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل فى الثالث والحاصل فى الثانى والجواب ان المراد القابل ولا نسلم عدم الفرق بين الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك فى بعض الصفات لا يوجب الاشتراك فى جميع الجهات فالحاصلان وان اشتركا فى قابلية المجموع الا ان الحاصل فى الثانى مجرد هيئة اجتماعية وفى الثالث صورة نوعية اومزاج نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين فى المفهوم فان مفهوم الثانى ان الحاصل شئ فى مجموع قابل له ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شئ فى مجموع قابل له فعبارته لا تفيد الفرق وهو بصدده وتحقيق الكلام فى هذا المقام ان المركب الخارجى اما ان يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد اولا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما ان يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا فى الخارج يصدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو الثانى واما العبارة وان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شئ واحد وفيه اشارة الى ما فصلناه **قوله** ﴿ اشارة ﴾ الى ان كل علة جملة هى غير شئ من آحادها) قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة فتلك العلة الخارجة لابد ان يكون علة لكل واحد من آحادها لان تلك العلة الخارجة لابد ان يكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر فاما ان يوجد فى الآحاد الباقية شئ لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب

بسبب امتلائه ربما يشعر بجواز انفكاك الشوق عن الارادة اذ من المعلوم ان في صورة الامتلاء قد يريد ويأكل فالقول بان المبادي اربعة بحسب الاغلب ولعله هو المراد (قال المحاكمات فان طلب الشيء وتركه انما هو باختلاف الاعراض اي ولو كان في وقتين) ﴿ ٢٩٧ ﴾ اقول للمانع ان يمنع ذلك ويستند بما مر من ان الجسم قد يطلب الحركة الى المكان الطبيعي حين خروجه عنه وقد يطلب السكون فيه حين حصوله فيه وكون المطلوب في الصورتين امرا واحدا هو الحصول في المكان الطبيعي الا انه قد يقتضى بالعرض الحركة وقد يقتضى بالعرض السكون ممنوع غير مسموع في مقام الدعوى وعلى تقدير التسليم فمثله جار فيما نحن فيه بان يكون المطلوب من الحركة تحصيل ما بالقوة من الكمالات ليحصل التشبه بالعقول لكنه قد يقتضي ذلك الوضع وقد يتركه بالعرض (قال المحاكمات والغلط الخ) اقول المتبادر منه ان بهذا ينحل النقض المذكور وليس كذلك اذ لا فرق حينئذ بين المحصور وغير المحصور نعم هذا غلط آخر وانما ينحل النقض بمنع الفرق بين المحصور وغير المحصور في كون الشيء كليا ثم لا يخفى ان النقض المذكور لا يندفع بما نقله بقوله قيل ولم يذكره لظهوره ولعل هذا القائل حمل الحمل على الكثير على حمله على مجموع ذلك الكثير وحينئذ يندفع ما ذكره بقوله وثانيا ان اريد الخ اذ نختار الشق الاول ويندفع المنع ولعله الاشارة اليه قال وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور لكن لفظ الفرض غير مناسب نعم يرد عليه حينئذ ما ذكره بقوله وايضا ثم ما ذكره بقوله والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز الخ ليس بحق لان الكثير الغير المحصور يحتمل الاشتمال

وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امر ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة محال لا يقال لانسلم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لابد ان يكون علة مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هذا خلف فقوله فهي علة اولا للاحاد اي علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض وان جاز ان يوجد جملة لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لكل واحد واحد من آحاد والا فاما ان لا يكون علة لشيء من الاحاد فلا يكون علة للجملة واما ان يكون علة لبعضها دون البعض فيلزم ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي وهو هذيان لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق بالعلة اي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بلم يكن فكأنه قال فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه **قوله** (كل سلسلة) المراد ان كل سلسلة من عال ومعلولات فهي تنتهي الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ليس بمعلول اولا يكون واياما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لابد ان يكون علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان يكون له

على المحصور الموجود اقول ﴿ ٣٨ ﴾ بل الحق ان يقال مقصود الشيخ من هذا القيد ان المفهوم اذا كان محمولا على كثير غير محصور فكان اشد كلية وما نحن فيه من هذا القبيل بغير يعني بالكلية الصدق على الكثير المحصور فكيف اذا كان صادقا على الكثير الغير المحصور واما فائدة تقسيم الكلي الى ما يضاف الى واحد شخصي اولا يستظهر

عن غريب (قال الشارح بمحرك قار الذات) اقول فيه انه سيجئ ان الارادة غير قار كالحركة وكذا التخيل والشوق نعم الطبيعة قار الذات ولو لم يكن هذه الامور غير قار فكيف يصير سببا لحركة الغير القارة وايضا يرد عليه ان ما يتأدى اليه الحركة من الكم والكيف مثلا ليس امرا غير قار فم قطع النظر عما ذكره صاحب المحاكمات من الخلط بين ماهو شرط الحركة و بين ماهو غايتها والمطلوب بها يتوجه ان الامر الذى ضممت الى الطبيعة القار بالذات حتى يصح صدور الحركة الغير القارة عنها لابد ان يكون امرا غير قار وماذكرت من الشئ الذى يتحصل بالحركة امر قار كالطبيعة فلا معنى لقوله ان الحركة لما كانت غير قار الذات فلا يكفى فى صدور الحركة الغير القارة الذات عنها فلا بد من انضمام ما يتحصل بالحركة اليها حتى يتصور صدور الغير القار من القار وان ذلك الامر ايضا كان قارا (قال الشارح اما الجزئى) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يحدث عند حصول ذلك الجزئى قبل انقطاع الحركة بتخيل وضع آخر وينبعث منه شوق وارادة جزئية اخرى فينبعث حركة اخرى وهكذا يستمر الحركة ويؤيد ما ذكرنا ماسيذكره الشارح فى هذا المبحث فى جواب اعتراض الامام حيث قال ان الوصول الى كل حد سبب معد لارادة اخرى وتلك الارادة سبب للوصول الى حد آخر وهكذا (قال الشارح فان الجسم الواحد) اقول الظاهر ان مراد الامام ان احديهما وهى المنطبعة آلة للاخرى وهى المجردة فيرجع الى ماذكره الشارح بعينه فى شرح مذهب الشيخ (قال الشارح وباقى كلامه هو البرهان عليه) اقول فى هذا البرهان نظر اذ يمكن ان يكون الرأى الكلى منحصرا فى فرد خاص فامتنع حينئذ تحقق غير هذا الفرد الذى يقع فلا يتساوى نسبته ونسبة سائر افراده حتى يحتاج الى امر آخر اقول وايضا يمكن ان يقال لعل

علة فى السلسلة اولا يكون لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال و بعبارة اخرى العلة الخارجة لابد ان يكون شئ من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة فاعلية فى السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وهو محال فتعين ان يكون العلة الخارجة علة لواحد لا يكون له علة فى السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجة فهى طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام ليبان تأليف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب و به يتم البرهان الذى اراد الشيخ تقريره و يرد عليه انه لو كان لمراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هى غير شئ من آحادها الى آخره على ما فسره به كلاما اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت فى اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر له من تلك الحيثية احكاما فى فصول اخر منها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة و منها انه طرف لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التى فرضت غير متناهية تناهيها بواجب الوجود قال الامام بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم ان الدور الخ وهو ظاهر **قوله** (هذه قسمة يحتاج اليها فى بيان توحيد واجب الوجود) الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين احديهما ان الاشياء تختلف اما بالاعيان او بالاعيان والتى تختلف لا بالاعيان تختلف اما بالاعتبار او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالعاقل والمعقول شئ واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان فى المفهوم ويتحدان فى الوجود والمختلفة بالاعيان اما ان تتفق فى امر مقوم او فى عارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها و يتفق فى امر مقوم لها فهى تشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مرية عليها اما باللزوم فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة فى لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا لكان الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردف

الشرائط والالات لاتساعد الافي تحقق هذا الفرد المعين وتخصيصه بالوقوع وايضا يحتمل ان يكون القابل غير قابل لهذا الفرد لكن هذا سينقله الشارح عن الامام (قال المحاكمات وفيه نظر الخ) اقول الشارح تسامح في التمثل والمراد التمثل بالبذل المعين بالدرهم المعين ولنوقش في هذا القدر فنقول المراد بالدرهم معرفا باللام الدرهم المبذول هذا البذل وتصور البذل المعين وارادته انما يسبقان على الفعل سبقا ذاتيا ولايلزم سبقهما بالزمان ولاشك ان في زمان البذل حصل الشعور بهذا البذل وتعلق الارادة به ايضا نعم لايجب قبل هذا الزمان وماذكره في تقرير الجواب فمخالف لظاهر الشرح اذظاهره حيث قال لانه لايعقل الكليات مجردة عدم تحقق الارادة الكلية لا ان الارادة الكلية متحققة وينضم اليها الارادة الجزئية وظاهر المتن حيث قال بقوته الحيوانية يلائمه ايضا (قال المحاكمات واقول اذا راجعنا الى انفسنا) اقول هذا يرد على تقرير الشارح حيث التزم ان في صورة الاكل حصل تخيل الغذاء الجزئي فيحصل ادراك الفعل الجزئي الذي هو المطلوب واما على كلام الشيخ فلا يرد لانه لم يصرح بالتخيل والتذكر فيمكن حمل كلامه على ان في هذه الصورة يتحقق الادراك الجزئي سواء كان على سبيل التخيل والتذكر او على سبيل الاحساس والمشاهدة ومن المعلوم ان في صورة اكل شئ معين كرمان معين حصل الشعور بهذا الرمان المعين باللمس ويدرك طعمه المعين بالذوق وحصل الشعور بمضغه المعين الصادر منا وحركة اللسان والفك الى غير ذلك مما لابد في الاكل المعين نعم لايجب في الزمان السابق على الاكل تخيل المطعوم وتذكره ومعلوم ايضا انه يصدر منا الارادة المتعلقة بهذه الافعال المعينة فبقي النظر في ان تقدم هذا الاحساس والارادة على الاكل المعين هل هو بالذات او بزمان يسير فتأمل (قال الشارح فقاطع تلك المسافة الخ) اقول هذا ليس امرا ضروريا والايلزم

الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شئ واحد وهو محال واما بالعروض فاذا كان مابه الاتفاق عارضا فهو غير منكر ولعل قائلا يقول مابه الاختلاف ههنا في الاشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون مابه الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبرا مع الوجود لم يكن مابه الاتفق وهو الوجود مقوما وان اعتبرا مع الوجود كان مابه الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذاك العرض فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما ومابه الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال بانا لانسلم ان مابه الاختلاف في الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود وذاك العرض الموجود اي للمجموع من احدهما ومن الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال في المثل بان نختار ان هذا الجوهر وذاك العرض يعتبران مع قيد الوجود فقولكم مابه الاتفاق لازم وحينئذ ان اردتم به انه لازم لمابه الاختلاف فهو ممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فسلم لكن لايلزم منه لزومه لمابه الاختلاف وانما يكون كذلك لو كان المجموع لازما لمابه الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لانتفع بها في توحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم لهما ذلا مقوم لواجب الوجود قطعا والالزم تركبه وهو محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين مابه الاشتراك وهو الوجوب وبين مابه الامتياز الذي هو التعين باللزوم والعروض على ماذكره الامام واما على ماذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل الى مجرد قسمة الشيئين المتلافيين باللزوم والعروض لانه لم يفرض الكلام الافي الواجب الواحد على ماسيأتيك بيانه **قوله** (اشارة

تحقق تخيلات غير متناهية عند قطع كل مسافة بل المراد انه فى بعض الصور كما اذا كانت المسافة طويلة فيتحقق تخيلات متعلقة بالحدود فيها ولهذا مثله صاحب المحاكمات بالسفر ثم التخيل والارادة المتعلقة بقطعة من المسافة امر غير قار الذات كالحركة يمتد منطبق على المسافة ﴿ ٣٠٠ ﴾ والحركة المذكورتين كما ظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل (قال المحاكمات وفيه النظر السابق) اقول قد عرفت جوابه ايضا (قال الشارح والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصية الحركة كما اعترف به الخ) اقول لا يخفى ان التخصيص لا يقتضى الجزئية وكذا قوله وذلك الجزئى اذ المراد انه جزئى معين فى الواقع لا انه تصوره بالوجه الجزئى وهذا مثل ماوقع فى قوله المؤثر فى الفعل الجزئى هو القصد الكلى ومعنى كلام الامام ان هذا الفعل الجزئى المعين فى الواقع انما يتخصص عنده بالمحل والوقت وقد عرفت انهما لا يوجبان الشخصية عند المحرك وهذا بناء على ان يراد بالمحل ما اراده بالموضوع وهو المسافة ثم لا يخفى ان لزوم التناقض من وجهين فى كلام الامام ايضا مبنى على ماحمله المحل على الموضع كما يقتضيه توجيهنا وقيد المتحرك فى كلام الشارح بيان للواقع ويمكن ان يقال حمل المحل على ماهو الظاهر منه وهو المتحرك لانه محل الحركة ولزوم التناقض مبنى على مقدمة صادقة هى ان المتحرك يكون مدركا بالوجه الجزئى اذ معلوم ان كل احد يتصور ذاته ومايحركه ويشعر به قوله حركة كل جسم معين الى آخره (قال المحاكمات وانت خبير بما فيه) اقول اما اولا فلاستحالة فى ارادة ايجاد الموجود بل تقدم الارادة على الايجاد يجوز ﴿ تتوقف ﴾ ان يكون ذاتيا لا زمانيا كما فى ارادة القديم لكن هذا انما يتوجه على ظاهر تقريره حيث ادعى عدم الاجتماع والحق انه يكفيه جواز عدم الاجتماع واما ثانيا فلان الشارح خص الكلام بالحركات الفلكية فيشكل امر الحركات التى لها

قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا) اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشئ اما ماهية اووجود فماهو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفته ويمكن ان يكون صفته سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولاشئ يتقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود فان الذى هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده ولا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل واجب الوجود هو الوجود الذى هو موجود بذاته فان قلت ماذكر فى غير الوجود آت فى الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال نقول لانسلم انه محال فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولاشك فى استحالته ونقول لمزيد الايضاح كل ماهو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا الانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا بسبب شئ من خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فبقى ان لا يكون الانسان موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل مالا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال والجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ماهو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمانى يتأخر و يتقدم بحسب الزمان والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدى الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام فى البحث عن هذه المسئلة لكن ههنا شئ وهو ان هذه المسئلة

بداية والجواب ان الحركة وان كانت متناهية من المبدأ ليس لها جزء اول فانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية المبتدأة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من ارادة سابقة عليه وذلك الجزء من الارادة يستند الى جزء من الحركة السابقة عليه هكذا ذكره بعض المحققين واقول اسناد الجزئي الفرضي من الحركة الى جزء فرضي من الارادة واسناد الجزء الفرضي من الارادة بجزء فرضي من الحركة سابقة عليه وكذا في التخيل انما يصح لو كانت تلك الاجزاء الموجودة في الواقع وليس كذلك في الحركة الواحدة المتصلة التي لا يقسمها العقل ايضا ولو كان الاسناد من حيث تحققها في الاذهان فتحققها فيها ليس بوجودات متمايزة حتى يصح العلية والمعلولية بينها اذ الذهن لا يقدر على تلك التخيلات مع انا اذا راجعنا نفوسنا لا نجد الا حركة واحدة وارادة واحدة وليس لنا شعور بتلك الاجزاء التحليلية الحاصلة بالقسمة من العقل وايضا ههنا وجودان احدهما قطعة من الحركة والآخر قطعة من الارادة والكلام في علة قطعة كل الحركة وقطعة كل الارادة ولا يمكن استناد كل من الكلين الى الآخر والا لزم الدور بل كل قطعة الحركة مستندة الى قطعة من الارادة واستناد كل قطعة الارادة في الحركة الواحدة المتصلة لعله يستند الى الحركة الفلكية وتمام تحقيق هذا الكلام مذكور في حواشينا على حاشية التجريد (قال المحاكمات ولا يخفى ضعف هذا الجواب) اقول لعل وجه الضعف ان الارادة الكلية قد تكون غير قار ايضا كما اذا انعقلت بانواع مندرجة تحت جنس كما في الارادة الجزئية المندرجة تحت نوع بعينها فتأمل هذا آخر ما تيسر لنا في الطبيعيات (قال المحاكمات فيكون هذا النمط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله) اقول لا يخفى على الناظر ان المذكور في هذا النمط ليس هو كون الوجودات الخاصة علة بالقياس الى الوجود المطلق المقول بالتشكيك ثم لا بد من حمل الوجود

تتوقف على مقدمتين احديهما هذه المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين فالموضع الاليق بالبحث فيها هناك لاهنا **قوله** (والفاضل الشارح الخ) لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب عارض لماهيته كما ان وجود الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا لماهيته بل يكون نفس ماهيته لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة وجود الممكن او غيرها فان كان حقيقته عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود المعلول في الحقيقة وان كانت غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة ولوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون والثاني يستلزم عدم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب للماهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لماهيته فان اتحد هو ووجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحدا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد اولا والامام لما ثبت ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مع ماهيته اولا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل واحد من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فنقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود وفي قوله لزم كون ذلك

في هذا الموضع على الموجود لان المقول بالتشكيك ليس هذا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصة مثلا ليس وجود العلة اقدم في كونه وجود امن وجود المعلول بل العلة اقدم في كونه موجودا بالنسبة الى المعلول فالمقول بالتشكيك هو الوجود بالقياس الى الماهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات وايضا قد تقرر في موضعه ان الامور العامة هي المشتقات المحمولات على الماهيات بهو هو لا المبادي التي لم يحمل عليها لكن بعض كلماتهم مشعرة بكون المبادي ايضا من الامور العامة مثل قولهم الوجود زائد في الممكن فتأمل هذا ثم اقول الاصوب ان يحمل كلام الشارح على معنى ان الوجود المطلق لما كان عارضا بالقياس الى الوجودات الخاصة وقد تقرر ان كل ما هو عارض لشئ فعروضه له وحمله عليه مفتقر الى علة ولهذا فسروا الذاتي بما لا يعلل والعرض بما يعلل فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفتقر عروضه لها الى علة واما ان تلك العلة هي الوجودات الخاصة او غيرها فليس منه اثر في كلام الشارح بل حيث قال فاذن هو معلول مستند الى علة ولم يقل بل هو معلول مستند اليها ربما يشعر بانه جعل العلة غير الوجودات الخاصة ويحمل الوجود المطلق على الموجود المطلق والوجودات الخاصة على الموجودات المخصوصة فمعنى كلام الشيخ في ان النمط الرابع في ذكر الموجود المطلق انه لا يساوق المحسوس وينقسم الى الواجب والممكن وعلله لان كل علة فانما هي علة لثبوت الوجود المطلق وعروضه للماهيات الموجودة فصح ان الكلام في الوجود المطلق وعلله ولم يرد ما اوردناه ثم انه تسامح في العبارة وجعل المعلول هو ﴿ والجواب ﴾ الوجود المطلق باعتبار ثبوته للماهيات مع ان المعلولات هي الماهيات من حيث انها موجودة لان الاثر المترتب على التأثير على رأي المشائيين هو الوجود وعلى ما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله لا نسلم ان الوجود

الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب و بيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة اولا فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا نعم قد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال الشارح الوجودان يختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او يتفقان في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطئ وليس كذلك وسند المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطئ كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود **قوله** (وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان) هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن حقيقتي بياض الثلج و بياض العاج وان كان ظاهره ذلك فان دليله ما ذكر من ان الماهية وجزءها لا يختلف بل يبان للتقبل وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل و يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال مقدر فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا بمشتركين في ذاتي فيكونان نوعين مفردين فكأن سائلا يقول كل نوع ندركه وضع اسما بازائه كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فلا بد ان يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم **قوله**

المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الخ) وكذا ماذكره بقوله وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج لانه مبني على انهم لايطلقون المعلول الا على الموجودات الخارجية اصطلاحا وقد ذكرنا ان هذا مسامحة منهم للتنبيه على

ان الاثر الحاصل من الفاعل عندهم هو الوجود وكذا ماذكره بقوله

والجواب ماعرفته مرارا وهو انه (نسلم ان الوجود من حيث هو لم يقتض العروض واللاعروض لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لايجوز ان يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة سلمنا المساواة لكن لايحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشار الى ان الحق ماذكره اولا ويمكن ان يقال هب ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لانسلم انه محال فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب عدمي والمحال ان يحتاج في ذاته او صفة من الحقيقية **قوله** (والجواب ان الحقيقة) توجيهه ان يقال ان اراد بقوله وجوده معقول الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلانسلم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فسلم لكن لايلزم منه الامغايرة الوجود المطلق لحقيقته لامغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لايكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص وحينئذ يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لانسلم ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلانسلم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن **قوله** (ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب) تقريره ان حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني باطل لان السلب لايصح ان يكون جزأ من العلة فيلزم ان يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مبادي الممكنات وهو محال **قوله** (ومنها انهم اتفقوا) تحريره ان الوجود الخاص عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لايختلف

ونقول ايضا مطلق الوجود الخ لما ذكرنا من ان المراد من العلية والمعلولية ماذا واما ما اورده بقوله لقائل ان يقول فيندفع بما استدل به في موضعه من ان القول بالتشكيك لايكون ذاتيا بالنسبة الى افراده ومثل هذا الايراد ليس له وقع في هذا المقام اذ ليس غرض الشارح الا تصحيح توجيه كلام الشيخ بما ثبت عندهم واستقر رأيهم عليه بالدليل المشهور المسطور في الكتب فان اورد الايراد فانما يرد على دليله والا فلا وما نقله بقوله على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية فمبني على الخلط بين ما فيه الاختلاف وما به الاختلاف وذلك لان مرادهم ان الاشد بالنوع مخالف للاضعف لان النوع موجود فيهما لا بالتساوي بل بالاختلاف والثاني هو التشكيك في الماهية دون الاول وان اريد انه يلزم حينئذ ان يكون الجنس معقولا بالتشكيك بالقياس الى نوعي الاشد والاضعف فمن المعلوم انه لايلزم بل نقول نفس احد النوعين اشد من نفس النوع الآخر لا ان احدهما اشد من الآخر في صدق الجنس فتأمل (قال المحاكمات فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يفتقر اليها) اقول العرض وان كان متحدا مع الشيء في الوجود لكن يتأخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالمعروض متقدم على تعلقه بالعارض وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفاء وقد ذكر ايضا ان الطبيعة لابشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب مع تصريحه في مواضع على اتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لاينافي تقدم احدهما على الآخر كيف

وقد يتقدم المعروض على عارض في الزمان ايضا كما نشاهد من ان زيدا مثلا موجود ولم يكن ابيض مثلا ثم صار ابيض مع ان الابيض متحد معه في الخارج ولئن تنزل عن ذلك لقام فتقول فعلية الذات متقدم على وجوده وجميع عوارضه على ما صرح به بعض المحققين ولعله هو المراد بالعلة

والمعلولية ولوجعلت العلية باعتبار الاتصاف والحمل على ما اشرنا فالاندفاع في غاية الظهور (قال المحاكمات وايضا الخ) اقول قد عرفت انه مبني على انهم اصطلحوا في اطلاق المعلول على الموجود الخارجي ولا يخفى على المناظر في كلامهم انه وان كان كذلك لكنهم كثيرا ما يطلقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي ايضا ويرد على قوله فيكون كل شئ موجودا بوجودين ان موجوديته انما هو بالوجود الخاص لا بالوجود المطلق كما قالوا في موجوديته تعالى انه بالوجود الخاص الذي هو عينه لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا على قوله فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كان العلية والمعلولية باعتبار الوجود الذهني بصورته لان التصور في الوجود الذهني لشئ تصور به ولهذا فسروا التصور بحصول صورة الشئ في العقل لا بحصول نفس الشئ فيه واما اذا كان العلية باعتبار الوجود بنفسه في العقل وذلك بان يتصف شئ ما في العقل به فلا ينفك حصول الوجود المطلق بنفسه عن حصول فرد منه وهو الفرد الذي كان ذلك الشئ موجودا به وورود هذين الاخيرين مبني على ان ما ذكره بقوله ونقول ايضا معارضة واستدلال على ما هو الظاهر ثم المراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود

في الجملة لا جميع الوجودات لعدم ملاءمة قوله وان لفظ الوجود مهملة معه ولا الوجود المطلق الكلي وهو ظاهر وحينئذ يمكن رجع الضمير الى الوجود والمراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن

وصورة القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة لكان في الواجب كذلك لكن المقدم حق والتالي مثله **قوله** (ثم انه اعترض على قول الشيخ) قال الشيخ لو كانت الماهية علة لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون معنى التالي انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب بانا لا نسلم ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للمشروط ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكن الدليل تام لان الماهية لا تتصور مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان وكونها في الاعيان شرط تأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المنقول غير ما ذكره الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه حينئذ ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير فلو بين كان هذا القول حشوا لا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى مجرد التقدم الذاتي وحينئذ يكون بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فان هذا من ذاك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان العقل يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولا وبالذات ثم يصدر عنه شئ وحاصل سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لا نسلم ان الماهية لو كانت علة للوجود لكانت متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان

ولا حاجة الى ارتكاب هذا التقرير فى توجيه كلام الشيخ (قال المحاكمات وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع انه استلزم ذلك الوضع) اقول لايخفى على احد ان كل صفة ثابتة لفرد ماهية فهى ثابتة لتلك الماهية فى ضمن هذا الفرد ضرورة اتحاد ذلك الفرد مع ماهيتها فى الوجود العينى على رأى المحققين كالشيخ ومن يحذو حذوه ممن ذهب الى وجود الطبايع فى الاعيان فكل مايثبت له ويتحد معه فى الوجود فيثبت للماهية ويتحد معها ايضا ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد والمحسوس محمول عليه فلابد من ثبوت الاحساس وحمل المحسوس على الماهية لابشرط شئ فالشيخ لم ينكر كون الطبيعة محسوسة فى ضمن الفرد بل انما ينفى كونها محسوسة بالاستقلال وحينئذ نقول لايخفى على المنصف ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة فله هوية وهذية يدخل فيها الاعراض المعينة سواء كانت موضعا او وضعا او غير ذلك وذلك لان المتأصل فى المحسوسية هو هذه الذات مثلا ويدخل فى هذيته امر جزئى معين يمتازبه عن محسوس آخر سواء سمى تشخصا او مشخصا او غير ذلك ولاشك ان مايدخل فيه ذلك الامر المعين الجزئى لايصدق على شئ آخر لم يتحقق فيه ذلك الامر لا فى الخارج ولا فى الذهن ايضا اذ الموجود فى الذهن لاينفك عنه ذلك الامر والا لم يكن الموجود ذلك الشخص وعلى هذا يندفع جميع ما اورده صاحب المحاكمات اما الاول فلانا نختار الشق الاول وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال لاستحالة الخ والمنع ساقط على ماقررنا واما الثانى فنختار الشق الاول فيه ايضا ويسقط المنع عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار

تأثيرهما فى وجودها مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها بنفسها وجوابه ماتبهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود انما يكون مؤثرا فى الوجود بشرط الوجود والعلم به ضرورى **قوله** (وكما كانت الماهية قابلة للوجود الخ) اورد الامام على ماذكره نقضين تفصيلى وهو منع الملازمة واجمالى وذلك لوجهين احدهما الوضح ماذكروه لزم **ان لايكون الماهية** علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود والالزم باطل والجواب انه ان اريد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك فى العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بل هى متقدمة بالوجود العقلى ضرورة ان الماهية تتحقق فى العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجى لها وان اريد انها قابلة الوجود فى الخارج فلانسلم ذلك وانما تكون قابلة فى الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود منفرد كما فى اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع هذا غاية توجيه الكلام فى هذا المقام والذى ينقض بما ذكره الشيخ ان ماهية الشئ يجوز ان يكون علة لصفة ما فان تلك الماهية لايجوز ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن علة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يمكن العلة الماهية مع الوجود وكل مالايكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة فى حال عدمها فنقول لايلزم من عدم اعتبار الوجود فى العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث هى هى فقوله ولايلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا السؤال والجواب واجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هى ليس ان الوجود لادخل له فى علية بل المراد ان الماهية علة فى الوجودين العقلى والخارجى فلااعتبار فى علية احد الوجودين على التعيين كما لايقسام بينهما وبين الاربعة فان الاربعة مقتضية لزوجيتها سواء فى العقل او فى الخارج فلايعتبر فى ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انهما مالم يتحقق فى العقل او فى الخارج يستحيل اقتضاؤها له فالماهية تقتضى شيئا تارة بشرط الوجود الخارجى واخرى بشرط الوجود العقلى واخرى لابشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء الماهية **قوله** (اشارة واجب الوجود متعين) واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله

ان الطبيعة الكلية نفس الشخص فى الخارج بمعنى انهما موجودان فيه بوجود واحد لكن ذلك لايقتضى انها محسوسة بالاصالة والاستقلال واما الرابع وهو المشار اليه بقوله وقوله فانه من حيث هو كذا موجود فى الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انا ساقيه منع الخ فلان معنى الحمل الخارجى هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج

فاذا صدق ان هذه الاشخاص اناس فى الخارج فلابد من تحقق الانسان فى الخارج ايضا نعم فى القضايا الذهنية لايلزم تحقق المحمول الا فى الذهن وكذا الموضوع (قال المحاكمات والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك فى العقل لا الطبيعة مع الاشتراك) اقول ﴿ ٣٠٦ ﴾ للمعترض ان يقول لا يمكن ان يكون المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك فى العقل اذ حينئذ تصير الكبرى منظورا فيها اذ الطبيعة الموضوعة للاشتراك فى العقل يجوز ان يكون محسوسة فى الخارج فلابد ان يكون المراد منها المعنى الآخر ولاشك فى عدمها حينئذ ولايذهب عليك ان الاعتراض بهذا التوجيه يرجع الى ماذكره صاحب المحاكمات بقوله وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا معقولا على كثيرين الى آخر ما قال والجواب حينئذ ما قررناه وحققناه (قال المحاكمات بل التشهيج منهجا آخر اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء) اقول للمعارض ايضا ان يستأنف كلامه وينقل الكلام الى اجزاء الاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس غرضه الا ايقاع الشك وعدم اتمام الدليل ويحصل مقصوده بهذا الوجه فالحق ان يحمل كلام الشيخ على انه استأنف الكلام فى جميع الحقايق اعضاء كانت او اجزاءها الاولى او الثانية بالغا ما بلغ وذكر الاعضاء تمثيل وعلى هذا يندرج ماذكره صاحب المحاكمات من الجواب الحق فى هذا الكلام لانه اذا ثبت الحال فى الاعضاء كذلك اى اخذت من حيث انها كلية مشتركة فلا يستدعى ادراكها كون الانسان محسوسا (قال المحاكمات وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لهذا الكائن حقيقة كلية وهو ممنوع) اقول وايضا على هذا التقدير ﴿ من ﴾ اللازم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات والممكنات شريكة له فى هذا الحكم لان ذاته مجردة ويمكن ان يقال مراد الشارح ان الشيخ اولا حكم حكما كليا على كل حقيقة من غير ان يكون الواجب تعالى شانه داخلا فى هذا الحكم

مالم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود اولغيره والاول يستلزم المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فانما وجد واجب الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار الواجب فيه والثانى يقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا فى تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره وهذا لاحاجة له الى دليل واما استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة فى البيان اذ يكفى ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل محال ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل محال بعيد من الترتيب اذا الاقرب ان يقال وايضا كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذلك قال الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال لا يخفى بالتقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة فى ذلك الاستدلال فى ثلثة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان تقسيم الثالث يقتضى كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا فحيث قسم الترابع حيث قال انه يقتضى كون الواجب معلولا للغير واورد استتباع تلك المقدمة ثمه الى الدليل فكيف صارت فى هذه المواضع بينة بنفسها والصواب ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو محال والثانى انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان معنى واجب الوجود لازما لتعينه او عارضا او ملزوما او معروضا والكل محال وحينئذ يتوجه الكلام لكن لابد من واو العطف فى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ فى مواضع

الكلى ثم لما كان هذا الحكم يصلح سببا للتعجب فى خروج الواجب تعالى عنه فى الواقع على ما توهم تعجب منه وقال كيف يتوهم عدم تناول الحكم الذى اثبتنا لجميع الحقايق وهو الاستغناء عن المادة للمبدأ الذى هو محقق جميع تلك الحقايق وكلمة كيف فى عبارة الشيخ ولفظ التعجب فى كلام الشارح ينادیان على ان المراد

من كتاب الشفاء على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال فى ثامنة الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشئ الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية يقتضى ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا لامر غير الانسانية فكذلك الحال فى حقيقة الواجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هى هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده اخص مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا هذا فاذن حقيقة واجب الوجود او اجب الوجود الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول فى بيان استحالة الاقسام الاربعة فى الدليل الثانى على مخاذاة الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لازما لتعينه فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب او صفته فيكون وجوده معلولا لماهيته او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يحتاج الى علة غير المعروض واليه ايضا فهو اولى بان يكون لعلة واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولابد ان يكون محل التعين وهو الوجود متخصصا فتخصصه ان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه كما فى ذلك التعين ان محله يكون متخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باق ان فسلم فهو محال لان التعين حينئذ يكون معلولا للوجود الواجب والمقدر خلافه والشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما بقى فيه من الخلل فقوله واعلم انا بينا ان التلازم لا يتحقق الى آخره بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وتوجيهه على ما قال ان التلازم لا يتحقق الا اذا كان احدهما

ما ذكرناه لا ما ذكره و حينئذ يندفع مجموع الايرادين ومحصله انه اذا كان الحال فى جميع الحقايق الاستغناء عن المادة فما هو محقق الحقايق كان مستغنيا بطريق الاولى وحينئذ لا يكون تمثيلا اقناعيا لان ما توهم انه فرع وهو الواجب تعالى ثبوت الحكم له اولى واظهر مما جعل اصلا وهو الحقايق والامام غفل عن هذه الدقيقة واعترض بانه اقناعى وانت تعلم ان هذا التوجيه يجعل الكلام راجعا الى ان العلة لابد ان يكون اشرف من معلوله فاذا ثبت الاستغناء عن المادة للمعلول ثبت للعلة البتة وهذا كما ترى مقدمة خطابية ونظيره ما ذكروا فى كون المحمول لا يكون علة للحاوى ان المحوى اخس منه والاخس لا يكون علة الاشرف وقد وقع ذلك فى مقام البرهان وحكم بكونه خطابيا وما نحن فيه من هذا القبيل ولم يندفع كلام الامام بهذا التوجيه ولم يغفل الامام عن هذه الدقيقة بل حكم بانه مع هذا التوجيه خطابى اقناعى لا برهانى فتأمل (قال المحاكمات فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها) اقول فان قلت يمكن اختيار كلا الشقين من الترديد اما الاول فبان يمنع قوله امتنع ان يوجد ذلك الجزئى الواحد ايضا ويستند بانه يجوز ان تقتضى الماهية كون غير ذلك الجزئى

ممتنعا وذلك الجزئى واجبا واما الثانى فبمنع قوله فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير ان اريد بالغير الخارج عن الشخص وحينئذ ان اريد غير الماهية لكن يمنع بطلان اللازم حينئذ اذ يجوز ان يكون هو الشخص قلت هذا الدليل مبنى على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين على ان ليس التشخص امرا موجودا داخلا

في الشخص دخول الفصل في النوع على ماذهب اليه المتأخرون على انه يمكن دفع الثاني بان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهية دون الشخص من حيث هو شخص ودفع الاول بان الماهية وان فرضنا اقتضاءها الوجوب بالنظر الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى البعض فباعتبار الى نفسها لايخلو حالها

ن الثالث فاما ان يقتضي وجوب نفسها او امتناعها او امكانها والثالث ظاهر الفساد وكذا الاول وهو ان الماهية تقتضي وجوب نفسها اذ حينئذ او امتناع الشخص الآخر لكان امتناعه ناشيا من اشخصه المنضم الى ماهيته فلم يكن ممتنعا لذاته بل لجزئه ولاشك ان الجزء غير الكل فيكون ممتنعا لغيره فلم يمتنع بالذات ذلك الجزء الآخر فان قيل يجوز ان يكون ذلك الجزء الآخر غير ممتنع بالذات وانما الممتنع بالذات المجموع من حيث هو مجموع قلت المجموع محتاج الى جزئه والمحتاج الى الغير ممكن فلم يكن شيء من المركبات ممتنعا لذاته هذا لكن لقائل ان يقول حينئذ يكون النقيضان المجتمعان ممكنا لذاته بهذا الدليل بعينه لايقال الممتنع بالذات ليس النقيضين بل اجتماعهما لانا نقول الاجتماع صفة محتاجة الى موصوف اي النقيضين فيلزم بناء على ماذكرت ان المحتاج الى الغير ممكن ان يكون ممكنا فرق الثاني وهو ان الماهية تقتضي امتناع نفسها وحينئذ يلزم امتناع ذلك الجزئي الواحد فيلزم امتناع الواجب تعالى شانه عن ذلك هذا خلف فتأمل في اطراف الكلام نحط بما بقي من الخبايا في زوايا المقام (قال المحاكمات اما ان لايحتاج الشيء الى غيره وهو العلة التامة) اقول لايخفى ان العلة الاولى بالنسبة الى معلولها فاعل وعلة تامة بهذا المعنى ايضا فيتداخل ﴿ اللازمه ﴾ الاقسام وايضا اطلاق العلة على التامة ليس بمعنى المحتاج اليه وان لزم الدور في المعلول المركب على ما هو المشهور بل لا بالمعنى الآخر فالحق ان لايندرج العلة التامة في التقسيم ولم يجعل من عداد الاقسام وكيف لافانه

علة الآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون لوجود واجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود الواجب علة لشيء لانه لتمام الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين وتعين اما نفس ماهية الواجب او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود واجب معلولا لماهيته او لصفة من صفاته وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة انه محال لكنه تقرر ذلك بانا بينا ان اللزوم يستدعي ان يكون اللزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى ذلك التقدير لايمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول له او هما معلولان وايا ما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظاهر واما على تقدير ان يكون لوجود الوجب معلولا للتعين فلان لوجود معلول للتعين والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا الغير وانه محال وههنا نظر من وجوه احدها انه لاتقرب فيه لانه محاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون لوجود الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لايتبين باحد شقي كون لوجود الواجب معلولا فالاولى في بيان الملازمة ماذكرناه الوجه الثاني ان الثابت فيما سبق هو ان اللازم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولي علة رابطة والمدعى ههنا ليس لان لوجود الواجب لازما للتعين مطلقا لانه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن واحد من الملزوم واللازم علة للآخر وليكونا معلولي علة لم يكن لشيء منهما احتياج في الوجود الى الآخر وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلايكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث او على عليه جزء الملزوم او اللازم او على مساواة اللازم فلا ولات شعري لم يردد بين الملزوم وجزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولادخل لشيء منهما في الاستدلال فنقول شرط في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزئه او اللازم او جزئه وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علية الملزوم

اذ لم يعتبر الوحدة في المقسم حتى يدخل العلة التامة فيه يدخل غيرها من اقسام اخر كالمركب من الفاعل والشرط فقط والمركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك فالحق اعتبار الوحدة في المقسم وحينئذ خروج العلة التامة يظهر بقيد الوحدة ايضا فتأمل (قال المحاكمات لا يقال وهذا يناقض ماذكر في المنطق من ان الجنس والفصل علل الماهية) اقول ماهي علل الماهية هي الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشئ لانهما بهذا الاعتبار جزء ان للماهية والمحمول على النوع المتحد الوجود معه هو المأخوذ لابشرط شئ وهو اعتبار كونهما جنسا وفصلا وحينئذ يندفع السؤال واما ماذكره في الجواب فليس بشئ لان الجنس والفصل المأخوذ بشرط لاشئ غير المادة والصورة الخارجية على ماقرره بعض المحققين وحينئذ نقول لنفي العلية الخارجية ان كان عن المأخوذ لابشرط شئ فتنفي عنه العقلية العلية ايضا وان كان عن المأخوذ بشرط لاشئ فكما ثبت له العلية العقلية ثبت له العلية الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة في العقل وذلك يقتضي اتحادها مع كلها في الوجود العقلي لكن لاشك ان الحمل يقتضي ايضا نحوا آخر من الوجود لها بسببه يمكن الحمل لاقتضائه التغاير في الذهن فالجنس والفصل لهما وجود في العقل يمتازبه عن النوع ووجود متحد به مع نوعه فالعلية باعتبار هذا الوجود المغاير واما في الخارج فليس لهما وجود مغاير للكل اصلا فتأمل ثم اقول كون الجنس محمولا على النوع ومتحدا معه في الوجود لاينافي تقدمه عليه بالذات

اللازمه او على العكس فبقي في الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا على اقتضائه علية لايقتضي الاعلية في الجملة لكن القسم الاول مايكون واجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون واجب الوجود لازما للتعين وعلة له ان يكون علة مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى واجب الوجود للتعين والا لزم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لاكون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهية اوصفة وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وانه محال وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب فيفرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على القدير الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الوجود الواجب ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران فيفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يفرضان بينهما فان قلت لانسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين وانما يكون كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لانحصار واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو بط وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود مطلقا بل عين الوجود الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ماذكره الشيخ في الشفاء ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهية يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه

اذ يجوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متقدما بالذات على تعلقه بالنوع اذ معنى التقدم يرجع الى نوع احقيته واليقيته قال الشيخ في الشفاء ان الطبيعة لابشرط شئ متقدمة على الطبيعة المأخوذة بشرط شئ تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك في كلامه وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة في حواشيه على حكمة العين

في القسم الثاني وحينئذ لاورود لشيء اصلا لكن يخدشه انه اذا كان الامر كذلك فكما ان القسم الاول كان منقسما الى العرض والجوهر فكذا الثاني اذ كما ان البسيط ينقسم الى جوهر وعرض فكذا المركب نعم لم يتحقق التركيب من الاجزاء الخارجية في الاعراض بان يتحقق فيها اجزاء كان بعضها مناسبا لطبيعة الجنس فيؤخذ منها الجنس وبعضها مناسبا لطبيعة الفصل مأخوذا منها الفصل كما صرح به في الشفاء لكن الكلام ههنا في مطلق التركيب فتدبر (قال المحاكمات فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك الغاية) اقول فيه بحث اذ اللازم مما ذكره احتياج كونه فاعلا الى العلة الغائية واما كون الغاية فاعلا لهذا الكون فلا يلزم اذ لعل احتياجه الى الغاية من قبيل احتياج الشيء الى شرطه بل كلامهم في بحث مبادي افعال الحيوان على مامر في تكلمة النمط الثالث مائل الى انها شرط بعيد حيث قالوا اذا تصور الفاعل حصول النفع اوفع الضرر فينبعث من ذلك التصور الشوق ثم ينبعث منه الارادة ثم ينبعث منه الحركة اذ معلوم ان تصور النفع ليس فاعلا للشوق ولا الشوق فاعلا للارادة وكذا الارادة بالنسبة الى الحركة فتأمل (قال الشارح والغاية في القسم [illegible] لوجود المعلول الخ) امر [illegible] الظهور الواجب علية الغائية بالنسبة الى افعاله ليس باعتبار تصوره ذاته فليس علية الغائية بحسب الماهية والوجود العقلي بل انما هي باعتبار وجوده العيني كما ان فاعليته كذلك ايضا فهو باعتبار هذا الوجود فاعل باعتبار انه مؤثر وعلة غائية باعتبار انه علة لفاعليته وانت تعلم ان هذا ﴿ الواجب ﴾

قائلا هب ان الوجوب والتعين سلبي لكن لابد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى الاصلاح المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجوب الواجب وهو ليس بسلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يخلو اما ان يكون تكثرها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف اولامور غيرها يضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة اوهي مع امر آخر والاول محال والا لم يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه محال بالضرورة **قوله** (لان تعينات الاشخاص) لاشك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض بين المعروضات لا اشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك في شيء اي في ذاتي فان كل تعين فهو بهويته مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات **قوله** (ولو كان التعين بالفرض) هذا كلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال هب ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا تصح عليهما التعارض والتلازم وفرق بين العدمي والعدم والامور العدمية تصح ان تكون فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضة اولازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا اولازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب اغيارها ويعرضها سلب بعض احوالها المفارقة ولاشك ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان اتمامها يتوقف على احتياجهما الى العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة **قوله** (الواجب يساوي الممكنات) هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد

الاحتمال وهو كون ذات الفاعل علة لصفة فاعلية يجري في الحوادث ايضا اذ لا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها من علة ويجوز ان يكون علتها ذات الفاعل من حيث الوجود الخارجي ويجوز ايضا ان يكون غير الفاعل وكانت العلية

باعتبار وجوده الخارجي لا باعتبار الماهية والتصور اذا عرفت هذا عرفت ما في كلام الشارح حيث كان مشعرا
بتخصيص هذا الاحتمال في القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان نظرا الى الاغلبية وفيه تعسف وبما قررنا ظهر
اندفاع ما اورده الامام اذ العلية الغائية لا يلزم ان يكون علة باعتبار التصور حتى يلزم تحقق الشعور

الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا له في التعين وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به
الامتياز وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون
ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين
هذا خلف وسفسطة واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود
المحال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نسلم
لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز وجود الواجب
من سائر الوجودات بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبه الا في العبارة
فانه امر واحد الذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض
للماهية وكأنه منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان لو كان ما به
الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له
فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض وهو محال على
مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد
وهذا الجواب لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل ولان الالزام
بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما اورده تنبيها على
فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بمغاير له
حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق ~~لقوله على~~ والى جواب
سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية وهو ان يقال تعين الوجود الواجب
زائد على ماهيته لان ماهيته الواجب هو الوجود فالحاصل في الخارج من
ماهية الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول والا لزم
ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر
وهو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القائم بذاته وليس
نفس الوجود المطلق فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا
للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه
وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني
واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت هب ان الوجود ليس طبيعة
نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية ينحصر في واحد فيعود الكلام
في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية

في الطبايع ولا امتناع في كون تلك
الطبايع نفسها علة لصفتها الفاعلية
ولم يكن فاعليتها مستندة الى غيرها كالعلة
القديمة فتأمل واما الجواب الذي
ذكره الشارح فمخالف لما اشتهر
من تقسيم المركبات الى المواليد حيث
كان متضمنا لنفي الشعور عن المعادن
والنبات فكيف عن البسائط فتأمل
(قال المحاكمات احد يهما ان لا فعال
الطبايع غايات) اقول يمكن ان يقال
الغاية اعم من العلة الغائية قال
المحقق الشريف قدس سره في حاشية
شرح القاضي كل حكمة ومصلحة
تترتب على فعل يسمى غاية من حيث
انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة
من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا
ويعمان الافعال الاختيارية وغيرها
واما الغرض فهو ما لاجله اقدام
الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له
وقال في حاشية المطالع اراد بالعنايا
السيارة الوجودات الخاصة وما يتبعها
من الكمالات فانها على الدوام فائضة
على الممكنات من ذلك الجناب المنزه
افعاله عن العلل الغائية والاغراض
وان كانت مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى وتسمى غايات هذا كلامه
وعلى هذا القول اثبات الغايات
في افعال الطبايع لا يستلزم اثبات
العلة الغائية حتى يلزم ان يكون لها
شعور وتصور الا ان يثبت الامام

ان مرادهم من الغاية هي العلة الغائية فتأمل (قال المحاكمات فان المادة لا تكون بالفعل
الا مع الصورة) اقول حمل صيرورة المادة مادة بالفعل على تحصلها بالفعل لا على صيرورتها متصفة بوصف كونها
مادة ومحلا للصورة اذ حينئذ لا يلزم كون العلة الاولى علة لذات المادة بل انما يلزم اوصافها اي لكونها مادة

ومحلا للصورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليها بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة لكن ماثبت فيما مر هو ان فاعل المركب لابد ان يكون علة لوصف الجمع بين المادة والصورة الذى مرجعه وصف كون المادة محلا للصورة لانه علة لتحصل المادة بالفعل ولهذا اورد فى مثاله السرير ﴿ فان قلت صدر الشيخ هذا الفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى وبداهتها واورد الفصل الذى يليه بلفظ التنبيه مع ان كون الموجود منقسما الى الواجب والممكن موقوف على اثبات الواجب وكان عريقا فى النظرية قلت اما الاول فقد اومى الى توجيهه الشارح المحقق حيث خص العلية بالفاعلية حتى يحتاج الى نفى ماعداه و يصير نظريا واما الثانى فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب بادى النظر ومجرد احتمال العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر وحينئذ لاشك فى ظهوره وعدم الاحتياج الى الدليل فتأمل (قال المحاكمات والاول مستدرك لان الممكن لاتعنى به الا مالا يقتضى لذاته الوجود والعدم) قول كأن الامام حمل الاقتضاء فى تفسير الممكن والواجب والممتنع على معنى العلية والسببية على ماهو الظاهر من لفظ الاقتضاء فظاهر ان ليس مرادهم من الاقتضاء فى مقام التقسيم ذلك المعنى والا يخرج الواجب تعالى على مذهب الحكماء عن تعريف الواجب ويدخل فى تعريف الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية بل مرادهم من الاقتضاء هو الصيرورة على ماذكره بعض المحققين فيصير معنى الممكن مالا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ويكون موافقا للمشهور فى تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم وملايما لما مر من الشيخ ﴿ واما ﴾ فى الفصل السابق عليه على مالا يخفى على الناظر فيه وحينئذ معنى كلام الشيخ ان الممكن مالا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والا لكان وجوده ضروريا فتعين ان يكون وجوده من غيره اذ من المحال ضرورة

بل هو الجزئى الحقيقى وهو الوجود المحض القائم بذاته **قوله** (فائدة) اعلم ان الطبيعة النوعية لايخلو اما ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لايكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا فى شخص وان لم يكن لازما امكن ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لايختلف اولعلل مغايرة لها ولابد من شئ يقبل تأثير العلل وهو المادة سواء كانت هيولى كما فى الصورة الجسمية اوموضوعا كما فى السواد المتعدد او متعلقا كما فى النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اى عوارض المادة كما فى النطفة فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول الصورة العقلية ثم عوارضها تعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر وهو انا لانسلم انه لابد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لانسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات القابلة وهى ليست مادية بل مجردات وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتأثير العلل سواء كان مجردا اوغيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال انها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة فى اشخاص وبانها مجردة عن المادة **قوله** (واذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض) لعل قائلا يقول هذه الفائدة لاتعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهى اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه قد ذكر فى الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب فى شخص واحد والا لكان الواجب فى تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها فى شخصها وان كان غير لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلابد لها من قابل للتأثير فلما كانت هذه الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فائدة جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفائدة لانها حجة خاصة فى ان الواجب لايجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة فعامة فى انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع اونوعا لاشخاص فانها تنفى ان يوجد من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما فى الوجوب وافتراقهما فى التعين فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة

ان يكون موجود الامن ذاته ولا من غيره والالزم الترجح بلا مرجح وهذا توجيه حسن لايحتاج الى تكلف اصلا ثم لايخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يترجح احد طرفى الممكن من ذاته من غير ان يصل الرجحان الى حد الوجوب والشيخ لم يتعرض له ولعل هذا الاحتمال من مبدعات المتأخرين (قال المحاكمات وان عنى به

واما نقله ان الحجة المذكورة هى ان التعين اذا كان عارضا الخ فهو نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف فى الاحتجاج وهو ظاهر **قوله** (واما الذى يقبل التكثر لذاته) اعنى المادة فلا يحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر فى هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه فى بحث اثبات الهيولى والحق فى الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس لتكثر المادة بل للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لايستلزم توقف كل من التغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما فى المتضايفين **قوله** (وافاد بقوله بحسب تعين ذاته) ان التعين ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين او لم يكن لكن يحصر فى شخص اما لان المبدأ كاف فى فيضانه كما فى العقول او لوحدة القابل كما فى الافلاك قيل الذات اذا لم تكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها فى الماهية فماهيتها مخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات فيكون الماهية متعينة ممتازة بنفسها لاتحتاج الى شئ يميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لسائر الماهيات كما ان التعينات موجودة فى الخارج ولا يتعين الا بذواتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعين بسبب قطع المشاركة وهو ممنوع **قوله** (او جب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل وجود الواجب مقوما له) فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا نسلم الملازمة فان من الجائز ان يلتئم الواجب عن امور لم يتقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد فى قوله وكان الواحد منها فائدة والشارح حملها على التقدم الزمانى حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب اى لاشك ان اجزاء المركب مقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزمانى فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما فى المركب من العناصر او بعضها كما فى السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب

ان الاول مستلزم للثانى فالاول عائد لان فى ايراد الممكن للمزوم استدراكه) اقول انما يلزم الاستدراك لو اريد الملزوم مع اللازم والظاهر ان مراد الشارح من انه اشارة الى فساد القسم الثانى انه ذكر هذا واراد به لازمه وهو فساد القسم الثانى وحينئذ لا استدراك واما اعتراضه الآخر فيندفع ايضا بان ليس مراده رحمه الله انه منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه معنى استحالة الترجح بلا مرجح بعينه بل مراده ان فى هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا من قبيل الاشارة بالمداول الى الدليل فيما اذا كان المداول بحيث ينتقل منه الى دليله كما فى قضايا قياساتها معها فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر لانه ان اريد انه لابد من شئ واحد) قول يمكن ان يقال نختار الشق الثانى فالمنع مندفع بان الكلام فى العلة المستقلة والعلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة لكل واحد من احادها اذ لو احتاج واحد منها الى غيره لاحتاج الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة علة مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لابد ان يكون نفسها علة مستقلة لكل واحد من افرادها فغير مسلم كيف والجملة قد تحصل اجزاؤها على التدريج فحينئذ لو كان العلة المستقلة للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة وان اريد انها لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد من احادها بعينها او مشتملة على علة احادها فسلم لكن نقول يتحقق فى الجملة جزء هو كذلك وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير ولكل ايضا اذا بجياه المول الاخير توجد

الجملة ولايحتاج الجملة بعد ذلك الى تأثير آخر ومشتمل على علل كل واحد آخر غير المعلول الاخير واما ان الفاعل عدوه من اقسام العلة الخارجة فكيف يعد جزأ ظاهر الفساد اذ الكلام فى ان المؤثر فى الكل لم لايجوز ان يكون جزئه وهو اول الكلام ولاينافى ذلك ان يعتبر فى مفهوم الفاعل اصطلاحا ﴿ ٣١٦ ﴾ كونه خارجا لان هذا مبنى على ان المؤثر لايكون جزأ والتفصيل انه ان اريد بعلة الجملة الفاعل المستقل فنختار انها جزء الجملة وهو مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية وعلته مافوق مافوق المعلول الاخير فيه الى غير النهاية وهكذا وان اريد العلة التامة بمعنى جميع الموقوف عليه فنختار انها عين الجملة اذ العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متقدمة على المعلول بل قد يتأخر عنه كما فى المعلول المركب على ماهو المشهور وقد يكون عين المعلول كالجملة من الواجب تعالى والعقل الاول فتأمل (قال المحاكمات فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان احادها موجودة معا) اقول هذا الكلام يدل على تصور ان بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام المنقول عن الامام فى الشرح ايضا وصرح به الامام فى شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام الا على فرض تحققه وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اومى اليه الشارح حيث قال بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ والشارح فى هذا الفصل والفصل الذى كالشرح لهذا صريح فى ان المطلوب ليس الا اثبات الموجود الخارج عن السلسلة وانه واجب الوجود على تقدير التسلسل واما ان وجود هذا الموجود كان منافيا لتحقق التسلسل فشئ آخر لايتعلق الغرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب ﴿ منقسما ﴾ ان الامام بعد ماصرح فى شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل النتيجة وجود الامر الخارج لابطلان التسلسل وهذا منه عجب والشارح المحقق لم يؤاخذ عليه بهذا وصاحب المحاكمات لم يتفطن له ايضا

ضرورة ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لابد ان يكون له صورة نوعية ومزاج وهما معه بالزمان اجيب بانه فرض المركب من العناصر دفعة تركب شئ مع شئ فزال السؤال لكن منع الملازمة باق والحق فى الجواب ان المراد القبلية الذاتية واما تردد الشيخ فلاختلافهم فى ان الجزء الاخير مع المركب بالذات اوقبله بالذات ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه ردد فيه **قوله** (والانقسام قد يكون بحسب الكمية) قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفى بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل اوخارجية ولايخلو اما ان تكون متشابهة وهوالانقسام بحسب الكمية اوغير متشابهة وهو الانقسام فى المعنى كما فى الجسم الى الهولى والصورة اوتقول الانقسام اما بحسب العقل اوبحسب الخارج ولا يخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام فى الكم اوبالفعل وهو الانقسام بحسب المعنى اى بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم ينقسم الى الهيولى وهى معنى والصورة وهى معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام الكمى ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخر ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثانى الانقسام فى الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزاءله بحسب الحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التى هى مورد القسمة مايقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة اولا وعلى هذا قوله كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة ولانسلم ان انقسام الكم المنفصل ليس فى المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهى معان والاوضح فى القسمة ان يقال الانقسام اما الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان تكون متشابهة كما فى الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لايتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات وهى متشابهة اوغير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى **قوله** (وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشئ المركب او المنقسم انما يجب بما هوجزء له الى آخره) ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم اوكان

وهذا منه عجيبة في عجب وعلى هذا كان طريق السؤال ان يقال اذا تعاقبت الامور المتسلسلة لم يتحقق جملة موجودة حتى يحتاج الى علة خارجية فتأمل (قال المحاكمات وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة يبتني ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان) اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول بان يكون المؤثر والايجاد حين وجودها يتصور على وجهين احدهما ان لا ينعدم العلة بعد الايجاد بل يبقى معه في جميع مراتب المعلولات وكذا كل معلول بالنسبة الى معلوله ولا يخفى انه حينئذ لا ينتهض الدليل اذ يتحقق سلسلة موجودة معا وثانيهما ان ينعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفي ما يجامعه ويقارنه وهو التقدم الزماني اذ التقدم الزماني متحقق في الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فعلم ان تمام الدليل لا يتوقف على نفي التقدم الزماني بل على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح رحمه الله على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر في الموجود وثانيهما انه لا يبقى المعلول بعد انعدام علته اذا ثبت لحصل جملة موجودة معا وتم الدليل ولما كان ظاهر كلام الامام لا يلائم الحمل على الثاني حمله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم الزماني يتحقق في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارنا له ملازما معه فلا يبعد كل البعد ان يحمل التقدم الزماني على ما يقارنه ويلازمه اشار الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيده ان ما ذكر في اول النمط الخامس

منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما بالقوة كما في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان الجزء ليس بالكل منتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج وكذلك لا نسلم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك اذا لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب الواجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه ويمكن دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي الانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل فسيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم والوارد به الكم المتصل فله وجه لانه لو انقسم به يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية فهو اشارة الى فائدة التردد في قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم لانه على تقدير تركبه من الماهية والوجود يكون كل واحد منها متقدما عليه لا الماهية فقط وقال الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظاهر ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي الجسم قال الشارح الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهيولى ايضا متقدمة على الجسم لا معه واما قوله فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة او لا فقد قال فيه بعض الاساتذة انا لم نقل على ما هو الصورة حتى يشتمل الصورة وغيرها كما في السير وفيه نظر لان التقدم بالذات هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لا ان تقدم العلة على معلوله بالزمان غير جائز فتأمل (قال الشارح فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية) اقول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوعة بل نقول ذلك البعض اولى بالعلية بالقياس الى الجملة وعلة علة جزئها الذي هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة

علة بعيدة كيف ولو صح ان علة العلة اولى بالعلية فيلزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالعلية بالنسبة الى معلول معلوله هذا خلف على انا نقول لما ثبت ان العلة المستقلة للجملة لابد ان تكون علة مستقلة لكل واحد واحدا ومشتملة على علة كل واحد فما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية كان اولى بالعلة للجملة (قال المحاكمات واعلم ان الشيخ فخر البرهان فى الشفاء هكذا كل ماهو معلول وعلة) اقول فان قلت هذا الدليل منقوض بالصور النوعية المتعاقبة وبالحوادث اليومية المتعاقبة المتسلسلة لجريانه فيهما قلت لما كانت الجملة فى هذه الصورة ليست موجودة بل الموجودة انما هو واحد منها فلا يمكن طلب علة الجملة بل انما يطلب فى كل وقت ماهو علة واحد منها موجود فى ذلك الوقت والكلام بعد محل النظر لان تلك الجملة وان لم تكن موجودة فى آن واحد لكنها موجودة فى مجموع ذلك الزمان الغير المتناهى وكما ان الموجود المجتمع الاجزاء يحتاج الى علة لكونها ممكنا اوممكنات كذلك المجموع المتعاقب الاجزاء يحتاج اليها لذلك فتأمل ثم اقول حاصل دليل الشيخ يرجع الى انه لما كان كل واحد واحد وسطا بين علتين خارجين فالمجموع كذلك وادعى ان حكم المجموع ههنا لم يخالف حكم الاحاد وان كان قد يخالفه فحينئذ لابد ان يكون لمجموع وسطا بين طرفين خارجين عنه ولما فرض عدم التناهى لم يتحقق طرف خارج عنها فلا يرد ان المجموع وسط بين طرفين هما جزآ السلسلة وذلك المعلول المحض المفروض اولا لم لا يجوز ان هذا الدليل من الشيخ دليل ابطال التسلسل على مالا يخفى والمذكور ههنا على ماعرفت هو دليل اثبات الواجب على تقدير تسليم تحقق التسلسل فالبرهانان ﴿ عن ﴾ لا يشتركان فى الدعوى فنقله ههنا لا يخلو عن ركاكة (قال المحاكمات نعم يرد ان يقال لا فرق بين العبارتين فى المفهوم) اقول يمكن ان يقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو فى الاصطلاح لا فى اللغة (قال الشارح قال الفاضل

لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر فى المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر فى المثال ماهو كالصورة فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير وليس الصورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان الهيئة السريرية ان لم تكن جزأ من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات **قوله** (ان قيل لعل الماهية) هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان يقال هب ان الماهية المركبة ممكنة لكن لانسلم ان هذا الامكان ينافى وجوبها وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة لابد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافى الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال فى توجيهه لانسلم ان الماهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها واجبة كان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهى بالنظر الى ذاتها تستحق الوجود فهى واجبة الوجود والحاصل انا لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا اجاب بان اجزائه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب او بعضها فهو الواجب والباقى معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان متظما الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه **قوله** (كل

مالا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له فى ماهيته) قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ من ذاته فقال الشارح المراد بقوله ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس الماهية او جزأ لها واليه اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل اى فى المنطق ومعنى قوله غير مقوم لماهيته انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره فينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده عن غيره وينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده

عن غيره يكون الوجود ذاتيا له نضمه الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزأ له او نفس ماهيته لاسبيل الى الاول لما تقدم من نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس الماهية وهو قولهم الواجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق الشيخ في هذه المواضع الالفاظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته اصلا على انا لا نشك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة ومن الضروري المغايرة بين معنى العارض ومعنى المعروض فيكون اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظي فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتأمل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون في العلم **قوله** (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس) يريد ان يبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسم فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسم فانه يجب بغيره واما انه ليس بجسماني فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم ينقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم وجسماني فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق

على ما هو الظاهر العلة المستقلة فلا غبار لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اذ لو استند شيء من احاده الى غيره لاحتاج الجملة اليه بالضرورة فلم يكن ما فرضناه مستقلا مستقلا بايجاد الجملة هذا خلف واما العلة بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة او لم يكن المراد ههنا العلة المستقلة كان هذا الكلام في محل المنع اذ علة الجزء المطلق علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقة لا مجازا ولو كان المراد منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره الشارح فتأمل (قال الشارح والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة) اقول كون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية الغير المشتملة على علة محضة وان كان منافيا لعدم تناهيها الا انه لازم على فرض تحققها ويلزم حينئذ بطلان عدم التناهي لكن ليس بناء الدليل عليه على ما عرفت (قال المحاكمات ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ) اقول الشارح رحمه الله لم يجعل المطلوب في هذا المقام مجرد وجود الواجب على ما فسره به بل كونه تعالى منتهى كل سلسلة على ما صرح به آخرا موافقا لما ذكره الشيخ حيث قال فاذن كل

سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وحينئذ لا شك في مدخلية الفصلين في اثبات المطلوب واما الفصل السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الخ فيحتاج اليه بيان ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات لم يكن فيها علة غير معلولة يكون الواجب طرفا لها لانه اذا ثبت

احتياجها الى علة خارجة وثبت فى ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل واحد من احاد السلسلة لزم
كون تلك العلة الخارجة طرفا لتلك السلسلة لاستحالة وحينئذ لايلزم الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى
ماحمله صاحب المحاكمات كلام الشارح حيث جعل المطلوب ﴿ ٣٢٠ ﴾ وجود الواجب يصير الفصلان

الوجود بالجسم المحسوس يجب به بقتضى ان يكون الاعراض واجبة بالجسم الذى هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا اوبه و بغيره واذا وجب به و بغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك واما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم فى الكم والمعنى واجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شئ من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم فى الكم والمعنى مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثانى ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق من ان الجسم طبيعة نوعية ومحصله ان كل جسم يوجد شئ آخر من نوعه وكل ما يوجد شئ آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة فى الخارج يكون معلولا لان تعددها لايكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظ الا ناقض لمعنى النفى معناه ان الاستثناء مفرغ من غير نوعه وفيه معنى النفى فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فستجد جسما آخر من نوعه او مما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من المقدمات التى ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد فى المقدمات والا كان ماذكرناه كافيا **قوله** (يريد فى التركيب بحسب الماهية) تقرير الدليل ان الواجب ماهية الوجود و كل شئ سواه ليس ماهيته الوجود فان كل شئ سواه ممكن الوجود فهو يقتضى امكان الوجود ولو كان ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الشئ لنفسه ضرورى فلا يشارك شيئا من الاشياء فى الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات فى الوجود فكيف لايشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الوجب لا يشارك شيئا من الماهيات فى الماهية والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولاجزء لها فمشاركة الواجب للماهيات فى الوجود لا يوجب مشاركته اياها

الا خيران على توجيهه مستدركا فتأمل (قال المحاكمات ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود) اقول استلزام الشئ لامر لايقتضى ان يكون الملزوم اذا وجد وجد اللازم معه كيف والتناهى من اللوازم الخارجية للجسم مع ان الجسم موجود فى الخارج دونه وايضا لوازم الماهية كالزوجية بالقياس الى الاربعة اعتبارية وليست متأصلة فى الوجود على ماصرحوا به والا امتنع اتصاف الماهية بها فى الذهن اذ من الضرورى ان كل صفة من شانها الوجود فى الخارج امتنع اتصاف الشئ بها الا بوجودها فهو بحسب الخارج على ماذكره كثير من اجلة المتأخرين ومن المعلوم ان الاتصاف الذهنى ليس بحسب الوجود الخارجى للصفة واوقيل تلك الاشياء مستلزمة لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشئ فابه الاختلاف مستلزم لمابه الاتفاق لكان اخصر واوضح فى السؤال والحق فى الجواب ان يقال كلامه رحمه الله مبنى على ان الوجود ليس بلازم للشئ لانهم فسروا اللازم الخارجى بمايكون عروضه مستندا الى خصوص الوجود الخارجى واللازم الذهنى بما يستند عروضه الى خصوص الوجود الذهنى وتسمى معقولات ثانية ولازم الماهية من حيث هى بمالم يكن بخصوص احد الوجودين فيه دخل ﴿ فى الماهية ﴾ ويفهم منه انه لابد من مدخلية الوجود والمطلق على ماصرح به بعض المحققين فيخرج الوجود عن ان يكون لازما واما تعريف اللازم بمايمتنع انفكاكه عن الماهية فالمراد منه مايمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة على ماصرح به

المحقق الشريف ليتناول لازم الوجود والماهية ولم يختص بالاخير ولايخفى ان المتبادر من هذه العبارة ماعدا الوجود نظير ذلك لانهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه الشئ ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظاهر فحينئذ لم يتحقق

في الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود الواجب شارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهيته ولاجزءه بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائما بالذات ولامشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة في الماهية ولاجزءها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال بالوجه الثاني ولابد في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات او يحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب حينئذ ان يحمل قوله الاشياء التي لها ماهية لايدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر والا لم يكن الى ذكرها حاجة ولو عنى بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود الممكن في الوجود الموجود الممكن كان تحريرا للسؤال على الوجه الاول وحينئذ لاحاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لايدخل الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزأ منها فيرجع كلامه الى ان الوجود ليس ماهية شئ ولاجزء ماهية شئ لايكون الوجود نفس ماهيته ولاجزء ماهيته وظاهر انه هذيان لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شئ ولا جزء ماهية شئ من الماهيات الممكنة بل هو طار عليها وحينئذ يتضح الكلام **قوله** (فاذن واجب الوجود لايشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي) هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور ان الواجب لايشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان ماهية الواجب ليست عين ماهية شئ آخر ولاجزأ لها لان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شئ آخر ولا جزأ منها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شئ آخر فلم يتبين اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود والوجود لايشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لاجزء له ولاجنس ولافصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان وجود الفصل او الخاصة لقطع المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون بعطه بقة لماهية العقلية الموجود الخارجي

منه حينئذ ماعدا الامكان قال الشيخ في المقالة الاولى في منطق الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص واعراض مايكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لايكون له في الوجود الآخر وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية لكن الماهية تكون متقررة اولائم يلزمها شئ انتهى وظاهر ان التقرير هو الوجود فهذا الكلام صريح في مدخلية الوجود في اللوازم فيخرج عنه نفس الوجود (قال المحاكمات فان قلت ماذكرتم في غير الوجودات في الوجود) اقول استفاد من قول الشيخ ولكن لايجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشئ انما هي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود على طريق المفهوم فيكون وجود الواجب معلولا لذاته فاشكل عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشئ مقدما على نفسه فاجاب بما فصله وملخصه ان اللازم ههنا تقدم الوجود على كونه موجودا وهو المراد بقوله وجوده فلا يلزم تقدم الوجود على الوجود ولا تقدم كونه موجودا على كونه موجودا يدل على ماذكرنا قوله فيما بعد بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه

بالوجود على معلوله اى كانت موجودة اولافصار المعلول موجودا واما اذا كانت العلة نفس الوجود فكفى في العلية تقدمه بنفسه لابوجوده حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا وجميع ذلك تعسف فان قولي

الشيخ حيث قيد الماهية بكونها غير الوجود ليس من جهة ان ماحكم ماهو عين الوجود بخلاف ذلك بل من جهة
ان الحال فيه اظهر من ان يخفى ضرورة ان الشيء لايكون شيئا لنفسه بل المهم له نفس ماذهب اليه جمهور المتكلمين
ان ذات الواجب تعالى غير الوجود وكانت سببا لوجوده فلذا قيد الماهية اومن جهة التنبيه

على ان المراد بالماهية غير الوجود على ماذكره صاحب المحاكمات واما الفرق بين الوجود وغيره فتحكم لان العقل يحكم بان العلة مالم يكن موجودة اولالم يوجد المعلول سواء كان عين مفهوم الوجود اوغيره وايضا كون الواجب عين الوجود ومع هذا كان وجوده معلولا لذاته مالم يذهب اليه الشيخ ولاغيره فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه فتأمل ولاتخبط (قال المحاكمات فتقل تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق) اقول هذه المناقشة مبنية على اعتبار مفهوم الشرط وانه على تقدير انتفاء الشرط ينتفي الحكم الذي هو لزوم احد الامرين وانت تعلم ان القول بالمفهوم مما نفاه بعض الاصوليين ومن قال به فانما اعتبره فيما اذالم يوجد للتقييد فائدة اخرى غير ان نقيض الحكم ثابت لما لم يتحقق القيد وههنا يحتمل ان يكون تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة بناء على ان عدم المقارنة هو الحق عند الشيخ واليه ذهب الشارح والمقصود نقل اعتراضه على المذهب الحق والاشارة الى دفعه واما ان هذا الاعتراض عام الورود وكان قائما على ماختاره الامام ايضا فلا يتعلق به غرض الشارح رحمه الله فهذا وجه التخصيص في النقل واما ماذكره من التوجيه بقوله لايقال فغير نافع في تصحيح النقل وان كان نافعا في صحة التخصيص المذكور والمقصود منه دفع ماأورده من النظر الذي حاصله ان لاوجه لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لماوقع ماذكره من عدم صحة نقل التخصيص (قال المحاكمات لانا نقول

فان الصورة العقلية لاتطابقه مالم تنضم اليها صورة الفصل والاولى ان يقال لوتركب الواجب من الجنس والفصل يلزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال **قوله** (واكثر اعتراضات الفاضل الشارح منحلة بما مر) وجه الامام الكلام ههنا بان حقيقة الله تعالى لايساوي حقيقة شيء آخر لان حقيقة ماسواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السؤال بان مذهبك ان الوجود الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولاجزأ منها بل عارض لها واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لاينافي مشاركة الواجب اياها في ماهية الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ماذهب اليه وكذلك قوله انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لابد ان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء بقوله الوجود لابشرط مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساوات الوجودين فهي منحلة بما مر واما مانقله من الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لايحتاج الى شيء غير ذاته **قوله** (هذا مبني على ان الحد لايحصل الامن الجنس والفصل) مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لايستلزم عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي للتركيب اي الحد المركب

لايلزم من كون الوجودين متحدين فى الحقيقة الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الكلام مشترك الورود بين ماذكره الامام وماذكره الشارح نقلا عنه كما يظهر بادنى تأمل وليس له اختصاص بما نقله فهذا الايراد لو ورد لكان واردا على الامام لا على

الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب تعالى لو كان هو الوجود بشرط عدم العروض فلا يمكن دخول هذا الشرط العدمى فى حقيقة الواجب تعالى شانه ولا ان يكون المتقيد به داخلا فيها ايضا فينتفى مجرد الوجود فيلزم التساوى بين وجود الواجب ووجود الممكنات فى الحقيقة وان التزم التساوى فى الحقيقة النوعية وان الفرق بينه وبينها بالامور الخارجية لكان مكابرة فاحشة وكيف يمكن القول بان وجود الواجب الذى اتصف بالوجوب عين حقيقة وجود الممكن الذى اتصف بالامكان مع ان الوجوب والامكان من لوازم الماهية وباختلافهما يختلف الذات والماهية واما ان الامام اعترف بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم تساويهما مطلقا فجوابه ان الامام جعل تساويهما محذورا واورد ذلك ايرادا على الشيخ فلو اراد بتساويهما مجرد الاشتراك فى كونهما وجودا فذلك يرجع الى انهما مشتركة فى مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوى بينهما وذلك مما لم ينكره الشيخ بل اثبته فعلم ان المراد منه الاشتراك فى الحقيقة النوعية وقد عرفت فساده (قال المحاكمات والحق ان المتحدد هو الموجود لا الوجود) اقول هذا ماذهب اليه اهل التحقيق وهو ان الوجود شخص واحد قائم بذاته وموجوديته بنفسه وهو عين ذاته تعالى وموجودية ماعداه من الممكنات بسبب علاقة بينها وبينه الا ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود واحد كما ان الشمس واحد والمشمس متعدد وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا حاشية هذه اما ان الوجود ليس بكلى فلانه لو كان كليا وهو عين الواجب لكان للواجب ماهية كلية وانه محال واما انه لا يتعدد فلان كلا من فرديه

من الجنس والفصل او من الفصول فلما نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحد المقتضى له ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحدى فنقول الحد اما بالذات او بالذاتى وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثانى فلانه ليس له لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما بالمقارنة فلعدمها واما بالمباينة فلا متناع التعريف بالمباين (قول الشيخ وربما ظن) تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا فى موضوع وهو صادق على الواجب فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لانسلم انه صادق على الواجب بيانه انه ليس يعنى به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون لعلة والذاتى لا يكون لعلة بل المعنى من الجوهر ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لانسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبى اليه واليه اشار بقوله واعلم الى آخره **قوله** (وذلك لانه اولى البراهين باعطاء اليقين وهو الاستدلال بالعلة على المعلول) فان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته فانا فى الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون غير الخلق ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق والله اعلم **قوله** * (النمط الخامس * فى الصنع والابداع) الايجاد اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع والثانى هو الابداع **قوله** (قد سبق الى الاوهام العامية) ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث

لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعددا وانه محال ولو كان الفرد هو الوجود مع شئ لزم تركب الواجب وانه ايضا محال اقول فيه بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود الشخصي البسيط وقول الوجود المطلق قول العرض العام فلا يلزم ﴿ ٣٢٤ ﴾ ان يكون للواجب ماهية كلية واما في المقام الثاني فلان تعدده بتعدد افراده التي يكون المطلق عرضيا بالنسبة اليها وكل واحد منها بسيط داخل تحت مفهوم عرضي فلا يلزم التركيب اصلا ولو سلم ففي الممكنات دون الواجب (قال المحاكمات فانه لما ثبت ان البياض المنقول على البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية تبين ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي) اقول فيه نظر ظاهر اذ لم يبين ان البياض ليس ذاتيا لهما واما انهما لا يشتركان في ذاتي اصلا ففير لازم مما ذكر بل لا يصح في نفسه لان دخولهما تحت مقولة الكيف الذي هو الجنس العالي ضروري ولا يذهب عليك ان توجه السؤال لا يتوقف على ادعاء كونهما نوعين مفردين لا يدخلان تحت جنس اصلا فان الانواع المندرجة تحت جنس وهي اكثر الانواع بل جميعها على رأي الشيخ حيث ذهب الى ان النوع الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لها اسماء فيتوجه السؤال المذكور (قال الشارح كالبياض المنقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء) اقول المشهور ان البياض جنس لما تحته من المراتب المختلفة شدة وضعفا والحق ان المقول بالتشكيك هو الابيض بالقياس الى الجسمين كما صرح به اولا وكذا ليس صدق الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول بان يقال صار وجود العلة وجودا ﴿ محتاجا ﴾ فصار وجود المعلول وجودا بل يقال وجد العلة فوجد المعلول اي صار موجودة فصار المعلول موجودا فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس الى العلة والمعلول لا الوجود بالقياس الى وجودها وقس عليه سائر انواع التشكيك فتأمل

اي خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه من العدم الى الوجود وهو المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت فقوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل تفسير للاحداث بالحدوث وقوله اعني احداث الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل ملازم لتحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالاخر والغرض التنبيه على صحة استعمال كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد ولم يقل لمعناها وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجئ نعم المعنى المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا منافٍ لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كأنه جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول محتاج الى اعراض يوجدها الفاعل فيه فهو وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث ميولا قسرية في الاحجار والآلات وتحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب الذي يضعها بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء والبناء سبب لحركات الآلات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم وليس كذلك بل التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب العقلي الذي بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآة مادام ذو الصورة على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لا نسلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون

(قال الشارح ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية الخ) اقول يمكن الجواب بان الوجود المطلق يقتضي عروض نفسه للواجب ايضا وان الوجود المطلق لايقتضي شيئا بل الماهيات تقتضي العروض والحق ارفصل ويقال ان اراد ان المطلق يقتضي عروض افراده للماهيات اولا عروضها فالجواب ماذكره الشارح وان اراد ان المطلق يقتضي عروض نفسه اولا عرضها فالجواب ماذكرنا على الوجهين فتأمل (قال المحاكمات فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفة عدمية الى شيء عدمي) اقول فيه ان تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبية عند الحكيم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شيء على ان لنا ان نرجع هذا الى امر وجودي وهو كون الواجب موجودا بذاته فتأمل (قال الشارح لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يقولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده) اقول لايخفى ان الشك انما ينافي التصديق بثبوت الوجود لماهية المثلث ولاينافي تعقل ماهية الوجود بل يستلزمه ففيما نقله الامام ليس استدلالا على المغايرة بين الامرين لان احدهما معلوم والآخر غير معلوم لان الماهية في صورة الشك كما علم تصوريا فكذا الوجود فكما ان الوجود ليس معلوما على تصديقيا بل ثبوت الوجود للماهية فكذا الماهية فلا فرق والحق ان الاستدلال على مغايرة الوجود للماهية بانفعال الماهية ونعقل عن وجودها مثل ماذكره الامام لادليل الشك فتأمل (قال المحاكمات وهذا المنقول غير ماذكره الامام) اقول ماذكره الشارح عن الامام ذكره الامام قبل هذا البحث في دليل بطلان الدور

محتاجا اليه من حيث الوجود الواجب بالغير وحينئذ يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات **قوله** (يجب ان نحلل) لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب وابطل ماسبق الى اوهام الجمهور فقال اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب ما فذلك الموجود بالغير بعد العدم نسميه مفعولا سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص منه او ازيد حتى يكون اعم فالمراد بالمساوات ليس تلازم معنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوات في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس وانما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد مالم يكن عبر عنه بهذا اللفظ ليسهل لاختصاره واذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمون يزيدون في معناه ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار حدس انه ربما يتوهم ان ماذكره المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحه فلهذا استدل من العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول في زعم قومه اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص واصطلاحه ايضا اخص فربما نظن انه جرى على ماذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لايقع هذا الغلط **قوله** (والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه) المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالمباشرة واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا اولا فان كانت ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتماله على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لابد فيه من الشعور والطبع لايجب فيه ذلك **قوله** (واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول) الانسب ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل على انه مساو للمحدث كما استعمل الفعل على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول والفاعل

على مانقله حيث قال المعتمد في ابطال الدور ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذ كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على الآخر المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل منهما على نفسه وذلك محال بان المراد

بالتقدم ههنا هو الذاتي وسنبين بعد ذلك انا لا نعقل من تقدم العلة بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر ولا يبقى حينئذ بين التالي والمقدم فرق هذا كلامه في ذلك البحث ولما لم يكن من دليل لم يذكر الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور بل انما نقل هذا على كلام الشيخ في هذا البحث لانه مثل ماذكر في دليل بطلان الدور والاعتراض جار فيه فنقل الاعتراض على هذا الكلام واجاب عنه بتسليم كلام الشيخ عن الرد والايراد ولا يبقى له مجال اعتراض ويحل به ما اعترض به على ذلك البحث ايضا من غير خروجه عن الكتاب على عادته المستمرة في هذا الشرح وحينئذ يندفع جميع ماذكره صاحب المحاكمات الا ما اورده بقوله ثم الامام لم يقل ان تقدم العلة بالوجود وهو التأثير المحال اذ يتحقق الفرق بين الكلامين فان ماذكر في بطلان الدور هو تقدم العلة مطلقا وماذكره الشيخ ههنا هو تقدم العلة بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين المقدم والتالي بخلاف الثاني والجواب انه لو قال الامام ذلك في هذا الموضع فللشارح ان يقول مثل هذا في دليل بطلان الدور اذ معلوم ان المراد من تقدم العلة هناك تقدمها بالوجود او بالعدم فيظهر الفرق بين المقدم والتالي وكون هذا القيد مذكورا في هذا البحث ولم يكن مذكورا صريحا في دليل بطلان الدور مما لا يسمن ولا يغني من جوع هذا ثم ان الشارح لم يوجه اعتراضه المذكور على هذا البحث لان الامام احال بيان ان معنى التقدم بالذات هو التأثير الى النمط الخامس حيث بحث فيها عن معاني التقدم والتأخر وبين الامتياز بين المعاني وهو الموضع اللايق بهذا البحث وقد ذكر الاعتراض في ذلك النمط ونقله الشارح هناك واجاب عنه وقال في الجواب تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء

قوله (اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة) قيل كلام الامام ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا الا بحثا لغويا ليس من شان الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانا نقول انه مفعول ولهذا جمع بين الالفاظ الثلثة مع اختلافات دلالاتها في اللغة فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بالارادة فرد الشيخ عليهم باستشهاد العرف **قوله** (لما ذكر انه اصطلح ههنا) حقق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو والثاني جهة التعلق اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم بسبب شيء آخر فلا شك ان هناك وجودا بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم سمي فعلا او لم يسم فلا يضر في ذلك الغرض فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف يعرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل من المفعول اي شيء هو اهو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل اهو العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ في هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ماذكرناه واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعني كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الى آخره فيقال له اما ان كلام الشيخ مجمل فغير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة افادها غير متعلقة بما في الكتاب **قوله** (تكلمة واشارة) هذا البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اي جهة يتعلق هل يتعلق من جهة انه

ليس بواجب بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما ان يكون دائما اوغير دائم والمسبوق بالعدم لايكون الا غير دائم وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير اما المسبوق بالعدم فظاهر واما غير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع للمقصود فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما ابطالا لما ظنه الجمهور والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلانسلم ان غير الواجب اعم بل كل ماهو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نسلم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق بالعدم لايقتضى ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا بالذات لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب بالغير وكيف لايكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم شئ له السبق بالعدم وذلك الشئ يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما فى الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن هذا لا يستدعى خصوصه بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لامطلقا ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان المحمول على امرين بينهما عموم فى المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتى للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا

فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدم على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لاتؤثر فى المعلول الابعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعى ان المؤثر فى وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لاباعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى ولايخفى عليك ان ماذكره الامام رجع الى ان قوله العلة متقدمة على المعلول بالوجود اعادة للشرطية المذكورة وهى انه لوكان علة كانت متقدمة بالوجود لانه كان عين التالى لان مضمون هذا القول هو مضمون شرطية على تقدير ان يكون للتأثير هو معنى التقدم فانقل منه انه اعادة التالى بعينه ليس على مايغنى (قال المحاكمات والاجمالى وذلك بوجهين) اقول ظاهر كلام الامام فى شرحه مشعر بان الوجه الاول من هذين الوجهين نقض تفصيلى حيث قال وان تنزلنا عن هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهى متقدمة بالوجود على المعلول الايرى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل قابلية لوجوداتها ففى هذا الموضع العلة لقابلية لايجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلايجوز مثله فى العلة الفاعلية ولايخفى توجيهه ثم ماذكره

صاحب المحاكمات فى توجيه الشرح من الترديد غير ملايم للنظم البناء بل الحق ان يوجه بان النقض انما يتوجه اذا كان قبول الماهية للوجود بحسب الخارج اذ فى صورة كون القبول فى الذهن لايتخلف الحكم وهو التقدم بحسب الوجود لان القبول فى الذهن انما يقتضى تقدم القابل فى الوجود بحسب الفعل والآخر كذلك

لان الماهية متحققة فى العقل اولا ثم عرض له الوجود الخارجى على ما هو شان المعقولات الثانية فالناقض اذا زعم ان الماهية قابلة للوجود فى الخارج لا يدان يزعم ان الماهية ثابتة فى الخارج اولا ثم عرض له الوجود اذ من الضرورى ان ثبوت الشئ للشئ فى ظرف يقتضى تقدم ثبوت المثبت له فى ذلك الظرف فلا بد ان يكون

ممن يزعم ان الثبوت اعم من الوجود والماهية ثابتة ولا ثم محل الوجود فيها واراد الشارح بكون الاتصافات عقليا ان ظرفه هو العقل وبالصفة الخارجية ما يتناول الوجود الخارجى وحاصل الكلام ان فاعل الوجود الخارجى لابد ان يكون موجودا خارجيا بالضرورة فلو كانت الماهيات فاعلة لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود واما القابلية فانما تقتضى ان يكون القابل متقدما بالوجود على المقبول فى طرف القابلية والقابلية انما هى فى الذهن فاللازم تقدمها على الوجود الخارجى بحسب الوجود الذهنى فلا محذور (قال المحاكمات هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان تعينه لغيره لكان واجب الوجود محتاجا فى تعينه الى غيره الخ) اقول لشرح كلام الشارح ليظهر اندفاع ما اورده من الانظار فنقول معنى كلامه ان فى القسم الثانى يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره فى الجملة وكونه معلولا لغيره فى الجملة على هذا التقدير وان كان ظاهرا من جهة التعين لكن الشيخ لم يكتف بهذا القدر بل اراد تفصيل تلك المعلولية انها اما من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التعين فقط وما كان من جهة التعين فانما ان يتضاعف الاحتياج والمعلولية فيه او يتحقق اصل الاحتياج والمعلولية دون التضاعف وعلى هذا التقدير اما لزم المطلوب ايضا مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فقسم واجب الوجود الى ﴿ وليس

الاقسام الاربعة والزم فى القسم الاول مع المعلولية من جهة التعين المعلولية من جهة كونه واجب الوجود حيث قال وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال وفى الثانى يتضاعف الاحتياج والمعلولية بالقياس

لغير الاخص ليس بتام لانا لا نسلم انه اولحق الاخص بالذات لم يلحق لغير الاخص بالذات غاية ما فى الباب انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما له حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب فى الفصل السالف فى ان المتعلق بالفاعل وجود الشئ ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد فى ذلك واما انه لم يتكلم فى المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هى الحدوث او الامكان والثانى ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلى وازليته لا تنافى افتقاره الى البارى تعالى والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلى الى الفاعل واذا اختلفوا فى الازلى فالدائم الذى هو ازلى وابدى اولى بالخلاف ثم انه لم يذكر فى هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر على المطلوب لان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثانى واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل الامكان فان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضرورى سواء كان دائما اولم يكن فهذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان كان تلك القضية برهانية فما ذكر فى البيان ليس الا اعادة الدعوى واقول لما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين خطاءهم ولا شك انه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته فى شئ من اوقات وجوده فلا يكون وجوده من ذاته فى شئ من الاوقات فيكون وجوده من الغير فى جميع اوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفى فى بيان خطائهم لكنه سلك طريقا اخر

الى الغير وفى الثالث مجرد المعلولية وفى الرابع المعلولية مع كونه مستلزما للمطلوب ولهذا السبب ابطل القسم الرابع وقال فى التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الا ثبوت التوحيد فاشار الى ما ذكرنا حيث قال ثم نشرع فى تفصيل الاقسام فنعين ان القسم

الاول الخ فتلك المقدمة وان كانت ظاهرة لايحتاج الى الاستدلال اخذت مجملة لكن تفصيلها مما يحتاج الى البيان الذى ذكره الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار التفصيل المذكور ليلزم فى اكثر الاقسام مع المعلولية من جهة التعين محذور آخر ترويجا للدليل بالزام كثرة المحذور فظهر اندفاع ماذكره بقوله ولهذا لاحاجة الى دليل ثم لما جعل الفساد هو المعلولية لكن بالتفصيل المذكور فيحتاج الى وضعها واجراء الدليل عليها وماذكره من انه يكفى ان يقال لولم يكن بعينه لكونه واجب الوجود الخ فان كان صحيحا اذلاشك ان هذا التقرير اخصر لكن لايلزم استدراك المقدمة فى البيان لمن جعل الفساد المعلولية وذلك ظاهر ولعله انما اختار هذا التطويل حيث جعل المحذور المعلولية ثم فصلها بضم النشر فاندفع الثانى ايضا واما حديث التقرير فلا امر فيه هين اذ المراد ان الكل مستلزم للمعلولية وهو محال وكذا فى كلام الشيخ ولعله انما عدل عن الظاهر ايماء الى ان اللازم ليس مجرد المعلولية من جهة التعين على ما وضعه اولا بل مع امور آخر مذكورة مفصلة واما ان تلك المقدمة مذكورة اولا وثانيا فى القسم الثالث وثالثا فى القسم الرابع بل فى القسم الثانى ايضا حيث ذكر انه يتضاعف

وليس تعيين الطريق بلازم على ان فيه فائدتين تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث فوضع المفعول بازاء المحدث وان اعتبر اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئا غير المحدث وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اى شئ هو ثم ان تعلقه به على اى وجه فبين فى المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا موافقين معه فى ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة فى الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان متفقا عليه اولا ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل فى جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ فى هذا الفصل الا هذا واما ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس بمطلوب الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف فى هذه المسئلة فليس فى بيانه مصادرة على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشئ لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال الشارح اما قوله لاخلاف فى ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا اولا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق فى الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ماكان حتى ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل حقق فى التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل فى سائر اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لامعنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتى لهذا الوجود فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لايقال المراد بالحدوث خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة المعدوم محال

الاحتياج الى الغير فجوابه انه قدمر ان تلك المقدمة ظاهرة من حيث الاجمال ومن حيث خصوصية الاحتياج من جهة التعين وبهذا الاعتبار مأخوذة معتبرة فى تلك المواضع وفى المواضع الاول معتبرة تفصيلا وذلك محتاج الى البيان المذكور (قال المحاكمات وههنا نظر من وجوه احدها انه لاتقريب فيه

هو الماهية الخ وههنا يريد اثبات افتقار وجود الواجب الى غيره بوجه آخر من عند نفسه وليس بمفيد وتوجيه كلام الشيخ لانه وجهه اولا (قال المحاكمات لكن هذا الدليل لو صح لدل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث) اقول الصواب ترك معلوليتهما لثالث لان المعلولية لثالث مذكورة في الدليل فلا يصح قوله فانه اذا لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي علة لم يكن لشئ منهما احتياج في الوجود الى الآخر لكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر كان متساويا لصورة كونهما معلولي ثالث ولم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم في علية احدهما للآخر نعم يرد على الدليل ان التالي وهو عدم احتياج شئ منهما الى الآخر مترتب على عدم كونهما علة للآخر ولا مدخل فيه لعدم كونهما معلولي علة ثالثة اصلا واعله هو مراده ولو اريد من الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمة في مرتبة الدعوى وفي قوتها فتأمل ثم ان الشارح زاد ههنا احتمال كون جزء الملزوم علة اذ يكفي في كون الشئ ملزوما لامر كون جزئه علة مستقلة له لان الجزء حينئذ ملزوم للازم والكل ملزم للجزء فيلزم ملزومية الكل له

بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما حكاه عنهم في صدر النمط لان المتعلق هو الحدوث كما ظنه فالحدوث في محل النزاع ليس في مقابلة الوجود بل في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول ان المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عنده اي شئ هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث يناقض ما قدمه من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في سائر اوقات الوجود الى المؤثر ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكرنا اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة مبينا لها ولو لم يكن مفيدا له لكان اشتغالا بما لا يعنيه قال واما قوله لم يبين ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشئ لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا وانما قال الذي ذكره ليس بينا نافعا بل مصادرة على المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو منافٍ لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد **قوله** (والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي) قال الامام لا خلاف في ان الدائم هل يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الازلي لا بهذا الدليل اي لا بان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا على

علل متعددة فلم يكن ملزوما لشئ معين منهـا الا بشرط المساواة وقوله او لجزء منه معناه ان الملزوم معلول لجزء اللازم وصار المعنى ان الملزوم معلول اللازم او لجزء اللازم بشرط ان يكون مساويا للازم فالمساواة بالنسبة الى اللازم فقط والمعلولية تنقسم الى ما هو بالقياس الى اللازم وما هو بالقياس الى جزئه اذ المساواة لجزء اللازم لا دخل له فى اللزوم اذ كون الشئ مساويا لجزء اللازم وملزوما له لا يستلزم كونه ملزوما اللازم اذ لعل ذلك الجزء ليس مساويا لكله بل اعم منه وما ذكره ههنا كالتفصيل لما ذكره من قبل فى بحث تلازم الهيولى والصورة وبيان له ولهذا قال واعلم انا بينا فلا منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد فتأمل (قال المحاكمات والدليل دل على علية الملزوم للازم او بالعكس) اقول اراد بالدليل الدليل الذى اقام فى مطلق اللزوم ولا يخفى عليك انه لو خص بكون الملزوم علة للازم او بالعكس فالملازمة التى ذكرها بقوله لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولى علة الى قوله وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع انفكاك احدهما عن الآخر بان يكون جزء الملزوم علة مثلا كما ذكرناه آنفا والجواب عن قوله فلا يعود القسم الاول لان ما ذكره الشارح من العود انما هو على تقدير كفاية وجود الواجب فى التعين وعلى تقدير عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج التعين الى غير وجود الواجب وهو ظاهر الفساد والجواب عن قوله لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لماهيته او صفته فالجواب الحق عنه ان المراد بواجب الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع وجوب

ان الازلى يمكن ان يكون مستندا الى الموجب يمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدائم هل يسمح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا فى هذه المسئلة نعم اختلفوا فى ان العالم على تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى علته فاعلا وهو خلاف لغوى صرف اقول الخلاف فى هذه المسئلة والخلاف فى علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث استحال ان يحتاج الازلى الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلى كان علة الحاجة الحدوث فانه لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلى ولو امكن احتياج الازلى كانت علة الحاجة الامكان فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فلما تلازم الخلافان فلو لم يكن فى تلك المسئلة خلاف لم يكن هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف فى ان علة الحاجة الى المؤثر الامكان او الحدوث مما لم يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح فحاصله ان الامام نقل فى رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلثا نقلا غير مطابق احديها ان المتكلمين جوزوا استناد الازلى الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة على قدرة المؤثر فهذا نقل منهم بانهم نفوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس كذلك فى سائر كتبهم بل الامر بالعكس وثانيتها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو ايضا كذب لما ذكرنا وثالثتها ان الحكماء يحيلون استناد الازلى الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلى ولا منافاة لان القدرة هى كون الذات بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا تستدعى وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يبحثون تارة عن العالم انه فعل ازلى مستند الى فاعل تام فى الفاعلية وهذا بحث طبيعى لانه بحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية واخرى يبحثون عن المبدأ الاول انه فاعل تام فى الفاعلية معلوله ازلى فهو بحث عن واجب الوجود بان آثاره ازلية فيكون من الابحاث الالهية وفى البحث الطبيعى نظر **قوله** (يريد بيان ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات) والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون له قبل ضرورة

الوجود فى مواضع واما ماذكره من الجواب فمردود لانه اذا كان بناء الكلام على ان الوجود عين الواجب اى عين ماهيته وقد فسر الماهية عند قول الشيخ الوجود بسبب الماهية بماهية الواجب فعلى تقدير كون التعيين هو الماهية وكون الوجود عين الماهية لايتصور التلازم والعلية بين التعين والوجود حتى يلزم كون الوجود بسبب الماهية بل بناء الكلام ههنا على الاغماض عن عينية الوجود له وقطع النظر عنها هذا لكن اذا كان الكلام فى وجود الواجب على ما ذكرنا فى الجواب الحق وكان بناؤه على قطع النظر عن العينية فلا يلائم ماسيذكره الشارح من ان التلازم الذى كان الكلام فيه انما هو بين واجب الوجود والتعين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود اعتباريا فتأمل ثم ماذكره من السؤال ان هذه الاقسام الاربعة ينفرض على التقدير الاول اعنى ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لايوجد الواجب تعالى شانه فمردود بانه على تقدير كون التعين لازما لوجوب الوجود ومعلولا له لم يلزم الا وحدة الواجب وهذا ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل ان اختيار هذا القسم فى التقدير الاول ليس فيه محذور بل مثبت للمطلوب بخلاف التقدير الثانى اذ الاقسام الاربعة فيه باطلة بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا يلزم عدم الواجب تعالى شانه اذ ههنا احتمال آخر وهو ان يكون التعين عين ذاته وحينئذ لايتصور التلازم والعلية واما ماذكره من الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ماصرح به الشارح ان يكون التعين معلولا لوجوب الوجود مغايرا له لانه عينه والعجب منه يسمى ماذكره ﴿ ان ﴾ آنفا حيث قال وان ساعدنا على اقتضائه علية لاقتضى الاعلية فى الجملة لكن القسم الاول مايكون الواجب الوجود علة مستقلة للتعين (قال المحاكمات ولا اختلاف فى مجرد الوجود الخ) اقول كون الوجود لايختلف الا

ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لايجامع البعد لان الحادث ليس بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال والقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه يكون بعد وقبل ومعا فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها على بداية حدوث الحادث يكون بين ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهى قبل الحادث فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس نفس العدم اما ان يراد به العدم الذى يتعقبه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقيد فلانسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية مافى الباب ان القبل لايكون مطلق العدم لكن لايلزم منه ان لايكون العدم المقيد اعنى الذى يتعقبه الحادث الثانى النقض بالزمان فانه يمكن ان يقال انه لايجوز ان يكون هو الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان الذى هو قبل مغاير للزمان الذى هو بعد فنقول كذلك العدم الذى هو قبل الحادث مغاير للعدم الذى هو بعده لان هذا العدم طار وذلك ازلى زائل وفرق بين الطارى والزائل الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك ينافض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لانسلم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث فنقول معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شئ ثابت لايتجدد فيه ولا تصرم فلا يكون فى القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه غير قار الذات لكن لم لايجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة والجواب عن هذه الاعتراضات ان الترديد فى القبل بالذات فانه لابد منه اذ معروض القبلية اما عرضه القبلية بالذات فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شئ آخر فذلك الشئ الآخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله وليست القبلية نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته فكأنه نفس القبلية اذا تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ولابد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل

باختلاف الماهيات المضاف هواليها غير ظاهر اذلا ينقبض العقل عن تجويز موجودين كل واحد منهما متمايز عن الآخر بحقيقته الشخصية التي هي عين الوجود القائم بالنفس ولم يكونا مشتركين في ذاتي اصلا وكان للوجود فردا واحدا يتحصل بنفسه ﴿ ٣٣٣ ﴾ من دون الاضافة الى ماهية مغايرة له فلا يجوز ان يكون له افراد كل منها يتحصل بذاته من غير ان يكون هناك ماهية مضافة اليها ثم على تقدير التسليم كان هذا دليلا آخر مستقلا وليس فيه دفع الايراد عن الدليل المذكور نعم لو ثبت ان لا تعدد في فرد مفهوم الوجود بل المتعدد انما هو الموجود على ما مر اليه الاشارة في المحاكمات ثبت التوحيد اذ لا يتصور كون الوجود له معان متعددة لما تقرر ان الوجود ليس مشتركا لفظيا فتأمل (قال المحاكمات لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة الخ) اقول يمكن حمل الفاء على فاء التفصيل وحينئذ لا مناقشة (قال المحاكمات اولا مور غيرها يضاف اليها فهي اليقينيات فيكون لها وجود في الخارج) اقول فيه بحث اذ يجوز ان يكون المقتضى هو الماهية وتلك الامور المضافة امور اعتبارية لها مدخل في العلية او يكون المقتضى هو تلك الامور بناء على ان الكثرة والتميز امر اعتباري والاعتباري يصلح ان يقتضي اعتباريا واقول في توجيه كلام الشارح لاشك ان الانسان مثلا نفس تصوره اي نفس مفهومه من حيث انه متصور غير مانع عن فرض الشركة وصدقه على كثيرين وزيد نفس مفهومه مانع عنها فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على امر زائد على الطبيعة الانسانية منضافة اليها حتى يكون بسببه مانع عن قبول الشركة وهو التعين ولابد ان يكون موجودا في الخارج لانه جزء زيد الموجود في الخارج وكيف يكون هذا الشخص موجودا في الخارج وهو في حد ذاته عبارة عن الانسانية وهذا الامر المسمى بالتعين ولم يكن هذا الامر موجودا فيه ولا يذهب عليك ان عند هذا التوجيه يندفع الايراد

ان يكون معروض البعدية غير معروض القبلية امر لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعروض القبلية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا له لجواز ان يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى انا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك القبل ممتد الى الازل وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سنتين تكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة ولكن ربما يمنع ذلك في بادي النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك والا لم يكن في الاستدلال اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص احديها انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح فان قيل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثة ارباعها الثانية ان تلك الاجزاء لا تجتمع معا بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى جزء بعد بالقياس الى آخر الثالثة انه يقبل التقدير فالقبل بالذات كم لاحتماله التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها في الوجود فهو الزمان ولا يقال انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة طولى بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول نعم هذا الامتداد لما كان غير القار الذات لا يكون الا حيث يكون تغيرا لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث عدم الاستقرار بقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل

(قال المحاكمات والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة) اقول ان كان الكلى الطبيعى موجودا في الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه الشارح لم يجز ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلى الطبيعى غير موجود في الخارج وان الجنس والفصل غير داخل في ذات الاشخاص ﴿ ٣٣٤ ﴾ الموجودة في الخارج حقيقة وتسميتها بالذاتى مجرد اصطلاح باعتبار انفهما مأخوذ ان من الذات لا ان الشخص الموجود في الخارج في حد ذاته هذه المفهومات على مذهب من قال بنفى وجود الطبايع في الاعيان على ما قرره بعض المحققين واختاره صاحب المحاكمات بجوز ذلك بحسب النظر الجلى واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر العدمى ثابت للشئ بالقياس الى ملكته وكل ما ثبت للشئ بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن حينئذ مأخوذا من نفس الذات اذ لا شك ان للملاحظة الملكة مدخلا فيه بالضرورة والحق ان لا يحمل كلام الشارح على ان الامر العدمى فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للماهيات المتحققة في نفس الامر (قال المحاكمات لكن الحجة لا يتم على تقدير الخ) اقول الامور العدمية ايضا تحتاج الى العلة باعتبار اتصاف الحقايق بها وما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتبارى وذلك لا يضر لان احتياج الواجب الى الامر الاعتبارى المعدوم في الخارج لا شك انه اخس من احتياجه الى موجود خارجى (قال المحاكمات وههنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتأثير العلل وانما يكون كذلك لو كان التأثير وجوديا وهو ممنوع) اقول ليس المراد ان التأثير امر موجود في الخارج ولا بد ﴿ ان لم ﴾ من محل قائم به فيكون ذلك المحل موجودا خارجيا ايضا لان محل الموجود الخارجى لا محالة يكون موجودا حتى يتوجه ان التأثير امر اعتبارى ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكذا يتوجه ان محل التأثير وما قام به التأثير ☜ و

كذلك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا تجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الامتداد هو الذى ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك في انا ندرك القبل امتدادا الى الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون هذا الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانها تفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شئ غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها الخط وعند هذا ظهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شئ يتجدد ويتصرم ان اراد به انه يتجدد ويتصرم في الخارج فلا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما جزآ الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافى اتصاله في ذاته وان اراد انه يتجدد ويتصرم في العقل فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لا بد ان يكون معروضاهما معا في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه فلا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثانى لا يتجدد ولا يتصرم والجواب ان المراد بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المقدمتين السابقتين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار وذلك ظاهر نعم يجوز ان يقال ايرادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد

المؤثر والفاعل اذلاشك ان التأثير صفة للمؤثر قائم به وان اريد بقابل التأثير ما يتعلق به التأثير فتعلق الامر الوجودى لايلزم ان يكون وجوديا وايضا لووجب ان يكون للتأثير محل قابل له غير المؤثر فيلزم ان لايتحقق بدون المادة بل الظاهر ان مراده من القوة القابلة الاستعداد الذى يحصل به المناسبة بين العلل والمعلولات الذى يتخصص المعلولات بتلك العلل لابغيرها ويصير الكلام هكذا تخصيص كل شخص بعلته ليس امرا مستندا الى الفاعل المفارق لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل على السواء لاالى الماهية ولوازمها لاشتراكهما فرضا فيعين ان يكون مستندا الى الاعراض ولايمكن ان يستند الى اعراض قائمة بذلك الشخص لتأخرها عن تشخص معروضها فيكون مستندا الى اعراض قائمة بمادة ذلك الشخص اما بالذات اوبالواسطة واما الحال فى الشخص فلما لم يتقدم على تشخص المحل فلم يجز ان يصير سببا لتشخص المحل وتلك الاعراض مقارنة للمادة فى ضمن شخص آخر سابق على ذلك الشخص وكذا الكلام فى التشخص السابق والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل تسلسل على سبيل التعاقب ومن المعلوم ان مثل هذا التعاقب لايتحقق بدون المادة فلايرد ان مثل هذا جار فى نفس الماهية بدون المادة بان يكون قبل هذا التشخص كانت الماهية متشخصة بتشخص آخر يكتنفه باعراض بسببها صارت مستعدة لنقصان الاعراض اللاحقة والتشخص التابع لها على تقدير عدم تحقق مادة مشتركة ههنا لايمكن اسناد تشخص هذا الشخص باعراض مقارنة لشخص آخر كان سابقا عليه وان اتحدا نوعا مثلا الاعراض اللاحقة لشخص زيد يصير سببا لشخص عمرو بمجرد الاشتراك فى الانسانية مالم يكن ههنا مادة مشتركة فتأمل واما النقض باشخاص العلوم القائمة بالذات القائمة فيمكن ان يجاب عنه بان الكلام فى كلية النوع فى الخارج وذلك تكثر ذهنى لان العلم عند القائلين بحصول الاشياء انفسها فى الذهن موجود ذهنى على

ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين بل قبلية لاتجتمع مع البعدية والقبلية التى لاتجتمع مع البعدية لاتكون الازمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثانى ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان فلما كفى فى الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما فى الاستدلال يستلزم استدراك احدهما لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات بل يكفى فى البيان وجود القبل فى الجملة **قوله** (واعلم ان الزمان ظاهر الانية) اراد ان يبين انه لم وسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية اما انه خفى الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يجزمون بوجوده حتى فسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت هب ان الزمان مطلقا ظاهر الانية الان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر وهو المطلوب من الفصل فاهو ظاهر الانية ليس بمطلوب من الفصل وماهو المطلوب من الفصل ليس بظاهر الانية فالانسب التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الان هناك زمانا كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فان لفظة كان مشعرة بالزمان على ما سيصرح به الامام فى اعتراضه بعد ثم لامكان ان يقال كان معدوما اوكان الله تعالى موجودا بين ان ذلك ليس نفس العدم ولاذات الفاعل والا فلا احتياج فى التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو فى غاية الجلاء ان تعقل **قوله** (واعلم انه انما نبه) ههنا بمهد مقدمتين ليستعين بهما فى دفع شبه الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به اى الذاتيين فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشئ يكون قبل شئ آخر لوقوعه فى زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتصرمة المتجددة فلئن عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس المتجدد وهو محال اوغيره وحينئذ يختلف اجزاء الزمان فلا تكون متصلة فلنعد الجواب بان التصرم والتجدد بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان فى نفسه وقوله لايصح

ماصرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن التفرقة بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك حينئذ محل تأمل (قال المحاكمات وامانقله ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا فهو نقل غير مطابق) اقول لايخفى على المتأمل المنصف ان كون التعين عارضا للواجب على ماهو شان سائر الماهيات والتعينات اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلهذا اقتصر الشارح عليه وأراد بالعارض مايتناول اللازم ايضا (قال المحاكمات وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة) اقول الجواب المراد ان القابل للتكثر اى لتكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر انما هو الهيولى لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا يحتاج الى محل آخر والحاصل ان الحصر المستفاد من قوله انما يحتاج الى فاعل تكثره فقط اضافي بالنسبة الى الفاعل ولاينافي ذلك احتياجه الى الصورة والاعراض السابقة لها وكذا المراد بقبول التكثر لذاته ان لايقبل التكثر بمحله والاظهر في الجواب ان يقال المادة الفلكية كثيرة بالنوع واما لمادة العنصرية فلاتتكثر بالذات بل انما تتكثر بتكثر الصورة بالعرض فلا يحتاج الى علة تكثرها وذلك لان كل هيولى كل العناصر عندهم يتشخص بتشخص واحد بحامع الاتصال والانفصال و يفارق جميع الصور العنصرية ولم يفارق ذلك التشخص بطريان الانفصال والاتصال وله تشخص بالعرض من قبل الصورة وذلك يتغير بتغير الصورة فالعلة المتكثرة لهيولى العنصري مايكثر الصورة واما تكثر الصورة فانما هو باعراض متعاقبة متسلسلة واردة على المادة يكون مشخص كل صورة اعراض سابقة عليه مقارنة للتشخص السابق على ماعرفت آنفا اذ قد عرفت انه لايمكن تواردتلك الاعراض على النوع بدون مدخلية المادة للوجهين المذكورين ثم اعلم ان السر في كون المادة غير متكثرة بالذات مع ان مادة زيد كانت في حيز زيد وكانت ذات وضع موضع زيد ومادة عمرو كانت في حيز عمرو وكانت ذات وضع موضع عمرو انها غير متحيزة بالذات ولاذات وضع

تعريف الزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصوير ماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر ان تصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما على وجوده ولايصح التعريف بهما فلا يقال الزمان ماله بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على تصور الزمان فيكون التعريف به دوريا ثم ان سئل و قيل انما يلزم الدور اوكان التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز بانهما لايجتمعان معا اجاب بانه لابد في التعريف من هذا التميز لكن المعية تنقسم في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الازمانية فيعود الدور فان قيل كما لايصح تعريف الزمان بالقبلية والبعدية الذاتيتين لايصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية لم يلتفت في التنبيه عليه لى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح مافيه خفاء بقط عبارات والكشف عن حيثيات هي مناط الحكم فاخذ المطلوب فيه لاينافي ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية اللتين لايجتمعان معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال ما في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اضافتان لان القبل لايكون قبل الا بالقياس الى بعد وكذلك البعد وهما ليستا بموجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين من الزمان معا وهو محال فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشئ يدل على وجود معروضها كما اذا ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان معروض القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لاوجود للقبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولاشك ان الامر الاعتباري لايستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله آخره واجيب لوجهين احدهما انه ثبت بان معروض القبلية يتجدد و يتصرم ولاشك ان العدم لايتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج واعترض

بالذات بل الفرق بينهما كالفرق بين الحصص من البياض القائمة بانصاف جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا يجوز فيها ذلك فتأمل فانه من غوامض الفن وقدمر تفصيل ذلك فليرجع اليه (قال المحاكمات فيه نظر ظاهر لان المراد من القبلية ﴿ ٣٣٧ ﴾ اما الزمانية) اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح

بان الكلام فى دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان التصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لاتجتمعان لابدان يتصرم احداهما ويتجدد الاخرى فتدلان على وجود المعروض فى الخارج وثانيهما انه ثبت ان القبل لايجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون فى العقل وليس كذلك لاجتماعهما فى العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللآخر البعدية او فى الخارج فلابد من وجود المعروض فى الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لايجتمعان لافى الذهن بل فى الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم فى الخارج فان السلب لا يستدعى وجود الموضوع واعلم ان القبلية والبعدية لا تلحقان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهى غير موجود فى الخارج لان الزمان متصل واحد ولانه لو وجدت لتتالى الآنات فحينئذ لايلزم من ثبوت القبلية والبعدية وجود معروضهما فى الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان اذا عرف هذا عرف اندفاع الجوابين واتجاه ان يقال للشارح معروض القبلية والبعدية على ماصرحت به اجزاء الزمان وهى معدومة فى الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لايجتمعان فلو كانا موجودين فى الخارج لزم اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل وانه محال ~~والحاصل ان اشتمال الزمان على الاجزاء بالفعل~~ وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان لايدلان على وجود معروضهما بل ليس يجوز ان يوجد معروضهما فى الخارج والجواب ان المراد بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما جزء الزمان المعقول لا الموجود فى الخارج اى ما يعرض القبلية والبعدية بسببه فانهما يعرضان للامتداد العقلى بسبب الامر الغير المستقر الموجود فى الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض مجازا والى هذا المعنى اشار فى فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الا مكان من حيث انه متعلق بامر خارجى يستدعى لا محالة موضوعا موجودا فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه **قوله** (اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات) حاصل الجواب ان القبلية امر اعتبارى لاوجود لها

على كلام الامام المنقول حيث قال اقول الهيولى فى الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح حملها على التقدم الزمانى ليس بمستقيم واما ان التقدم الذاتى شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصورى ليس بمتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهم ذلك الخلط بين التقدم الزمانى والذاتى وعدم التمييز بينهما وسيجىء الفرق بينهما فى النمط الخامس لكن الشيخ لما حصل مقصوده ههنا بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذا تحقق فى المركب الجزء الصورى اجرى الكلام على سبيل ارخاء العنان والمماشاة مع الخصم لتبكيته واورد لفظ الواحد وقول الشارح رحمه الله ولايكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السير على هذا الاسلوب ايضا (قال المحاكمات بل الى الوحدات فهى معان) اقول قد فسر المعانى فى التوجيه الثانى بالحقايق المختلفة الايراد المذكور ايراد عليه فان التزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطلان وان غير التفسير الى تفسير آخر فلا يندفع به الايراد الوارد على التفسير المذكور ولعله لهذا وللزوم ارتكاب المسامحة فى التوجيه الاول قال والاضح فى القسمة ان يقال الانقسام

(قال المحاكمات ويمكن دفع هذه ﴿ ٤٣ ﴾ الاسئلة بان المدعى ليس الانفى التركيب) اقول وحينئذ ينبغى تخصيص قول الشارح وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشئ هو المركب او المنقسم الخ بما يكون التركيب والانقسام فيه بالفعل ومع هذا لايلايم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة

لانه صريح فى انه حمل القسمة الكمية الى الاجزاء المتشابهة على المتصلة اوعلى مايتناولها واما قوله ولوارید به الكم المتصل فله وجه آخر فغير مستقيم اذ المنقسم الى اجزاء مقدارية لاتحصر فى الجسم حتى يلزم التركب بل يجوز ان يكون صورة وقوله هوايضا غير مستقيم غير مستقيم على ماعرفت توجيه كلام الشارح آنفا (قال المحاكمات وهذا ليس بشئ فان التمثيل لايجب ان يكون لجميع الافراد) اقول هذا انما يرد لواراد الشارح بيان فساد التمثيل الذى اورده الامام ولو كان مراده ان التمثيل بالصورة اولى اذليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذلاشك فى ان لها تقدما زمانيا فى العناصر فكيف ماهو بالذات لاتدفع ماذكره وقد يحصل بماذكرنا وجه آخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهوان الخلاف فى تقدم الجزء انما هو فى تقدم الجزء الصورى على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله آنفا دون المادى ولهذا عرفوا فى المشهور العلة المادية بجزء يكون الكل حين وجوده بالقوة والعلة الصورية بجزء حين وجوده يكون الكل بالفعل ولعل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى هذا المذهب ومماشاة مع صاحبه فينبغى حمل الجزء الغير المتقدم على الصورى ليوافق مازعمه ويحصل الفائدة التى هى المماشاة مع الخصم والحمل على المادة ذهول عن المقصود (قال المحاكمات وفيه نظر) اقول قدعرفت جوابه من ان بناء الكلام على المماشاة وكذا يندفع مايذكره بعيده بقوله وفيه ايضا نظر ثم اقول على التوجيه المنقول من بعض الاساتيذ ان كلمة الكاف ان كانت للتمثيل لم يتناول الهيئة وان كانت للتشبيه لم يتناول الصورة (قال المحاكمات ﴿ و ﴾ وان كانت جزأ كانت متقدمة عليه بالذات) اقول قدعرفت جوابه ايضا (قال المحاكمات والحاصل انا لانسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن الخ) اقول هذا مبنى على ان كل محتاج الى الغير لابد له من علة فاعلية ولهذا قالوا العلة الفاعلية

فى الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها لاجزاء الزمان وحينئذ لايكون فى زمان آخر والثانى من حيث ذاتها فهى يوجد فى الذهن ووجودها فى الذهن يكون فى زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار والقبليات لايتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفى قوله لايتسلسل لطيفة وهى ان المشهور انا لتسلسل فى الامور الاعتبارية ليس محالا فبين بقوله ولايتسلسل ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية يتسلسل وهو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة فى الامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لايقوى على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة **قوله** (ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم او اتصف بالقبلية) اى انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتبارى فيصح لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث فلو قيل هذا ينافى ماذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم فنقول المراد ثمه معروض القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التى ذكرها الشارح عن هذه الاسؤلة لاتوجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلايجب ان يكون الموصوف بهما موجودا فى الخارج فلا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود فى الخارج موصوف بالقبلية والشارح فى تلك الاجوبة مازاد على انها امر اعتبارى وكونها امرا اعتباريا لا ينافى عدمها فى الخارج بل يستلزمه والجواب انها وان كانت معدومة فى الخارج الا انها متعلقة بامر خارجى فيدل على وجوده كامر مرارا **قوله** (ثم انه اشتغل بالمعارضة) هذا نقض اجمالى وتقريره ان الدليل الذى ذكرتموه ليس يصح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك ان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الاخر وليست هذه القبلية كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لايوجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان فى زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لايرد الا على اول التوجيهين لا الثانى ثم انه قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان منقض لذاته بمعنى ان ماهيته

لازمة فى جميع المعلولات بخلاف سائر العلل والعلة التامة البسيطة لاتكون الافاعلية واذاثبت احتياج ذلك المركب الى علة فاعلية وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لايكون سيئا من اجزائه يلزم الاحتياج الى الغير الخارج فتأمل ثم لما كان فى عبارة السؤال المنقولة ما يدفعه حيث اخذ فيه كون المركب ممكنا لم يتوجه المحقق لدفعه على رأيه من غير ابتنائه على مسئلة التوحيد (قال الشارح الداخل فى مفهوم ذات الشئ اما جزء ماهيته الخ) اقول فرق الشارح المحقق بين الداخل فى مفهوم ذات الشئ وبين الداخل فى ذات الشئ وحقيقته فان الداخل فى مفهوم الذات قد يكون نفس الذات حيث لا يفهم الذات الامكتنفة بالعوارض فالذات داخلة فى مفهوم الذات ومن المعلوم ان ذات الواجب تعالى انما يصير مدركا للعقول محفوفا بعوارض فالذات داخلة فى مفهوم الذات وما يحصل منها فى العقل وان كانت عين نفسها فتأمل (قال المحاكمات واقول لم يطلق الشيخ فى هذه المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصيته على انا لا نشك الخ) اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذى هو عين الواجب ليس هو الوجود المطلق الكلى فى مواضع من الشفاء منها ما نقله الامام عن الالهيات وسيذكره الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتى للوجود الخاص منقوضان بجميع المفهومات التى كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتمال اشتمال الكل على الجزء نختار الاول ونمنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتماله على الوجود المطلق هذا الاشتمال لم يكن فرد اله بل هو اول المسئلة وان اريد الاشتمال بالمعنى الاعم الشامل لاشتمال الموصوف على الصفة نختار الثانى ولا يلزم الذاتية وهو ظاهر وحل الدليل الثانى ان المغايرة بين المعروض والعارض بمعنى الخارج المحمول لا يقتضى ان لا يصح اطلاق اسم العارض وحده على المعروض نعم انما كان ذلك فى العارض بمعنى القائم وليس كلامنا فيه اذ الشئ ليس

وحقيقته يقتضى لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يمتنع حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها فلا بد ان يكون لامر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة فى الماهية فان كانت متساوية فى الماهية استحال ان تكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متأخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية فى الماهية يجب ان تكون متساوية فى اللوازم وان كانت مختلفة فى الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة بعضها متقدما وبعضها متأخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم والتأخر يستلزمان اختلاف الاجزاء فى الماهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل والمقدر انه جزء واحد هذا خلف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انا نختار ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض لذاته لكن يحصل منه ان المتقدم الذى لا يجامع المتأخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتأخر فلم لا يجوز ذلك فى عدم الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثانى انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك فى حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شئ حتى يكون معنى تأخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشئ فلما كفى فى حصول القبلية والبعدية فى اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران فى الزمان الى زمان آخر ويفتقران فى الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب عنه ظاهر الا ان قوله وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس على الترتيب الطبيعى فى البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يفرض ان معناه ليس كذلك بل شئ آخر

فرضيا بهذا المعنى بالنسبة الى افراده ففى الدليل الاول خلط بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكل على الجزء وبين الاشتمال الذى للموصوف على الصفة بالنسبة الى الصفة وفى الثانى خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين العارض بمعنى القائم كما فى الاعراض ثم كون الوجود ليس بكلى مع انه مطلق لايخلو عن سماجة اللهم الا ان يريد بالمطلق معنى المجرد ومراده ان الوجود مفهوم واحد شخصى لايعرض لشئ اصلا موجود بذاته وسائر الموجودات موجودة يتعلق بينها وبينه كما هو رأى بعض المتألهين (قال المحاكمات او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية) اقول على تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة نوعية يلزم ان يوجد لكل صورة جسمية مخصوصة مايشاركها فى نوعها لان كل جسم معين يوجد مايشاركه نوعا كيف والصورة النوعية داخلة فى الاجسام الفلكية والعنصرية مختلفة بالنوع وكذا الهيولیات فى الافلاك مختلفة بالنوع ومختلفة الهيولى العناصر بالنوع واختلاف الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف مركباتها نوعا لامحالة فهذا لاينبغى كون الواجب تعالى ليس شيئا من الاجسام الفلكية بل انه ليس شيئا من صورها الجسمية الا ان يقال المقصود نفى كونه جسما بمعنى الجسمية وهذا كما ترى او يقال يلزم التركيب حينئذ وهذا دليل آخر بالحقيقة فليتأمل والجواب انه اذا ثبت ان كل ماله مشاكلة من نوعه كان ممكنا لذاته فاذا كان الواجب تعالى شانه جسما وكانت الجسمية التى هى جزؤه طبيعة نوعية وقد وجدت من فردها ماشاكل جزؤ الواجب فكان جزؤ الواجب ممكنا ويلزم منه امكان الواجب ﴿ متقدم ﴾

فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لانسلم ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة عن المضافين فلايكون المعية نفس اليوم ونفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد فى زمان لايوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم للزمان الذى مع الحركة زمان آخر **قوله** (والجواب) تحرير الجواب موقوف على مقدمة وهى ان الموجود الغير القار الذات لايجتمع اجزاؤه فى الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فانه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتأخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض اجزاء لايكون تلك الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متأخر وامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم وامس بل مجرد تصورهما كاف فى ذلك ومنه ماحكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها موقوف على ملاحظة شئ آخر كالحركة فان كل جزء يفرض منها يعقل متقدما ومتأخرا وانما حكم العقل بتقدمه وتأخره بواسطة وقوعه فى زمان متقدم اومتأخر اذا تمهد هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لاوجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها وتأخر بعضها ليسا امرين موجودين عارضين لهما بسببهما صار بعضها متقدما والبعض متأخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان فى الخارج عارضان لاجزاء الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج فى تصور تقدم بعض اجزائه وتأخر بعضها بل فى التصديق بان بعض الاجزاء متقدم والبعض متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة فان تصور اجزائها لايكفى فى تصور تقدم بعضها وتأخر البعض وانما يتصور متقدما اومتأخرا لوقوعه فى زمان

ويرجع قوله او باعتبار الجسمية الى ان الجسم ممكن جزئه الذى هو الجسمية لكونه طبيعة نوعية والمقدمة الاخرى وهى ان امكان الجزء يسرى الى امكان الكل لما كان ظاهرا طوى ذكرها (قال المحاكمات ومعناه ان الاستثناء مفرغ

غير نوعه) اقول ليس كلمة من صلة للاستثناء ولا للمفرغ لان المستثنى منه فى الاستثناء المفرغ غير مذكور والمفرغ منه هو المستثنى منه بل هذا من قبيل ما يقال هذا مستثنى من الحكم الكلى الفلانى وليس المقصود ان الحكم مستثنى منه بل انه لا يتناوله وفيما نحن فيه كلمة من داخلة على الحكم المستفاد من قوله غير نوعه وصرح به بقوله ليس من نوعه فلا غبار (قال المحاكمات وحينئذ لا حاجة الى زيادة تلك المقدمة) اقول اى تلك المقدمة الاخرى وهى ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما بالغير فلا يشارك القائم بالذات وحينئذ لا يبقى غبار فى الكلام (قال المحاكمات وظاهر انه هذيان) اقول حمل قول الشيخ اعنى الاشياء على انه تفسير وتخصيص للشئ المذكور قبله وجعل قوله لا يدخل الخ اما صفة لماهية اوحالا عن الاشياء وحينئذ يرجع الكلام الى ما قاله وحينئذ يصير هذيانا اذا حمل على انه تفسير للجملة المذكورة وان كان المقصود بالتفسير هو الشئ المبهم فى الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل خبرا عن الاشياء لم يبق غبار فى الكلام ولا يذهب عليك ان جعل الاشياء تفسيرا للشئ المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل لا يدخل صفة اوحالا خلاف الظاهر المنساق الى الفهم وما الباعث على حمل الكلام على خلاف الظاهر الا ايراد الاعتراض عليه فتأمل ولا تتخبط (قال المحاكمات واما ان الواجب ليس له ذاتى يشارك فيه شئ آخر فلم يتبين) اقول وذلك لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود الذى هو عين ماهية الواجب مركبا من جزئين احدهما جنس مشترك بين الواجب تعالى وبين غيره والثانى فصل يميزه عن غيره واقول قد مر فيما سبق آنفا ان غير الواجب الوجود لا يشارك غيره فى ماهية وهى اعم من الماهية النوعية والجنسية لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود لان الواجب ليس الا الوجود فرض انه ليس عين ماهية اخرى ولا جزء لها فماهية غير الواجب ليس وجودا سواء كانت نوعية اوجنسية واذا لم يكن وجودا لم يكن واجبا بالذات لما مر ان

متقدم او متأخر ولهذا لا يقف السؤال الا عند الوصول الى زمان فاذا قيل لم يتقدم الحادث الفلانى على ذلك الحادث فيقال مثلا لان هذا الحادث وقع فى واقعة زيد وذلك الحادث وقع فى واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم توقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت استحال ان يقتضى بعضها التقدم وبعضها التأخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج فيكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتأخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار ويكون ماهيتها هى عدم الاستقرار وعلم من هذا ان الشارح اختار فى جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثانى لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لابد ان يكونا بحسب الزمان اما فى اجزاء الزمان فبحسب الزمان الذى هو نفس القبل والبعد واما فى غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هى متى الحركة اى كون الحركة فى زمان ومعية الشيئين للزمان هى كون متى احدهما عين متى الاخرى كونهما فى زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج عن المعية بخلاف الثانية فانه لا يلزم من كون الحركة فى زمان كون الحركة والزمان فى زمان **قوله** (يريد بيان ماهية الزمان) قد علمت ان قبل كل حادث امرا متجددا متصرما والتجدد والتصرم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة والحركة لابد لها من متحرك فالزمان متعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان فرض فهو حادث فكل حادث فقبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركات المستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه فى فرض الحركة المنطبقة نهايتها على بداية الحادث من ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد **قوله** (فهو كمية للحركة لا من جهة)

الوجود لابد ان يكون عينا فى الواجب فيكون مقتضية لامكان الوجود بديهية اما بالنظر الى ذاتها فلا يخلو اما ان يجب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثانى هو الممكن واذا اقتضى تلك الماهية الامكان فيلزم اقتضاء ماهية الواجب للامكان هذا خلف واما ان الفصل يحتاج اليه لمطابقة الماهية العقلية الموجود الخارجى فجوابه ان الشيخ لم يقل وليس له فصل ولا خاصة بل قال لا يحتاج اليها اى فى تميزه تعالى عن غيره ولا يخفى ترتب ذلك على ماقبله واما انه ليس له فصل فلانه اذا لم يكن له جنس فليس له فصل اذ مالا جنس له لا فصل له على ما بينه فى المنطق وايضا لما ثبت به نفى ان يكون له جنس ثبت نفى ان يكون له فصل اذ طبيعة ذلك الفصل لا يكون عين الوجود والا كان واجبا فيتعدد الواجب هذا خلف فتعين ان يكون غيره فيكون ممكنا ويلزم من امكانه امكان الواجب واما نفى الخاصة بل العرض العام اذا كانت من الصفات الحقيقية فثبت عند اثبات نفى الصفات الزائدة على الذات فتأمل (قال المحاكمات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات الممكنات فى الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه) اقول هذا ينافى ماسبق آنفا حيث اورد قوله فيكون جميع وجودات الممكنات متساوية فى تمام الحقيقة بذاته تعالى على انه محذور لازم ولو كان هذا مذهبهم فليس لزومه محذورا عندهم فكيف يوجد السؤال الذى حرره الامام وكان توجيهه ان هذا الكلام من الامام كأنه تنبيه على ان الشيخ فى تقرير السؤال والجواب مناقض لمذهبه فى الحقيقة ماذكر اعتراض على الشيخ لا على الامام والمراد بقوله خلاف ماذهب اليه انه خلاف مايلزم مما ذهب اليه وهو ان الوجود الواجب يسارى الوجود الممكن فى كونه وجودا على ما مر فى تحرير

المسافة) الحركة لاتقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة اوزمان فانا لو فرضنا حركتين احديهما فى فرسخ والاخرى فى فرسخين ولاينظر الى المسافة والزمان لانعلم طول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هى من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة فيعرضها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية عرضية وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هى كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة لكمية المسافة كما فى السواد الحال فى الجسم واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق على الحركة حتى ان الحركة فى نصف الزمان نصف الحركة فى كل الزمان فلما كان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتأخر فى الوضع يجتمعان معا فى الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان فالزمان كمية الحركة لامن جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان فانها جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان فانها جهة الزمان **قوله** (قال الشيخ فى الشفاء التقدم والتأخر فى الحركة تابعان) اما التقدم والتأخر فى المسافة اوللتقدم والتأخر فى الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام الى متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتأخر بحسب ذلك ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ماحصل فى المتقدم من المسافة اوالزمان والمتأخر من الحركة مايحصل المتأخر من المسافة اوالزمان لكن المتقدم والمتأخر من المسافة يجتمعان معا فى الوجود ومن الحركة والزمان لايجتمعان فيكون للتقدم والتأخر فى الحركة خاصية من جهة ما هما اى التقدم والتأخر للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لايجتمعان ويكونان اى يكون المتقدم والمتأخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم والمتأخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزأت فيهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتأخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل بعدد

السؤال (قال المحاكمات وهذا يقتضي ان يكون امتيا زذاته تعالى عن غيره لهذا القيد السلبي على ماحرره الامام والشيخ) اقول لم يكن قول الشارح والشئ لايصير باعتبار عدم شئ له مركبا داخلا في جواب سؤال الامام وكانه انما ذكره دفعا لسؤال ربما توهم في هذا المقام فتأمل (قال المحاكمات لجواز ان يحد باللوازم) اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح حينئذ يدل على ان التعريف باللوازم المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء الخارجية في السؤال لاوجه له (قال المحاكمات قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول الخ) اقول هذا خلاف ظاهر الكلام لان مقتضى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقتنا اولى من اثباته بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان اللمي اولى من البرهان الاني وكلام الشارح كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين الى آخر ماقال وعلى ماذكر يكون معنى الكلام ان اثبات الممكن بالواجب اولى من العكس ولعل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولى من اثباته بالطريق المشهور لان الملحوظ اولى في هذا الطريق هو الوجود المطلق دون الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو الوجود الممكن وايضا في هذا الطريق استدلال من الوجود هل هو ممكن اوواجب من غير اخذ كون الشئ ممكنا بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم ففي الحقيقة ليس الانتقال من الامكان اذ لا يعتبر فيه التصديق بكون الشئ ممكنا وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشئ ممكنا ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك افاد ان اثبات الممكن بالواجب لانه برهان من العلة على المعلول اولى من عكسه (قال المحاكمات بل البناء بحدث ميولا قسرية) اقول فيه مسامحة اذ الظاهر ان تلك الميول ميول عرضية وان حركات الاحجار

الاجزاء المتقدمة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تبعا لانقسام المسافة لاتبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف مافي الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف مافي الشفاء **قوله** (يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة) الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد اوممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لايوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشئ بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشئ في نفسه وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقال سيجئ ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشئ بنفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشئ لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا وحينئذ اما ان يكون جوهرا لا في الموضوع اوعرضا في الموضوع والاول محال لانه امر اضافي والامور الاضافية لايكون جوهرا فهو اذن عرض موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي موضوع تلك القوة ولايخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لوحذفت من البين لتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكأن سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي اوالامكان الذاتي فلو كان الاول فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود قوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نسلم الحصر وهو ظاهر وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن

والآلات حركات عرضية ثم البناء ليس فاعلا لتلك الميول على تقدير تحققها فى الاحجار حقيقة و بالذات بل الفاعل لها وللحركات التابعة لها هو الطبيعة المقسور على مامر والاظهر ان يقال فاعل الحوادث مطلقا هو المبدأ الفياض والبناء من جملة شرائطه باعتبار وجوده فى الزمان الاول ولايجب اجتماعه مع الشئ المعلول دائما فتأمل (قال المحاكمات وتلك الواسطة اما ان تكون من الفاعل ايضا) اقول فيه مساهلة لانه يشكل فيما اذا صنع احد سكينا مثلا وقطع به الخشب فالاصوب ان يقال اما ان يكون واسطة فى وصول اثر الفاعل الى منفصله كان الصادر صادرا بالآلة وان كان صادرا عنه غير ذلك كان صادرا بالتوليد (قال المحاكمات قلنا جواب الشارح ان هذا لايتعلق بالتوليد الخ) اقول الاظهر ان مقصوده انه ليس بحثا لغويا صرفا على مازعمه الامام لا يليق بارباب المعقول انما يكون كذلك لوكان مختصا بلغة دون لغة اما لوكان بحثا على وجه يتناول اللغات كالمباحث اللفظية التى اشتغل المنطقيون بها فكثيرا مايبحث عنها ارباب المعقول لاعراض يتعلق بها واما قول الشارح رحمه الله ولما كان الفعل الى قوله فوضع الفعل فوقع فى كلامه استطرادا والاقحط الفائدة فى كلامه على ما قرر نا ثم لايخفى ان بجرد هذا الكلام على التوجيهين يندفع كلام الامام بالتمام لان الشيخ اشتغل باثبات ان الفعل فى اللغة والعرف لم يعتبر فى مفهومه الاختيار وهذا بحث يتعلق باللغة المخصوصة وليس مبنيا على اصلاح من الشيخ ويمكن دفعه بتوجيهنا بان ليس مقصود الشيخ البحث عن خصوص لفظ الفعل بل عنه وعن مراد فاته فى سائر اللغات فذكره وقع على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال ايضا هذا وقع فى كلام الشيخ تبعا و بالعرض لاقصدا وبالذات واليه اشار الشيخ حيث قال فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة الخ والشارح لم يتعرض له ههنا اكتفاء

بل من المحال ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن فى نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ماذكره الشيخ فى الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتى انما هو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتى انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشئ فى نفسه والوجود بالعرض هو كون الشئ شيئا آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما يمكن أن يوجد شيئا آخر اويمكن ان يوجد فى نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلابد من وجود ذلك الشئ حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا مايقال الجسم يمكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والغرض من قوله فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتى المعنى فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد لشئ شئ آخر وثانيهما ان يوجد شئ شيئا آخر ولا شك انه متى وجد شئ لشئ يصير بحسب وجوده له شيئا آخر و بالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض وكما يقال المادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل اى يمكن ان يوجد لها الصورة فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذى هو وجود للمادة بالعرض لا وجود لها فى نفسه فهذه الامكانات تستدعى شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شئ آخر وهو موضوع موجود معها هذا فى الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد فى نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا فى غيره اومع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه و بين غيره فان كان بحيث متى وجد كان قائما بغيره اومع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا فى غيره اومع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد قبل حدوثه قائما بغيره اومع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره اومع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لوكان معدوما

بما قرره آنفا اثناء شرح كلامه حيث قال واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وقد اشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال واذ قد سماه بالعقول وكان المتكلمون يزيدون في معناه الى آخر ما قال فافهم (قال ﴿ ٣٤٥ ﴾ المحاكمات ليس هو العدم لانه نفي صرف) اقول هذا مساق ظاهر الشرح والاصوب ان يحمل كلام الشيخ على ماهو الظاهر من لفظه وهو ان العدم ليس اثر فاعل الوجود الذي كلامنا الآن فيه على ما دل عليه قوله فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وقال في كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل حيث نفى في الاول الفاعل المخصوص وفي الثاني نفى الفاعل مطلقا فدل على انه اراد في الاول انه احتاج الى فاعل لكنه فاعل العدم لا الوجود وهذا موافق لما اشتهر عنهم ان عدم العلة للوجود علة العدم هذا ويمكن ان يقال نظر الشارح المحقق مبني على ان تأثير العدم في العدم ليس الا عدم تأثير الوجود في الوجود على ما اشار اليه سابقا وقد فصلناه هنالك وعلى هذا كان كلام الشيخ مبنيا على البحث المشهور هذا لكن على الشارح حينئذ ان يشرح كلام الشيخ حيث ما اقتضاه لفظه ويحمل العبارة على البحث المشهور هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع فتأمل (قال المحاكمات والنظر ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اما العموم بحسب الخارج الخ) اقول نختار الثاني ونقول الملزومات لا يمكن ان يكون اعم من لوازمها البين لزومها بحسب المفهوم اذ بمجرد النظر الى المفهوم لا يجوز العقل تحقق الملزوم منفكا عن اللازم وليس هذا مختصا بالشيء بالنسبة الى ذاتياته كما توهم

لا متنع فيما معه او معه فيكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بالغير امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض والا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود الشيء لشيء او امكان وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واما امكان فهو محتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان وجودها متعلق بما يصلح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو المطلوب وانت بادني تأمل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد ما والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء الخ وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او مع وله اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك

يجوز العقل ان يكون مسبوقا بالعدم اذ الفرض فيه ليس بمعنى التجويز بل بمعنى التقدير (قال المحاكمات وانما يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص) اقول بعد تسليم كون الواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم بحسب المفهوم مطلقا كيف يجوز ان يكون عرضيا له لا عرض لشئ لا يكون اعم مطلقا من الاخص بحسب المفهوم كما صرحوا به اذ العقل يجوز النظر الى المفهوم تحقق الاخص بدونه فلا يكون اعم مطلقا نعم يجوز ذلك في الذاتي والكاتب ليس اعم من الانسان بحسب المفهوم مطلقا بل من وجه انما يكون اعم منه مطلقا بحسب الصدق فالحق ان يقال اذا كان الاعم لازما للماهية الاخص لزوما بينا لا يجوز العقل نظرا الى مجرد مفهوم الاخص تحققه بدون الاعم فههنا تحقق الاعمية المطلقة بحسب المفهوم بدون ان يكون الاعم ذاتيا للاخص على ما اشرنا اليه اقول وانت تعلم انه على تقدير كون العام ذاتيا للخاص لا يلزم ايضا كون المحمول عليهما محمولا على العام اولا وعلى الخاص ثانيا الا يرى ان الضاحك مثلا محمول على الحيوان وعلى الانسان مع انه لحق الانسان اولا وبالذات وللحيوان ثانيا وبالعرض ولهذا كان من الاعراض الاولية للانسان ومن الاعراض الغريبة للحيوان فالصواب في توجيه كلام الشيخ ان يقال المراد انه اذا كان شئ واحد محمولا على العام اى لا من حيث تحققه في ضمن خاص وللخاص ايضا وكان ههنا حمل واحد ولحوق واحد كان للعام اولا وللخاص ثانيا وهذا حق والضاحك بالقياس الى الحيوان ليس كذلك يدل على ما ذكرنا من القيد قوله من غير عكس وبينه الشارح بانه قد لحق الاعم ولم يلحق الاخص فعلم ان المراد بلحوقه للاعم ما ذكرنا ومعلوم انه اذا كان هناك لحوق واحد وكان الاعم لا في ضمن الخاص كان للاعم اولا ولذاته بقي الكلام في ان ما نحن فيه من هذا القبيل فنقول لا يخفى على المتأمل ان الوجوب بالغير بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما يغايره كالمسبوق بالعدم يلحقه التعلق

ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقي على الاستدلال منع وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شئ في شئ فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج او لا يكون واياما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي فمن حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما مر في بحث التقدم والتأخر وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح في رفع اشكالات الامام لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقدم آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له قبل وجوده امكان وجود شئ في شئ وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شئ وبينه كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث فهو يوجد في شئ او مع شئ لان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا لامكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغير فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجوده قبل وجوده جوهرا قائما بذاته وانما يمكن قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا ضرورة انه لو لم يمكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هذا خلف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شئ او مع شئ فلا يكون امكانه الا امكان وجود شئ في شئ او معه وهو المقصود لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفاء لما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان يكون

بالغير والافتقار اليه وظاهر انه لايمكن فى المعلول الواجب بالغير الحادث الاتعلق واحد بالغير وعند هذا اندفع النقض بلحوق الصفات اللاحقة للاعم والاخص بلحوقين بمفهوم الذاتى بالقياس الى الجنس والفصل لان ههنا يتعلق بلحوقين هذا ينبغى ان يفهم هذا الموضع (قال المحاكمات لانالانسلم انه لولحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص الخ)

امرا موجودا فانه لولم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هذا خلف وفيه نظر لانانقول لانسلم ان امكان الوجود لولم يكن موجودا فى الخارج لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لولزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل الخارجى وهو ممنوع فان العمى ليس بموجود فى الخارج وزيد اعمى فى الخارج والاولى ان يستدل على المطلوب بالامكان الاستعدادى بان يقال لاشك فى امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا فى فيضان وجوده عن المبدأ اولا فان كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكف بل توقف فيضانه على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما اومحدثا لاسبيل الى الاول والالزم قدم الحادث والشرط المحدث يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والالزم التسلسل فى امور موجودة مترتبة اوعلى عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا محال والالزم قدم الحادث اوعدمها اللاحق فكل شرط يكون معدما لانا لانعنى بالمعد الامايكون الشئ موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم فى اوساط الاحياز فانه لابد منه لكونه فى منتهى الاحياز لابمعنى ان الكون فى المنتهى لايكون الااذا كان فى الوسط والالزم كون الجسم فى مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون فى الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون فى المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما تنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلابد ان يحدث بحسب حدوث كل شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لاتكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق بذلك الحادث اولا والثانى ضرورى البطلان فتعين الاول وهو الذى نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وسئل بعض العلماء لم تزول الاستعدادات عند حصول الوجودات فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلايزول وهذا مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفية فانه لولم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية بناء على ان افاضة الصور بحسب الاستعداد فعند

اقول ما يعرض لانواع مفهوم كالماشى للحيوان لايكون عارضا النوع مخصوص منه كالانسان لذاته اذلو كان الماشى عارضا الانسان لذاته كان من العوارض الغريبة للحيوان وعرضا اوليا للانسان فينبغى ان لايبحث عنه فى العلم الذى موضوعه الحيوان ويبحث عنه فى العلم الذى موضوعه الانسان هذا خلف وتوضيحه ماقررنا ان الكلام فيما كان ههنا لحوق واحد بل الحق ان المعروض الاولى له هو الحيوان المشترك بين سائر مايعرضه الماشى ويحمل عليه وهذا ضرورى وقد عولوا فى مباحث الموضوع عليه واما اشتراك الامور المختلفة فى لازم واحد منها فبالحقيقة ذلك اللازم لازم للقدر المشترك بينها ولازم كل واحد واحد منها ما يخصه من حصة ذلك المفهوم الذى فرض كونه لازما واما الغير من حيث هو فانما يكون لازما للقدر المشترك بين الكل نظير ذلك انهم قالوا جواز توارد العلل المستقلة على المعلول النوعى دون الشخصى مبنى على ان فى المعلول النوعى كان معلول كل علة مخصوصة فردا من ذلك النوع مغايرا للفرد الذى هو المعلول الحقيقى للعلة الاخرى واما اذا اعتبرت الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن الافراد ويلاحظ من حيث انها واحدة فلم يجز توارد العلل عليها لجريان دليل امتناع التوارد على المعلول الشخصى فيه على ما فصل فى موضعه (قال المحاكمات فلايكون وجوده من ذاته فى شئ من الاوقات فيكون وجوده من الغير فى جميع اوقات وجوده) اقول فيه بحث اذ من قال بان المتعلق بالفاعل

هو الحدوث وان المعلول انما يتعلق بفاعله من جهة حدوثه لانسلم انه لولم يكن وجوده في اوقات بقائه من ذاته لابد ان يكون من غيره بل هو تعالى لا يتعلق وجوده في اوقات البقاء بعلة اصلا لا ذاته ولا غيره لان سبب التعلق عنده لم يتحقق في هذا الوقت فلابد في الرد عليهم من سلوك

حصول استعداد صورة العلقة فاضت عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال عنها هذا الاستعداد وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة مالم تتصور بصورة عدة في الاطوار لم تتصور بالصورة الانسانية ولاشك ان الصورة السابقة لاتجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة لاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتواتر عليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة واستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحقق ومن محققي هذا الفن من سمعته يقول ان للمعد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كما ان لزيد مثلا عدمين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط معد وهو لايجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه ويحقق الاعداد ويقرب تأثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده كردانيدن يعني ماده را ازجهت تأثير موثر آماده مي كرداند ولاشك ان المعد يقرب الى الوجود فان امس يقرب اليوم فلولم يوجد امس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لاتبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاقدام **قوله** (فظهر منه ان قول

الفاضل الشارح) قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا

طريق الشيخ واثبات ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير وهو ثابت في جميع اوقات الوجوب فيلزم ثبوت الافتقار في جميع اوقات الوجود (قال المحاكمات لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الخ) اقول فيه بحث اما اولا فلان صدق الشرطية المذكورة وهي ان الدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل لايستلزم صحة كون الدائم مفتقرا الى المؤثر في الواقع انما يكون كذلك اوتحقق مقدمها وحمل الكلام فيه اذ الجمهور ينكرون جواز اتصاف الممكن بالدوام بل جعلوا ذلك من خواص الواجب لذاته عند بعضهم وليت شعري ما الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي ذكره الشارح الابان الشارح وضع موضع الامكان الوجوب بالغير وظاهر في ان ذلك لايؤثر في كونه مصادرة على المطلوب فالصواب ان المقصود ههنا ليس زائدا على مجرد جواز ذلك الاستثناء نظرا الى مجرد الامكان والوجوب بالغير وحينئذ يتم التقرير واما ثانيا فلانه قدمر آنفا ان وظيفة الحكيم البرهان وان لم يكن مخالفا فلا يندفع المصادرة بمجرد ان لاخلاف في المعنى فتأمل (قال المحاكمات ونحن نقول لامعنى للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم الخ) اقول ما نقل الشيخ عنهم ان تعلق المفعول بالفاعل انما هو من جهة معنى راجع الى انه قد حصل للشئ ﴿ واياما ﴾ من معنى آخر وجود بعد مالم يكن وهذا هو معنى الحدوث بعينه على ما فسره الشارح واعترف به الامام ايضا ثم اشتغل في الرد عليهم الى تحليل معنى الفعل وتعيين ماهو المتعلق بالفاعل فلولم يكن قولهم ان متعلق الفاعل

هو الحدوث لكان هذا الاشتغال لغوا فى مقصوده لا مجرد انه اثبات للتعلق عليه مذهب العامة فعلم ان الشيخ
فهم من مذهبهم انهم جعلوا المتعلق بالفاعل هو الحدوث فاذكره صاحب المحاكمات فى الحقيقة كان ايرادا على
الشيخ بتزييف نقله وسوء فهمه قال الشيخ فى الهيات الشفاء فى فصل اقسام العلل فى نقل

واياما كان فاذكر تموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان
فلانه حينئذ صح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفى
لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما فى التحقيق فقبل وجود الحادث ليس
هناك شئ اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعى محكوما عليه
واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث
قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض
هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفى محض وهو نقض
اجمالى سهى الامام فى تسميته معارضة وجوابه ان الحكم على المعدومات
انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات الذهنية كالامكان والامتناع
فصحيح فنشاء الخبط هنا عدم الفرق بين الخارجيات والاعتباريات ونقول
ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفى محض وليس بشئ انه
كذلك فى العقل فهو ممنوع وان اردتم انه كذلك فى الخارج فسلم ولكن
لانم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان حينئذ وهو ظاهر ثم قال لم قلتم
بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بموجود وجوه احدها
انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان وجوابه
ان امكان الحادث امر اعتبارى فى نفسه متعلق بشئ خارجى فله اعتباران
احدهما من حيث انه متعلق بشئ خارجى وهذا الاعتبار ليس بموجود
فى الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشئ الخارجى كما ان الاعدام
كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث تعلقها بموجودات خارجية
يستدعى وجودها وضاتها وقوله هو امكان بل امكان وجود فى الخارج
مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان اذ تقدير الكلام ههنا ان الامكان
من حيث تعلقه بشئ خارجى ليس بموجود هو امكان ومن البين ان لا
طائل تحته والمراد ان لا موجود فى الخارج هو امكان وان كان امكان
وجود فى الخارج وهذا مأخوذ من قول الامام حيث قال صريح العقل
ما قضى بوجود الامكان فى الخارج بل بامكان الوجود فى الخارج كما قضى
بامتناع الوجود فى الخارج لا بوجود الامتناع فى الخارج لكن هذا المعنى
لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشئ الخارجى فانا اذا نظرنا الى امكان وجود
الشئ مطلقا كان امكان وجود فى الخارج وليس بموجود فى الخارج وثانيهما
من حيث ذاته وانه امر اعتبارى فى نفسه شئ من الاشياء قائم بالعقل وبهذا

هذا المذهب وربما ظن كان ان
الفاعل والعلة انما يحتاج اليهما ليكون
للشئ وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد
الشئ فلو تعددت العلة لوجد الشئ
مستغنيا فظن من ظن ان الشئ انما
يحتاج الى العلة فى حدوثه فاذا حدث
ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون
عنده العلل علل الحدوث فقط هذه
عبارته ثم اشتغل بالرد عليه ببرهان
آخر غير ما ذكره ههنا ثم ذكر هذا
البرهان حاشاه عن ذلك ثم لو تنزلنا
عن ذلك المقام فنقول ما علم من
مذهبهم انهم جوزوا بقاء المعلول
بعد انعدام علته وذلك يحتمل
وجهين احدهما انهم توهموا ان
المتعلق بالفاعل هو الحدوث بالفعل
اذ حينئذ لم يبق الاحتياج حين البقاء
وثانيهما انهم زعموا ان المتعلق
بالفاعل وان كان هو الموجود
لكن احتياج المعلول الى الفاعل
فى الوجود انما هو آن الحدوث
وبعده زالت الحاجة اليه فالشيخ فى
المقام الاول نفى التوهم الاول وفى الثانى
ابطل الزعم الثانى حتى اندفع جميع
محتملات مذهبهم وبهم مطلوبه
وعلى هذا فالمقام الاول ليس بمعلوم
انه متفق عليه بينهم وبين الشيخ
فلهذا تعرض له واستدل عليه واما
قوله وليت شعرى ان من يقول المتعلق
هو الحدوث فسبب التعلق عنده اى
شئ هو هل هو الحدوث او غيره
فردود بان من قال المتعلق هو الحدوث
اراد بالحدوث هو الحدوث بالفعل
الذى هو متأخر عن الحاجة ولا يصلح ان يكون علة له متقدمة عليه وهو المتبادر من قولهم الافتقار الى الفاعل
فى ان يخرجه من العدم الى الوجود واما سبب الاحتياج عنده فهو الحدوث بمعنى كونه بحيث لو وجد كان وجوده
مسبوقا بالعدم ومن المعلوم تقدم هذا المعنى على المعنى الاول وانه يصلح ان ينازع فى انه سبب الاحتياج ام لا

وماذكره الشيخ وبينه الشارح ان علة التعلق اوكان ايضا كون المعقول مسبوقا بالعدم على ما يحرره لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة بالمفعول المسبوق بالعدم فى جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط مبنى على انهم ارادوا بالحدوث حين جعلوه سببا لتعلق هذا المعنى لا المعنى الاول ولهذا قال الشارح الحدوث ليس مختصا بحال الحدوث ثم قول الشارح سواء كان المتعلق حادثا اوغير حادث مبنى على اطلاق لفظ المفعول فى كلام اصطلاح القوم وهو المراد للمعلول لا على اصطلاح الشيخ وليس فيه تناقض بل التكلم بغير اصطلاح الشيخ (قال المحاكمات ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن علة الحاجة) اقول هذا منه مبنى على الخلط بين علة التعلق وعلة الافتقار ولا شك ان علة الافتقار عند الحكماء على ما هو المشهور ونقله الامام هو الامكان بالذات والذى نص عليه الشيخ ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ومن المعلوم ان الامكان بالذات مقدم على الوجوب بالغير فليس عينه واما ان الشارح ذكر ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل هو انه ممكن لذاته واجب بغيره فالمقصود بالذات منه الوجوب بالغير واما الامكان الذاتى فضمه مع الوجوب بالغير من جهة انه سبب بعيد للتعلق ولا شك ان كلام الشيخ والشارح محكم فى ان المراد الوجوب بالغير وهذا الكلام غير محكم فى ان المراد هو الامكان الذاتى فينبغى حمل غير المحكم على المحكم على ما مر منه نفسه وبما قررنا ظهر ان الشيخ لم يبحث عن علة الحاجة لكن بقى الكلام فى ان علة الحاجة لو ثبت انها الامكان لا ينفع ﴿ انه ﴾ فى مقصود الشيخ وهو افتقار المعلول فى جميع اوقات وجوده الى الفاعل اوالامكان اذا كان علة للافتقار اوللافتقار فى الوجود والافتقار فى العدم والامكان ثابت دائما فى جميع اوقات الوجود ثبت الاحتياج دائما

الاعتبار موجود فى الخارج لانه موجود فى موجود خارجى هو العقل واذا اعتبر وجوده ونسبته الى ماهيته يعرض له امكان آخر لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار لا يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال فى انها اما واجبة او ممكنة والا فحصولها فى العقل جهل لانا نقول لا نسلم انها ان لم يكن طابق الخارج يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها فى العقل على انها صور لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها فى العقل على انها احكام موجودات فى الخارج اى عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها فى العقل والعوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة فى الخارج من حيث انها احكامها وعوارضها وموجودة فى الخارج من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها اشياء وموجودات فى العقل من شانها ان يحكم عليها بشئ و بوصف بشئ والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفت الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان يوصف وهى بهذه الحيثية موجودة فى الخارج لوجود العقل فى الخارج ولا يضر فى ان قوله واحكام الموجودات الى آخره زايد لا دخل له فى جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بأية حيثية تؤخذ اما ان تكون موجودة فى الخارج اوفى العقل وايا ما كان يلزم ان تكون موجودة فى الخارج اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثانى فلان العقل موجود فى الخارج والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فى الخارج على ان هذه شبهة ركيكة لا يليق خطورها لمن له ادنى مسكة فان معنى انه موجود فى العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى ان العقل موجود فى الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد فى الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا وكأنه تصور الخارج مكانا للعقل والعقل مكانا للامر الاعتبارى فان الموجود فى مكان موجود فى مكان آخر يكون موجودا فى ذلك المكان وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون موجودا فى الخارج باعتبار معدوما فى الخارج باعتبار نعم الزناد ربما يكبو والجواد قد يعثر حين يعدو وثانيهما ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حالا فى الحادث قبل وجوده اوفى غيره وجوابه انه قد تبين ان امكان الحادث هو امكان شئ فى شئ فله اعتباران احدهما انه امكان فى ذلك الشئ وثانيهما

كيف والشارح رحمه الله اثبت فى التجريد هذا المدعى بعلية الامكان الافتقار نعم ماذكره ههنا من ان الوجوب بالغير سبب التعلق بمعنى ان تعلق الوجود بالفاعل بسبب ان الفاعل يجعله واجبا ظهر فى هذا المقصود فتأمل تعرف (قال المحاكمات ﴿ ٣٥١ ﴾ اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلوب اصلا) اقول

انه امكان شئ فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشئ حاصل فيه و بالاعتبار الثانى اضافة للشئ بالقياس الى وجوده فكونه نعتا للشئ بهذا الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة بين الماهية و الوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الابعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتباريا لا يستدعى تحقق المتضايفين الا فى العقل لكنهما متعلقان بامر خارجى فيكون موضوعاه موجودا فى الخارج كما تقدم فى بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المطلوب من الدلائل كون الامكان غير موجود فى الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتبارى فلا يصلح للجواب اللهم الا ان توجه الاسئلة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة فالتالى مثله فحينئذ يمكن الجواب بمنع الملازمة و يكفى ان يقال فى المنع ان الامكان وان كان معدوما فى الخارج الا انه متعلق بامر خارجى فهو يستدعيه و يستغنى عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسئلة كذلك ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثانى باطل لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمى فان التفرقه والامتياز بين الامور العدمية لا يحصل الا عند اختصاص كل واحد منها بخاصة بها يمتاز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون جوهرا وهو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدح فى امكان الحادث قبل وجوده لانسلم ان الامكان امر وجودى بل عدمى للوجوه المذكورة ثم قال ماذكروه من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم منقوض بالامتناع للفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب والشرط يقتضى عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضى عدم السبب والشرط هذا محصل كلام الامام فى هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا توجيه لاجوبة الشارح على هذا الكلام اصلا على ان الامام خالف ترتيب

لو كان المطلوب هو ان الدائم مفتقر الى الغير فى نفس الامر لكان فى الكلام مصادرة اما لو كان المطلوب مجرد ان الدائم يمكن ان يفتقر الى الغير بمعنى ان دوامه ليس منافيا لافتقاره الى الغير على ما زعمه الجمهور اذ سبب التعلق عندهم هو الحدوث فلا يلزم المصادرة ومقصود الشيخ ههنا يحصل بمجرد هذا واليه اشار الشارح حيث قال فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا وهو جواز افتقار الدائم الى الغير فصار حاصل كلامه رحمه الله ان كلامك يرجع لى انه على الشيخ ان يبين افتقار الدائم الى الغير مع انه لم يبينه فنقول ليس على الشيخ الا البيان بهذا الوجه الذى ليس فيه فساد وقد بينه واما البيان بالوجه الاخير المشتمل على المصادرة فلا يجب على الشيخ ههنا ولا يفتقر غرضه ههنا اليه فلهذا لم يبينه ههنا بل انما يبينه فيما سيجئ من اثبات قدم العالم والمقول فتأمل واما ان قول الشارح بين الشيخ ان علة التعلق بالغير سوى الوجوب بالغير ينافى ما مر منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد فقد عرفت منشأ الخلط بين علة الافتقار وعلة التعلق وعلمت الفرق بينهما (قال الشارح رحمه الله لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا) اقول مثبتى الاحوال قالوا الاحوال الخمسة التى هى العالمية والقادرية والحيية و الموجودية والالوهية على ما زادها ابو هاشم ثابتة فى الازل مع الذات ولم يقولوا بوجودها بل انهم فرقوا بين الثبوت و لوجود فلا يدخل فيما فسروا القديم بما لا اول لوجوده على ما ذكره الشارح فى نقد المحصل (قال الشارح رحمه الله

فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تعالى وبين ان يجعلوها معلولات لذاته) اقول فيه بحث لان علة الافتقار الى الغير عند جمهور المتكلمين هو الحدوث على ما نقله الشارح عن الامام واذا كان كذلك فصفات الواجب تعالى لما كانت قديمة لم يكن عندهم مفتقرة الى علة لفقدان

وهي الحدوث والظاهر من مذهبهم ان هذه الصفات ممكنة ذاتية عندهم غير مفتقرة الى العلة واما التزامهم افتقارها الى الغير باثبات ان علة الافتقار هي الامكان فغير نافع ههنا اذ الكلام في ان مذهبهم ماذا هذا لكن قد اشتهر منهم ايضا انهم قالوا بان صفات الواجب تعالى آثاره تعالى على سبيل الايجاب اذا استنادها اليه على سبيل الاختيار يوجب حدوثها و كلام الشارح رحمه الله ناظرا الى هذا فتأمل (قال المحاكمات وفي البحث الطبيعي نظر) وجه النظر ان الطبيعي انما يبحث عما يعرض المادة وكون العالم ازليا مستندا الى فاعل ازلي ليس من وظيفة علم الطبيعي ولا يكون من مسائلها اذ ليس ثبوته للعالم من جهة المادة على ان العالم بعضه مشتمل على المادة وبعضه لا اقول لم يقل الشارح رحمه الله انه بحث طبيعي بمعنى انه من مسائل علم الطبيعي بل قال انهم في العلم الطبيعي ذكروا هذا ولعل ذكره ليس على سبيل انه مسئلة له وقد مر انه ارباب الطبيعي مختصون بطريق في اثبات الواجب وليس اثبات الواجب من مسائل الطبيعي (قال الشارح رحمه الله ولم يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار الخ) اقول فيه بحث لان للاختيار معنيين احدهما معنى صحة الفعل والترك والواجب تعالى مختار عند المتكلمين بهذا المعنى دون الحكماء وثانيهما بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ

لم يفعل والواجب تعالى مختار عند الحكماء بهذا المعنى وظاهر ان الاختيار الذي ذكره الامام ونقله عن الفلاسفة نفيه عنه تعالى بهذا المعنى هذا ويمكن ان يقال المعنى الاول يرجع الى المعنى الثاني لان صحة الفعل والترك انما هي قبل الارادة نظرا

البحث في تقديم المعارضة على النقض وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع وجوابه انه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بماهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كعرض في موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى المضاف اليه **قوله** (اما الصغرى) فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلوا اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان التوقف حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لاسابقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست ثبوتية فلا يفتقر الى المادة كما في الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والا لزم التخصيص بلا مخصص اذ تأثيره حينئذ بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية وسيجيء له زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والا لزم قدم الحادث بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم

الى نفس القدرة واما بعد الارادة فالعقل واجب ضرورة انها جزء اخير للعلة والتخلف عن العلة التامة محال سواء كان العلة موجبا او مختارا وتمام تحقيق ذلك يجئ في النمط السابع ان شاء الله تعالى (قال المحاكمات فيكون ذلك القبل متصلا غير قار وهو الزمان) اقول ﴿ ٣٥٣ ﴾ لم يظهر من تقريره اتصاله وانما يظهر مما ذكره الشيخ وبينه الشارح المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيدا عمى **قوله** (واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال لخمسة معان) التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال المتأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود اولا يجامعه فان لم يجامعه فهو تأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه وبين المتقدم ترتيب باعتبار المعتبر واخذ الآخذ اولا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التأخر بالرتبة او التأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان كما في صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالتأخر اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التأخر بالشرف او يحتاج وهو التأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتأخر وهو التأخر بالعلية اولا وهو التأخر بالطبع وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات فيكون كل من التأخر بالطبع والتأخر بالذات منقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما لان المعلول تابع فيهما للعلة والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في المتأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية ويدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفصلات وعلى المفتاح وغيرها وحينئذ لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع وقد اطلق اسم التأخر بالذات في بيان الحدوث الذاتي على التأخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقسم بالذات على ما بالغير **قوله** (ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب) لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما فيه المرور وايضا الضمير في بينه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اي وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي من انه منطبق على الحركة والمسافة غير مركبة من اجزاء لا تتجزى (قال المحاكمات فلا بد من معروض القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية) اقول حاصله انه لا بد من معروض القبلية بالذات فلو فرض انه ذات العدم فلم يجز ان يصير بعدا لان ما بالذات لا يختلف وهذا بناء على ان ذات العدم الذي يتعقبه الحادث والذي يتعقب بالحادث واحد وذلك حق لان السلوب لا تتمايز بذواتها وانما تتمايز بملكاتها ومعروضاتها والملكة ههنا وهو وجود الحادث واحد وكذا المعروض ولا يمكن ان يقال معروض القبلية هو الذات المقيدة بكونها متقدمة على الحادث او بكونها مما يتعقب الحادث والا لزم علية الشيء لنفسه او المضافة وهذا بخلاف اجزاء الزمان لان ذات الزمان الماضي لا يصير بعدا اصلا ويكون مغايرا لذات المستقبل واما انه او تغاير ذاتهما فذلك اما بالماهية او بالشخص وعلى التقديرين يلزم انفصال اجزاء الزمان فسيجئ مع جوابه وبما قررنا ظهر اندفاع الاعتراض الاول والثاني لكن يرد عليه انه لا يلزم ان يكون للقبلية معروض بالذات ان اريد به نفي الواسطة في الثبوت كما لا يشكل فانه يعرض الجسم بواسطة التناهي ولا يمكن ان يكون التناهي ﴿ ٤٥ ﴾ معروضه ولو سلم فلعله ذات العدم المأخوذ مع قيد ليس نفي التقدم ولا كون الحادث يتعقب به وفيه ما فيه ونسلم ان اريد به نفي الواسطة في العروض ضرورة امتناع تسلسل المعروضات لكن لا نسلم ان العدم لو كان معروضا بالذات بالقياس الى القبلية امتنع ان يصير

بعدا اذ انفكاك العارض عن المعروض الذى يعرضه بالذات بهذا المعنى جائز بل واقع شايع كالحركة العارضة للسفينة اقول الاصوب ان يقال انا نعلم انه يتحقق قبل الحادث قبل يمتنع ان يصير بعدا على ما اشار اليه الشيخ ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد فلا يجوز ان يكون هو نفس العدم او الفاعل (قال المحاكمات لان قبل زيدا الى نوح مثلا اطول منه الى موسى عليهما السلام فيكون مقدارا) اقول اراد بالمقدار الكم المتصل اذ لم يظهر من بيانه خصوص المتصل واثبت بعده الاتصال بقبول الانقسام الى الاجزاء وفيه بحث لانهم جعلوا قبول الانقسام من خواص مطلق الكم ورسموا الكم المطلق به بناء على ان المراد من القبول الامكان بالذات ومن الانقسام الانقسام الوهمى اللهم الا ان يحمل كلامه على انه اراد بقبول القسمة غير المعنى المشهور بل اراد به استعداد القسمة الخارجية والشارح رحمه الله الزم اتصاله من فرض الحركة والمسافة وانطباقه عليهما على ما يستفاد من كلام الشيخ والحق مراعات كلامهما والاقتداء بهما (قال المحاكمات يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد) اقول اراد باستمراره استمراره وبقاءه ذاتا وبعدم استقراره عدم استقراره حالا وهى نسبته الى الزمانيات الواقعة فيه لاعدم اجتماع الاجزاء لانه عندهم بسيط لاجزء له فى امتداد المسافة كالحركة المتوسطة المنطبقة عليه ويصرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال وكذلك الموجود من الزمان شئ غير منقسم يحصل بسيلانه الزمان (قال المحاكمات لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا فى الخارج وله اجزاء بالفعل فيه اقول قد اورد عليه بعض المحققين بان الزمان الممتد غير موجود فى الخارج وكذا اجزاؤه على ما اعترف به فمن يدعى بان العقل

فى البيان ان يقال اذا كان وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الابعد وجود الآخر وباقى الكلام لا طائل تحته **قوله** (وهذا اراد المثال للتقدم الذاتى) المناسب ان يقال اراد المثال للتأخر الذاتى اما اولا فلان الكلام فى اقسام التأخر واما ثانيا فليتطابق قوله فهذه بعدية بالذات **قوله** (وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل) حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهى ان الشئ اذا كان علة لآخر استحال وصول الوجود الى المعلول الابعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدى فتحرك المفتاح اوثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود مر بالعلة ووصل الى المعلول كلام مجازى فان اراد به ان العلة مؤثرة فى المعلول فقد بينا انه لا يقتضى التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره والذى تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا نعلم انهم تصوروا من ذلك التأثير او غيره وجواب الشارح ظاهر **قوله** (وتقريره ان حال الشئ الذى يكون له بحسب ذاته) ترتيب هذه المقدمات ان يقال العدم اوالا وجود حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتى فههنا ثلث مقدمات اما ان العدم اوالا وجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون فى الخارج مع وجود علته اولا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته فى الخارج يكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود علته فالممكن بدون الغير فى الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبره مع وجود علته او يعتبره مع عدم علته اولا يعتبره مع شئ منهما فان لم يعتبره مع شئ منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة وان كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذى للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم اوالا وجود ولا نعنى بالحال الذاتى الا ما يكون للشئ بلا غير فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبره العقل مع وجود علته اوعدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبره العقل ووجود العلة ويكون الممكن موجودا

يحكم بانها لو وجدت فى الخارج لكانت متعاقبة فلابد له من دلالة اذ تلك اللازمة غير بينة فما يدريك فلعلها لو وجدت فى الخارج لكانت مجتمعة بل عند من ينفى وجود الاعراض الغير القارة وجودها يستلزم لوجود اجزائها لا محالة ثم قال بل

فنقول المراد انه لايكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا فى آخر الفصل بقوله وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات فقيد باعتبار الوجود حتى لايسبق الوهم الى ان اللاوجود فى نفس الامر واما ان الوجود حال الممكن بحسب الغير فهو ظاهر واما ان ما بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يقتضى رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس فلا نعنى بالتقدم الطبيعى الا هذا المعنى قال الامام لا شك ان الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات والا لكان ممتنعا لاممكنا نعم الممكن لايستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق مابين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هى فى لفظ الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم اعتبار الغير فلايكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او اللاوجود بل فى هذه الحالة لايستحق العدم ولا اللاوجود والا لكان ممتنعا وان كان المراد اعتبار عدم الغير فسلم ان الممكن لو انفرد استحق العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفراد اوجوابه ان الشيخ لم يقل ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد لاستحق العدم اولايكون له وجود وقوله لايكون له وجود ليس عطفا على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او اللاوجود ويرد السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لااستحقاق اللاوجود وقد صرح الشارح بهذا المعنى فى قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق العدم او لايستحق الوجود واحدهما لازم لان الممكن اما فى العقل او فى الخارج فان كان فى العقل فاما مع اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها

السيال الذى هو الموجود فى الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فان اجزائه المفروضة متعاقبة فى الارتسام واقول فيه نظر اذ فى الحركة الكمية ايضا يتعاقب المقادير المختلفة فى الحدوث ولا تفاوت بينهما الا بان التعاقب فى الزمان بحسب الحدوث فى الخيال وهو المراد بالارتسام فيه وفى الحركة بحسب الحدوث فى الخارج وتمام تحقيق ذلك يطلب من تعليقاتنا عليه على التجريد (قال المحاكمات فالجمع بينهما فى الاستقلال يستلزم ادراك احدهما لامحالة) اقول يمكن ان يقال المدعى ههنا ان قبل كل حادث كم متصل غير قار الذات كما صرح به الشارح فى صدر الفصل قبلية لايجامع معها القبل البعد والمخلص ان المدعى اثبات تقدم الزمان على وجود كل حادث لا اى تقدم كان بل هذا النوع من التقدم لان تقدم الزمان على شئ لايجب ان يكون بهذا النحو بل يتصور بنحو آخر كالتقدم بالطبع او بالرتبة مثلا والحاصل انهم قالوا الحادث مسبوق بمادة ومدة والمقصود ان سبق المدة ليس سبق المادة الذى يجتمع معه السابق والمسبوق بل سبقا لايجتمع معه السابق مع المسبوق ومن المعلوم ان اثبات المدعى بهذا الوجه الذى هو اتم واكمل لايتصور الا باحد كونه غير ممكن الاجتماع مع البعد وغير قار متصل وايضا يمكن انه يكون فى احدهما معا ايماء الى طريق الاستدلال واراد بالمقدمتين مامر بهذا العنوان وهو ان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل (قال المحاكمات ولاشك ان العدم لايتجدد ولايتصرم فيكون موجودا فى الخارج) اقول فيه منع ظاهر اذ التجدد والتصرم

يجرى فى الموجودات الخيالية كما فى الحركة بمعنى القطع (قال المحاكمات وهى غير موجودة فى الخارج لان الزمان متصل واحد) اقول لايخفى ان اتصال الشئ لاينافى عروض عرضين له كما فى الابلق اذ قدمر ان اختلاف الاعراض لايوجب القسمة الخارجية لكن فيما نحن فيه لايجوز ذلك لعدم كونه قار الذات اذ ما كان غير قار الذات لايمكن ان يوجد اجزاؤه بوجود الكل كما فى اجزاء الجسم المتصل والازم اجتماع الاجزاء فى الوجود (قال المحاكمات والجواب ان المراد بالمفروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لامحلهما الخ) اقول هذا الجواب غير مطابق لمتن الكتاب ولاشرحه لتصريحهما بان هذا الزمان الذى كان الكلام فى انه هو الزمان المنقسم حيث قال الشيخ وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير لن يتألف من منقسمات وقال الشارح ويكون بعد ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة الى آخر ماقال وقد صرح صاحب المحاكمات فى تقريره بكون هذا الزمان كما ومقدارا فكيف ان يكون هو الآن السيال بل الحق فى الجواب ماافاده بعض المحققين انهم كثيرا مايأتوا الامر فى بادى النظر ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر حقيقة الحال فانهم ادعوا فى اول الامر وجود الزمان فى الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم مع ان المقسم فى التقسيم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجى على ماصرحت به عبارتهم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود فى الخارج بل ممتنع الوجود ﴿ ان ﴾ فى الخارج وان الموجود فى الخارج هو الآن السيال الذى يرتسمه فى الخيال ومما ذكرنا عن هذا المحقق ظهر ايضا ان الكلام فى الزمان المنقسم الممتد اقول ويمكن ان يقال المراد بالوجود الخارجى ههنا هو وجوده الخيالى فانه وجود

اولا مع اعتبار شئ منهما ولاشك ان وجود العلة غير ممكن وعدم العلة ايضا غيره فى العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن فى هذه الحالة لايستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة اومع عدمها لا ثالث للقسمين فى الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا فى الخارج فالانفراد عن الغير ههنا هو ان لايكون مع وجود العلة وهو فى هذه الحالة مستحق للعدم وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولامع الامرين الان المراد انه ليس بذلك لاعتبارا القسمان الاخيران فى الخارج اذ لايتصوران يكون فى الخارج لامع وجود العلة ولامع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج اولا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب الذات لكن لاشك فى ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق العدم اذ لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل فى الاستدلال بل يكفى ان يقال الممكن بالنظر الى ذاته لايستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذى فذلك الاطناب على ان الحدوث كون وجود الشئ متأخرا عن عدمه حتى ان هذا التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخرا لوجود عن لا استحقاقية الوجود لايستلزم تأخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذى هذا المعنى ليكنه مخالف لما سبق وثانيها انه لايلزم من كون الشئ بحيث اذا ارتفع شئ آخر دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شئ لارتفع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر فى التقدم الطبيعى ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم **قوله** (يريد ان ينبه على ان المعلول لايتخلف عن علته التامة) تقابل

ذهنى لكن وجوده بنفسه وهو الوجود الذى به يرتسم ويحصل نفسه فى الخيال وذلك الوجود وان كان ذهنيا لكن يحذو حذو الخارجى فى ترتب الآثار على ماصرح به المحقق الشريف فلا بعد ان يريد بالوجود الخارجى فى هذا المقام ذلك الوجود الارتسامى والتقدم والتأخر بالمعنى المذكور لاشك انه يقتضى

ان يقول امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فى قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية فى الفصل الآتى بالاشارة وعن تلك القضية فى هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية والافكيف صارت ثمه معبرة بالاشارة وجوابه انه ذكر فى الفصل الآتى البرهان عليها ولم يذكر فى هذا الفصل الامجرد الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمه بالاشارة **قوله** (والمنسوب اليه اما آدمى) اى النسبة اما الى آدم فيقال ادمى بالقصر والفتح واما الى آدمة فيقال آدمى بالمد والكسر وهو خطاء لوجوب رد الجمع الى الواحد فى النسبة **قوله** (تنبيه واشارة) فى الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يرجح احد طرفيه على الآخر الابسبب والتنبيه عليه وثانيهما ان السبب فى سببيته واجب اى السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون مافرض علة تامة علة تامة لايقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لاصدوره عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وحينئذ ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجحا لاحد طرفى الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة تامة هذا خلف، ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة فى مؤثرية البارى تعالى فى العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثانى باطل لانه لو كان شئ منها حادثا لافتقر الى المؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون تلك الامور المعتبرة فى مؤثرية البارى تعالى فى العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندى الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح وتجويز الاول دون الثانى **قوله** (مفهوم ان لعله بحيث يجب عنها) كون الشئ بحيث يصدر عنه (ا) غير كونه بحيث يصدر عنه (ب) فهما اثنان الحيثيتان ان قوما وقوم احداهما لزم التركيب والا لزم اتصافه بصفتين فى الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب او تعدد الصفات

تحقق اجزاء ذلك الامر الممتد مرتبة متعاقبة وذلك يكون فى الخيال ولا يكون عند تعقلنا الا بهذا الوجه على مايظهر عند الرجوع الى الوجدان فتأمل (قال المحاكمات حاصل الجواب ان القبلية امر اعتبارى لا وجود لها فى الخارج) اقول لم يتعرض لتوجيه قول الشارح الزمان هو الوجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته وهذا محط الجواب وحاصله ان القبلية والبعدية وان لم يكونا من الموجودات الخارجية لكن مايعرضه القبلية لذاته لابد ان يكون موجودا فى الخارج كالعمى وذلك لان مايعرضه القبلية لذاته يكون كما متصلا غير قار وهو الزمان فقد ثبت وجوده فى الخارج واما ان الزمان الممتد المنقسم الى الساعات غير موجود فى الخارج بل هو امر مرتسم فى الخيال فجوابه على مامر اليه الاشارة ان بناء الكلام ههنا على المسامحة وان الزمان بهذا المعنى موجود فى الخارج ثم يظهر فى مقامه ان الموجود هو الآن السيال الذى يرتسم هذا الممتد فى الخيال اذ المراد بالوجود الخارجى مايحذو حذوه وهو الوجود الذى له فى الخيال حين ارتسامه فيه وهو وجود بنفسه لا بصورته واما فى كلامه رحمه الله فتحقيق لدفع التسلسل الذى اورده الامام ولا دخل له فى الجواب وعلى ما قررنا يظهر توجيه كلام الشارح ويسقط ماذكره بقوله واعلم ان الاجوبة التى ذكرها الشارح عن هذه الاسئلة لا توجيه لها اصلا واما الجواب الذى ذكره بقوله والجواب انها وان كانت معدومة فى الخارج الا انها متعلقة بامر خارجى فيدل على وجوده فقد عرفت ماعليه فان كلام الشيخ

وكلام الشارح في هذا البحث صريح في ان المراد وجود الزمان الممتد المنقسم كيف وهو المتصف بالقبلية والبعدية واما الآن السيال فغير متصف بهما الا باعتبار حالها التي هي الزمان المنقسم فالحق في الجواب ماذكرنا (قال المحاكمات فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون بعضها متقدما بذاته) اقول اجيب ﴿ ٣٥٨ ﴾ عنه بان هذا الاختلاف يجوز ان يكون مستندا الى هوياتها الحاصلة لها في الذهن بعد فرض التجريد واما قبل التجريد فتحقق الاختلاف غير مسلم اذ لا امس حينئذ ولا يوم واما تخصيص كل شخص بهويته فلا يحتاج الى سبب مخصص لان كل شخص انما كان هذا الشخص بتلك الهوية فالسؤال بانه لم اختص هذا الشخص بهذه الهوية مثل السؤال بان هذا الشخص لم صار هذا الشخص ومثل هذا السؤال يعد سخيفا اقول وبهذا الوجه يمكن دفع ما يقال في المشهور انه لم اختص النقطة الواقعة في منطقة الفلك بالحركة السريعة والبواقي متصفة اما بالحركة البطيئة او بالسكون مع ان الفاعل واحد والقابل واحد وذلك لان تلك النقط غير موجودة على وجه الامتياز والاختلاف الا باعتبار العقل لها وحينئذ كان اختلاف احوالها مستندة الى اختلاف هوياتها التي لها في الذهن واما ان الفلك المحيط مثلا لم كانت متحركة من المشرق الى المغرب دون العكس وان حركته اسرع الحركات وغير ذلك من الاحوال المختصة به فمستندة الى صورته النوعية المختصة به او الهيولية المختصة بهذا (قال المحاكمات والفرق الثاني انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية) اقول فيه بحث لان مجرد كفاية الزمان ﴿ يفرض ﴾ في حصول القبلية والبعدية لا يستلزم المطلوب وهو كون وجود الحادث مسبوقا بالزمان انما يلزم المطلوب لو كان حصول القبلية البعدية لا يمكن الا بتحقق الزمان وذلك لا يلزم من هذا الكلام بهذا التوجيه كيف و حصول القبلية

في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات وصفات في الخارج يستحيل عنه صدور غير الواحد هذا القدر هو الذي اكتفى به الشارح في التقرير ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون وجوب (ا) في الخارج من حيث يجب عنه (ب) وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج وهو ظاهر والجواب ان المؤثر ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا امكن ان يصدر عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصيته الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور الغير الاضافي واشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدرنا حركات متعددة فلم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة واقصاها ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصصة بها فهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى آخر ومما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين وهذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين ان قومتا يلزم التركيب وان لزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لان الملزوم علة للازم وحينئذ يكون عليته لاحديهما غير عليته للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهي الى التركيب ويرد عليه انا لا نسلم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا فنقول حينئذ العلية انما يجب تحققها في العلة الفاعلية لا في كل علة والمنع الاول يندفع بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون علة لهما حينئذ وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المعلل ربما

والبعدية بهذا المعنى يتحقق بترتب الحوادث المتسلسلة المتعاقبة الى غير النهاية وبعبارة اخرى هذا الفرق ليس فرقا بين الزمان وبين غيره فى ان اتصاف احدهما بالقبلية والبعدية يقتضى زمانا آخر واتصاف الآخر بهما لا يقتضى ذلك بل هو بالحقيقة فرق بين القول بتناهى الامور المتعاقبة الضرورية فى حدوث الحادث وبين القول بعدم تناهيها سواء كانت تلك الامور زمنية اوحوادث واقعة فيها ولا اختصاص له بالاولى (قال المحاكمات ليس على الترتيب الطبيعى فى البحث لانه بعد ان سلم ان معناه الخ) اقول توجيه كلام الشارح انه منع اولا المقدمة المذكورة فى الفرق الثانى وهو ان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس انه لم يوجد معه واستند بان هذا يقتضى تأخر الغد عن اليوم ثم سلم ان معناه ذلك والزم الشارح على ما قرره ثم قال ورجع الفارق عن التفسير المذكور هربا عن لزوم المحذور وغير كلامه الى ذكره ثانيا بلزوم المحذور من طريق آخر وهو ان لفظة كان مشعرة بمضى زمان اقول وكذا لفظة حين مشعرة بزمان حاضر والحق ان بناء اللغة ليس على المضايقة فى امثال هذه وان تحكيم اللغة فى المطالب البرهانية مما لا ينبغى فتأمل وعلى هذا لا يتوجه ما ذكره ولعله لهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب (قال المحاكمات لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان موجودة فى الخارج الخ) اقول حام حول الالفاظ والعبارات ولم يعقل فى تقرير كلام الشارح الا توضيح الواضحات وتبيين المبينات ولم يتبين ما هو المقصود من الخطاب ولم يميز بين القشر واللباب وتوجيه كلامه رحمه الله ان اجزاء الزمان متساوية فى الماهية ولم يتصف بالقبلية والبعدية فى الخارج بل فى الوهم ولكن بعد التجربة وحينئذ فتخصيص بعضها بالقبلية والبعدية المخصوصة وكذا الحدود المفروضة فيها بهما لتخصيص زيد بالهندية المختصة به وعمرو بالهندية المختصة به وكما ان السؤال

يفرض الكلى فى صورة ويستدل عليه ولا بعد فيه ولاسيما اذا كانت الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان الى آخره وعلى هذا يكون قوله فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازمه وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى **قوله** (وفى بعض النسخ بزيادة او بالتفريق) الحيثيتان اما ان يكون احديهما مقومة اولا بل يكون كل منهما خارجا والاول يقتضى التركيب فالتركيب لا يتوقف على كونهما مقومتين والشارح بنى من مأخذ آخر وهو انه لو كان احديهما مقومة والاخرى خارجة لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام فلا بد ان يكون لحيثية الاستلزام مبدأ فان كان خارجة عاد الكلام فيه الى ان ينتهى الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم فى قوله حيثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشيئين المعلولين الحاصل بحيثية الاستلزام **قوله** (ويلزم منه تركيب اما فى ماهية الشئ) لما ذكر ان جميع الاقسام ينتهى الى التركيب ذكر اقسام التركيب والظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان تكونا مقومتين للماهية اوللوجود او بالتفريق اى الحيثيتان تدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب فى الماهية اوفى الوجود اوفيهما بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى للوجود والشارح قال التركيب اما فى الماهية اوبسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شئ فى نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب بحسب تفريقه الى اجزاء او الى جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب فى الوجود غير معقول ووجه الحصر ان يقال التركيب فى الشئ اما قبل الوجود اومع الوجود اوبعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب فى الماهية واما التركيب مع الوجود فهو تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو تركيب الشئ المنقسم الى جزئياته او الى اجزائه وقد يقال التركيب اما ان يحصل بعد الوجود اولا والثانى هو التركيب فى الماهية كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشئ اولا والثانى كتركيب الموجود من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات الشئ الواحد اذا فرض كلها المجموعى وفى هذا الذى حمل الشارح

عن اختصاص زيد بالهذية المختصة به مما يعد سخفا وكان مثل السؤال عن اختصاص زيد بالزيدية كذلك السؤال عن اختصاص الامس بالسبق على اليوم لامعنى له واما ان هوية لامس مثلا بالتقدم على اليوم فذلك لان ماهية الزمان هو اتصال التقضي والتجدد وامتدادهما وصار ﴿ ٣٦٠ ﴾ حاصل كلامه رحمه الله

ان التقدم والتأخر بالنسبة الى اجزاء الزمان داخلة في هوياتها غير خارجة عنها وليس معناه ان اجزاء الزمان نفس التقدمات والتأخرات كيف والتقدم والتأخر من مقولة الاضافة والزمان واجزاءه من مقولة الكم والمقولات متباينة على ماصرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء وايضا لوكان الزمان عبارة عن التقدمات والتأخرات لزم ان يكون الموصوف بالتقدم والتأخر هو الحركة دون الزمان لان الزمان لما كان مقدار الحركة قائما بها فلو كان عبارة عن التقدم والتأخر لكانت الحركة متقدمة ومتأخرة به لانفسه كالبياض القائم بالجسم فان الجسم ابيض ولايصح ان يقال البياض ابيض وكالوجود القائم بالممكنات فانها وجودات لها وتلك الممكنات موجودة بها وليست وجودات لنفسها ولا تكون نفسها موجودة بها ثم لما كان ذلك الكلام وهو القول بان التقدم والتأخر داخل في هويات اجزاء الزمان مخالفا لما اشتهر بينهم ان التقدم والتأخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان وجه كلامهم بان المراد من العروض ان ثبوتهما لها لذواتهما لالامر آخر وانت خبير بان حمل اللحوق على هذا المعنى بعيد والاظهر ان يقال ارادوا بلحوقهما لاجزاء الزمان لحوقهما لماهيتها لا للاجزء من حيث هي اجزاء بل الاجزاء من حيث هي ﴿ حيثيات ﴾

عليه ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول وان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون مركبا منها والالم يكن جزئياته بل اجزاءه **قوله** (عارض الفاضل) قد علمت ان تغاير الجهتين يستلزم احد الامرين اما تركب العلة او تعدد صفاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم بذهابه الى ان تغاير الجهتين مفهوما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل المذكور لو صح يلزم ان لايسلب عن الواحد الاشيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان كالشجر والحجر ففهوم سلب الحجر عنه غير مفهوم سلب الشجر عنه فان كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعليته لاحدهما غير عليته للآخر ويعود الكلام فيتسلسل او ينتهي الى التركيب وان لايتصف الواحد الابصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس غير المفهوم من اتصافه بالقياس الى آخر وان لايقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفعة بالمنعين المذكورين نوردهما عليها الاعلى اصل الدليل فتقرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف والقبول يتعدد لاختلاف الحيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول الشيء لمقبول غير قبوله لآخر وكما ان السلب عن الشيء او اتصافه وقبوله يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال فجاز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلما لم يتوقف الاعلى شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لايكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الاعلى امر واحد فلانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كانت له اجزاء انما يتحصل بهما والمتكلف حمل كلامه رحمه الله على هذا واعلم ان الاشكال المذكور في ان النقاط في الفلك كيف يختلف احوالها اسراعا وابطاء وسكونا على مانقلنا يندفع بهذا الوجه ايضا فتأمل (قال المحاكمات

ولم يتعرض للجواب الثاني) اقول كلامه لا يخلو عن التعرض له حيث قال اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما (قال المحاكمات هي كون متى احدهما عين متى الآخر)

و ان اتحد الطرف الآخر فعينية الشيئين للزمان لا يستدعي اتحاد متاهما بل اتحاد الزمان الذي يعتبر متاهما بالنسبة اليه ولهذا قال الشارح رحمه الله والاخرى يقتضي نسبتين شيئين اشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولعله تسامح اولائم بينه بقوله اي كونهما في زمان واحد حيث بين ان المراد باتحاد متاهما اتحادهما في الزمان فتأمل (قال المحاكمات ولا يخفى ان المقدمة الثانية بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذف من البين الخ) اقول فيه بحث اذ لو لم يبين ان الامكان ليس نفس القدرة لم يثبت احتياج الحادث الى ما سبق مادة اذ حينئذ يجوز ان يقوم الامكان بفاعل الحادث وليس لاحد النزاع فيه (قال المحاكمات وان كان الثاني فلا نسلم احتياجه الى محل غير الممكن) اقول هذا المنع راجع الى منع كون الامكان جوهرا اوعرضا بناء على ان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الموجود الخارجي اذ بعد تسليم كونه عرضا لا مجال لتوهم كون الحادث هو محله فان قلت الامكان الذاتي كيفية للنسبة فيكون قائما بها لا بالممكن قلت كما فسروا الامكان الذاتي بكيفية النسبة كذلك فسروه بعدم

حيثيات فتلك الحيثيات اما ان تكون اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان تكون خارجية وحينئذ يعود الكلام لانها اما ان تكون مقومة فيلزم التركيب اوعارضة فيلزم ان تكون عليته لهذا غير عليته لذاك ويلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا ولئن نزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات والفن مملوء عنه واما انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهلم جرا فانما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض فانا لو فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور يتوقف على الصادر والمصدر و الصادر ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور فلا يتسلسل اصلا **قوله** (الصدور يطلق على معنيين) منظور فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور الغير الاضافي غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا شيئان الصدور وحيثية الصدور والصدور وان كان اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا اليه قبيل هذا **قوله** (واحتجوا على ذلك بانه لو لم يكن كذلك) اي لابد من تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فانا ان لم نجوز ذلك يلزم القول بحوادث لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة لحادث ما والا لزم قدمه وصدور الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاصرة اي اما ان يكون كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل لاستحالة انحصار الغير المتناهي وكذا الثاني لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى محاذاة ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك مستدركا لا حاجة اليه اصلا **قوله** (لان ذلك يقتضي قدم الفعل) الحكماء يستدلون على قدم فعل الله بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب لذاته واجب في جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه

صفة للماهية قائمة بها (قال المحاكمات وان كان يمكن ان يوجد شيء آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر يوجد فيه نظر الخ) اقول فان امكان كون الجسم ابيض يقتضي امكان وجود الجسم لا وجوده بالفعل لما تقرر ان الممكنية

تقتضى وجود الموضوع على سبيل الامكان لا بالفعل لا يقال لو لم يوجد الجسم لم يمكن كونه ابيض اذ على تقدير عدم الجسم يمتنع كونه ابيض لانا نقول امتناع كونه ابيض بشرط عدمه لا فى وقت عدمه والمدعى هو ان فى وقت عدم الجسم يمكن ان يكون الجسم ابيض فلا محال وخلاصة الجواب عن السؤال المذكور انا نختار كون المراد هو الامكان الذاتى قولك انه صفة للماهية الحادثة نفسها لالمادتها قلنا الامكان قد يتعلق بالوجود بالعرض اى وجود الشئ على صفة وهذا المعنى مما لا شك فى قيامه بذلك الشئ الذى هو المحل للحادث لا بالحادث وامكان وجود الشئ على صفة وكذا امكان وجود الشئ مع شئ يقتضى وجود ذلك الشئ اولا وهو المادة للحادث او الموضوع له فحينئذ ان استدل بالامكان بهذا المعنى فقد تم الدليل سالما عن المنع والسند وقد يتعلق بالوجود بالذات اى بالوجود فى نفسه وامكان وجود البياض مثلا فى نفسه وان كان قائما بالبياض لكن امكان وجود البياض فى نفسه لا يتصور الا بامكان وجود فى الجسم اى امكان وجود الجسم على صفة البياض وامكان كون الجسم ابيض وقد علمت ان هذا الامكان يقتضى تحقق الجسم اولا واما الشئ الذى لا علاقة معه بشئ من المواد والموضوعات فيمتنع الحدوث على ما فصله (قال المحاكمات فهذا الممكن ان كان حادثا يكون قبل وجوده ممكنا) اقول احترز بذلك عما اذا لم يكن حادثا كالاعراض القائمة بالعقول والافلاك عندهم وفيه تنبيه على مسامحة وقعت فى تقرير الشرح حيث لم يتعرض لهذا القسم اصلا (قال المحاكمات وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه او معه) فيه ما قد سبق آنفا وسيتعرض له صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فقد كفى اخذهما فى البيان) اقول قد عرفت ان اخذ الامكان بالقياس الى الوجود فى نفسه غير كاف فى الاستدلال

فى التأثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل والتقييد بالاولية لخروج الصفات الاضافية والثانى من حيث الفعل وتحريره انه لا يجوز ان يكون فعله تعالى معدوما ثم يوجد اذا لعدم الصريح لا تميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى فى بعض الاحوال من ايجاده فى بعض او حتى يكون لاصدوره عن الفاعل اولى فى بعض الاحوال من صدوره فى بعض بل لو كان صدوره واجبا كان فى جميع الاحوال او لا صدوره كان فى جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انما حدث فى الوقت لانه كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه وهم الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة **قوله** (واما توقف الواحد منهما) قدم على الجواب مقدمة وهى ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر او احتياجه اليه انهما موجودان معا ويتوقف وجود الثانى على وجود الاول او يحتاج اليه بل معناه التوقف والاحتياج فى العدم اى انهما معدومان معا لان الحادث الآخر لا يوجد الا مع الحادث الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما لا نهاية له انه يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شئ من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث وينقضى ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث والشيخ استفسر وقال قولكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو محال ارعنيتم به ان الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها فى وقت فلا نسلم انه محال بل هو عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نسلم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا عدد متناه ففى جميع هذه الاوقات كذلك اذ لا فرق عندكم بين الجميع وكل واحد واليه اشار بقوله بل كل وقت فرضت الى آخره وقول الشارح وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفا على انقضاء

مالم يؤخذ لا زمه وهو الامكان بالقياس الى الوجود لغيره لان الاول صفة للحادث ولا يقتضى محلا غيره ثم لازمة يقتضى محلا آخر هو مادة الحادث اوموضوعه (قال الشارح وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها الخ) اقول لا يخفى على الناظر ﴿ ٣٦٣ ﴾ ان هذا الكلام من الشارح انما يدل على ان الامكان الذاتى والامكان الاستعدادى متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وليس احدهما موجودا خارجيا والآخر موجودا عقليا على ماهو المشهور وقد صرح بذلك بعض المحققين فتأمل (قال المحاكمات بقى على الاستدلال منع وهو انا لانسلم ان الحادث الخ) اقول قد عرفت ان الاعتراض الذى ذكره اولا وجعل كلام الشارح جوابا عنه رجع الى هذا المنع بعد التحرير اذ منع احتياجه الى محل غير الممكن لا توجه له بعد تسليم كونه اما جوهرا اوعرضا ولعل مراده ان المنع الاول لما كان راجعا الى هذا المنع فهذا المنع كأنه ذكر اولا وماذكره الشارح لا يندفع به اصل المنع بل انما يثبت به احتياج الامكان الى محل غير الحادث اذ المنع بحسب الظاهر انما اورد عليه ولم يلتفت الى ما يرجع اليه المنع ويتعلق به حقيقة فلهذا قال بقى على الاستدلال منع بلفظ البقاء المشعر بانه الذى كان اولا (قال المحاكمات فمن حيث تعلقه به يستدعى وجوده فى الخارج) اقول فيه بحث لانه ان اريد بتعلقه بالامر الخارجى كونه صفة للامر الموجود فى الخارج من حيث انه موجود فى الخارج بان يكون الخارج ظرفا للاتصاف به فهو ممنوع كيف وهم قد صرحوا بان الامكان من المعقولات الثانية العارضة للماهيات فى العقل فقط وان اراد ان موصوفه موجود خارجى البتة وان لم يكن ظرف الاتصاف به هو الخارج كالوجوب الذاتى والوجود الخارجى فكون الامكان من هذا القبيل غير مسلم وان اراد ان الامكان معتبر بالقياس الى الوجود الخارجى فذلك لا يقتضى وجود المتعلق فى الخارج كيف والامتناع ايضا مقيس

مالا نهاية له مشتمل على التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شئ من الحوادث فكيف يفرض فيه وجود الحادث اليومى اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اى وجود الحادث اليومى فى اليوم يتوقف على انقضاء مالا نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين الشق الثانى من استفساره والعبارة المنقحة ههنا ان يقال ان عنيتم بقولكم لو كان قبل كل حادث حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء مالا نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء مالا نهاية له فى اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات مالا يوجد فيه حادث فلا نسلم الملازمة وان اردتم به توقف الحادث على انقضاء مالا نهاية له فى اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع **قوله** (مراده ان التنازع فى القدم والحدوث سهل) جواب سؤال الامام وهو ان مسئلة الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث فى مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة فى قوله بعد ان يجعل الواجب الوجود واحدا خال عن التحصيل اجاب بان المراد التصلب فى التوحيد بالقياس الى مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب **قوله** (النمط السادس) لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات ومباديها والترتيب فالانسب ماذكره الشارح فان الشيخ فى هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادى العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهى تشبهها بالعقول وكل ذلك كلام فى الغايات ثم اثبت مبادى الغايات وهى العقول ولما كان بيان الغايات مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ فى الدلائل الاخر على وجودها ثم شرع فى ترتيب الموجودات فقد رتب المباحث فى هذا النمط على ماعنون به هذا خلاصة ماذكره الشارح وقول الامام اول المقصد فى هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله منظور فيه لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين فى النمط السابق من ذهابهم الى انه تعالى مختار فلا بد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون البارى تعالى مستكملا بفعله وانه محال بل المقصد ان كل فاعل لغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو ان لا يكون البارى تعالى فاعلا لغاية لانه لا يكون

الى الوجود الخارجي والجواب انه اراد ان امكان كون الجسم ابيض يقتضي وجود الجسم اولا اذ لو عدم الجسم لامتنع كونه ابيض ولا يرد عليه الا ماذكرنا من ان عند عدم الجسم يمكن كونه ابيض نعم بشرط العدم لا يمكن وهذا بعينه ماذكره صاحب المحاكمات حيث قال وهذا المنع وارد على الشق

الاول من الترديد الذي ذكره حيث قال واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما بحيث لو وجد كان قائما في غيره او مع غيره واما بحيث متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره ذكر فيه قوله ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه وقد علمت ان هذا المنع يرد على صورة اخذ الامكان مقيسا الى الوجود بالعرض على ما قررنا (قال المحاكمات فلا بد ان يحدث بحسب شرطه الى قوله فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد) اقول لقائل ان يقول كون تلك الحالة امرا موجودا في الخارج غير مسلم حتى لا يمكن قيامها بالحادث فتأمل (قال المحاكمات كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لانتهاء الخ) اقول كون الامكان الذاتي من قبيل العمى الذي يقتضي الاتصاف به وجود الموصوف في الخارج غير مسلم كيف وقد صرحوا بانه من المعقولات الثانية المسلوبة عن الاشياء في الخارج وقد عرفت ما فيه من الكلام فارجع اليه (قال المحاكمات فانا اذا نظرنا الى وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج فان امكان وجود العقل مثلا هو امكان وجود في الخارج وليس هذا الامكان موجودا في الخارج كالامكان في الحوادث فليس تعلقه بالشيء الخارجي وهو المادة سببا لكونه امكانا وجوده في الخارج) اقول معنى كلام الشارح ان الامكان لا يكون موجودا ﴿ ان ﴾ في الخارج من جهة تعلقه بالشيء الموجود في الخارج بل الواقع فيه هو انه امكان وجود في الخارج فقوله بل هو امكان وجود في الخارج اضراب عن مجموع الكلام اي العلة والمعلول لا عن المعلول فقط حتى يكون داخلا تحت الحيثية

فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل كان عذر القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم في وقته وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر لانهم يحيلون للباري تعالى ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهم قائلون بها على ما مر آنفا **قوله** (وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان قضية) انما قال لو كان قضية لانه تعريف لغوي وتعريف الشيء ليس تصديقا له بل تصويره وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول الشيخ فان احتاج الى شيء اخر فهو فقير وموضوعه ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو قوله غير متعلق بشيء خارج عنه وان تقاربا في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغني وان كان في قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر في الغني الاستغناء في الامور الثلثة لانه لو افتقر في شيء منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك هذا خلف قال الامام لما فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فيرجع كلامه الى انه لو افتقر في احدها لافتقر في احدها ولا فائدة فيه اجاب الشارح بطريقين الاول انا لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر في احدها بل الفقير اعم منه لتحقق الفقر في الاضافات المحضة وفي المال وفي غيرها وحمل الاعم على الاخص مفيد ولئن سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن لا نسلم ان حمله على المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريبا لمعنى المحدود الى فهم الجمهور ويعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول ليس على الترتيب الطبيعي على ان فيهما نظرا اما في الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغني فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا لجاز ان يصدق على الغني فلا يلزم الخلف واما في الثاني فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد يتكرر المعنى الواحد في الخطابة والمحاورة ايضاحا وتفهيما للعامة لكن المقام برهاني يجب

المذكورة على ماحمله (قال المحاكمات من حيث انها محكوم عليها اى من حيث انها اشياء موجودات فى العقل من شانها ان يحكم عليها بشئ الى قوله وهى بهذه الحيثية موجودة فى الخارج لوجود العقل فى الخارج) اقول حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد غاية البعد والحق ان مراده رحمه الله ان لايستعمل الخطابة فيه ففيما نقله تغيير لعله وقع من اختلاف النسخ الطريق الثانى ان الامام صدر هذا الفصل بانه فى تفسير الغنى وهو الذى لايفتقر الى الغير فى ذاته ولا فى شئ من صفاته الحقيقية ولاشك انه فى قوة قضية قائلة بان المحدود هو الحد وهو فى قوة قضية قائلة بان مقابل الحد مقابل المحدود ولم يكن فى هذه القضية فائدة لم يكن فى تعريف الغنى ايضا فائدة ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير فى شئ من الثلثة لانه لافائدة فى حمل هذا المعنى على المفتقر الى الغير فى شئ منها لكن لايلزم من ذلك ان لايكون من حمل الفقير عليه فائدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيده ويقرب معناه الى فهمه **قوله** (اعلم ان الشئ الذى انما يحسن) المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن به واولى له ويكون ذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ماهو الاحسن له ولاماهو الاحسن من غيره فهو مسلوب كماله فان قيل انما يلزم ذلك لو كان الغرض عائدا الى نفسه واما اذا كان عائدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عائدا الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضا له فيعود الالزام فان قيل يفعل لالغرض عائد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن فى نفسه اجيب بان الفعل الحسن فى نفسه لايختار لاجل انه حسن فى نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة **قوله** (فما اقبح مايقال من ان الامور العالية) المبدأ العالى اما تام بذاته وهو البارى تعالى واما بعلته وهو سائر المبادى العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدأ العالى لايفعل لغرض فى السافل والا استكمل العالى بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلاغاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء كما انه مبدأ لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو ماله الشئ ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هى التى منها فاعلية الفاعل فهو اذ قد يكفى فى الفاعلية يكون غاية بالضرورة وكما ان منه

ان الوا قع ان هذه العوارض احكام الموجودات الخارجية واحكام الموجودات ليست موجودة فى الخارج من حيث هى احكام لها حتى يكون هذه الاعتبارات موجودة فى الخارج بل انما يلزم وجودها من كونها محكوما عليها بحكم خارجى لو صح الحكم عليها لكن ما نحن فيه ليس مما يصح الحكم الخارجى عليه حتى يلزم وجودها فى الخارج والحاصل ان ثبوت الشئ للشئ انما يقتضى وجود المحكوم عليه دون المحكوم به والواقع فيما نحن فيه كونها احكاما للموجودات ومحمولات عليها لا كونها محكوما عليها فلا يلزم وجودها هذا ظاهر كلام الشارح وحينئذ لايرد ما اورده بقوله بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بانه حيثية تؤجد الخ واما جواب انه لامدخل له فى الجواب فالجواب عنه انه لدفع توهم ربما يتوهم ههنا ويقال انها احكام الموجود الخارجى واحكام الموجود الخارجى موجود خارجى فاجاب بمنع الكبرى وان السائل خلط بين المحكوم عليه والمحكوم به واما قوله على ان هذه شبهة ركيكة فجوابه ان هذا انما يرد على مافهمه من كلام الشارح وليس مراده ذلك بل مقصوده رحمه الله ان الامكان انما يقال له انه موجود فى الخارج من جهة قيامه بالمحل فان العقل موجود فى الخارج وهو قائم به والقائم بالموجود الخارجى يجب ان يقال انه موجود خارجى لكن لا بالذات بل بالعرض باعتبار ان محله موجود فيه ولامنافاة بين نفى كونه موجودا خارجيا كما ذكره اولا واثبات كونه موجودا كما ذكره آنفا اذ الاول محمول على نفى وجوده

بالذات على ماهو الظاهر اذ الكلام فيه والثانى محمول على اثبات وجوده بالعرض حتى لايلزم التناقض وعلى ماذكرنا يكون الخارج فى كلامه محمولا على المعنى العام المتناول لما يكون الوجود من جهة القيام بالعقل ومايكون لامن قبيل القيام به وهو المعنى الظاهر من لفظ الخارج وعلى ماحمله بنغى حمل الخارج على مالا يكون الوجود من جهة القيام بالعقل فيلزم التخصيص فى لفظ الخارج وقد علمت انه لا منافاة بين كون الشئ غير موجود فى الخارج بالذات وموجودا فيه بالعرض فاندفع ما ورده من البحث وبما قررنا ظهر انعكاس التشبيع الذى ذكره بقوله نعم الزنا در بمايكبو والجواد قد يعثر حين يعدو (قال المحاكمات ومن المكشوف البين ان لاتوجيه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام اصلا) اقول وذلك لان الامام استدل فى توجيه كلام الشيخ على ان الامكان ليس عدميا بل وجوديا وثبت احتياجه الى محل موجود من كونه وجوديا ثم عارض دليل كونه وجوديا لما ذكر من الوجوه الثلاث وماذكره الشارح رحمه الله ليس دخلا فى المعارضة بل تسليم بما ادعاه المعارض وهو يقتضى الدعوى نعم للشارح ان يقول لنا ان نقرر كلام الشيخ بوجه آخر و نضع موضع المقدمة المعترض عليها مقدمة اخرى هى ان الامكان متعلق بالموجود الخارجى والظاهر ان مراده رحمه الله هو هذا وبهذا اشار اليه فى تقرير جواب اعتراض الامام حيث قال لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين فى العقل بامر وجودى فى الخارج يستدعى لامحالة موضوعا موجودا فى الخارج كما مضى فى التقدم فهذه المقدمة اشارة الى جواب اعتراض الامام واما باقى كلامه فلزيادة ان تحقيق وتقرير للكلام وقس عليه الكلام فى غيره (قال الشيخ وانما يحتاج الان من الجملة الى مايكون باستحقاق الوجود) اقول يظهر من هذا الكلام ان التقدم الذاتى بالمعنى الاعم يرجع الى الاحقية فى الوجود وهو الحق وقد صرح

الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدأ العالى فهو وان لم يكن له غاية فى السافل الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لامحالة يكون غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ماتحته لابالنظر الى ماهو فوقه واما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام بنتيجته بل هو لازم من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال وسم هذا الفصل بالتذنيب انسب **قوله** (وعلل ذلك بكون كل شئ منه) اى علل كون كل شئ له بكون كل شئ منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية وهو فاعل لكل شئ يكون غاية لكل شئ لكن انما يثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتذنيب لايقال لما كان الفاعل نفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشئ بنفسه لانا نقول الاتحاد فى الوجود والتعليل بحسب التغاير فى العقل فلامحذور **قوله** (لفظة ينبغى مجملة يراد بها تارة الحسن العقلى) اقول الاجمال انما يثبت لو كان لفظة ينبغى موضوعة للحسن العقلى والاذن الشرعى وهو ممنوع غاية مافى الباب انه يستعمل هذه اللفظة فى الحسن العقلى او المأذون الشرعى لكن لايراد بها الحسن العقلى او الاذن الشرعى بل مفهومها اللغوى وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم مما ينبغى لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤثر وان كان حسنا عقليا وكذلك قوله النكاح مما ينبغى لايراد به انه مأذون شرعا وان كان مأذونا شرعا ثم انا لانسلم ان الحكماء لايقولون بالحسن العقلى فان الحسن العقلى مقول على معان كون الشئ صفة كمال وملائما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعانى كلها اما بالاولين فظاهر واما بالمعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح فى هذه الفصول بالعقليين وكأنه اغمض عن ترك هذا المنع ههنا تعويلا على ماسيصرح به ومنع انحصار معنى ينبغى فيما ذكره من المعنيين وهو ظاهر **قوله** (وكذلك القول فى الدواء المصحح) هذا جواب سؤال آخر وهو ان يقال الدواء المصحح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن اوازالة المرض ولاشك

بذلك بعض افاضل المتأخرين (قال المحاكمات يدل عليه قول الشيخ فى بيانه اذا كان وجود هذا الخ) اقول فيه ان وجود الشئ انما يكون عن الفاعل المستقل لا عن الفاعل الناقص وهو المراد من العلة التامة فى هذا الموضع فهذا الكلام من الشيخ يدل على

ماصرح به الشارح المحقق واما قوله ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات له فمدفوع بان المراد من العلة التامة التى يقال انها متقدمة بالعلية هو الفاعل المستقل لا العلة التامة بمعنى المركب من كل ما يتوقف عليه المعلول وحينئذ فتوقفها على اليد وعلى العضلات مما كان متقدما على الفاعل المستقل سابقا عليه لا تقدح فى استقلاله وكأنه توهم ان مرادهم من العلة التامة فى هذا الموضع اى عند ما يقال ان العلة التامة متقدمة بالعلية هى مجموع ما يتوقف عليه المعلول وذلك توهم بعيد وسيأتى فى الشرح ما يدفعه (قال المحاكمات المناسب ان يقال ايراد المثال للتأخر الذاتى) اقول الوجه فى العدول التنبيه على ان فى امثلة التأخر الذاتى يحصل امثلة التقدم والشيخ لم يتعرض له (قال المحاكمات فنقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته) اقول اخذ هذا من ظاهر قول الشارح لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وصرح فيما بعد حيث قال وان كانت باعتبار العقل لا يخلو من ان يعتبرا مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما فيستفاد منه ان الحالة التى للممكن فى العقل سابقة على الوجود

ان صحة البدن او ازالة المرض مما ينبغى فهو افادة ما ينبغى بلا عوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات الا كيفية فى البدن ملايمة له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او ازالة المرض وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعى يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال الغير فبالعرض وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة او ازالة المرض ليست افادة اولية لانه يفيد بالذات تلك الكيفية الملايمة للطبيعة او المضادة للمرض وهى امر مؤثر مرغوب فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى الكيفية الحادثة فى البدن وتوضيحه ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرود المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهى مما ينبغى لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد على القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهى مما ينبغى للقلب الضعيف على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول بالقياس الى معلول معلوله جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شئ واحد فقط لان غير الله هو منه بواسطة وان كان المراد انه يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بلا واسطة او بواسطة فانحلال الاعضاء يمكن ان يوجب الموت بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد معتبر فى معنى الجود والشيخ اعتبره فى تعريف الجود الحقى حيث قال وطلب قصدى لشئ يعود اليه ولم ينف القصد مطلقا بل مفيدا بالغرض فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقا ولاثباته القصد فى الافاضات الالهية لم يكن له قدرة اصلا وهو منافى لما سبق وان فرضنا انه لم يعتبر القصد فى معنى الجود دلالة من اعتبار الشعور بما يفيد وحينئذ يندفع جميع النقوض **قوله** (فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعيضه) وذلك لان الفعل اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله واليه اشار فى الفصل المتقدم بان الشئ اذا حسن له ان يكون عنه غيره فلو لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن به فهو فى حد ذاته مسلوب كمال وان كان لدفع النقص فهو مستعيض بفعله لانه يستفيد

هى عدم اعتبار وجود العلة وعدمها ومن المعلوم ان حال عدم اعتبار وجود العلة وعدمها لا يلزم الا وجود فلم يلزم مسبوقية الوجود بالا وجود فى العقل فينبغى ان يراد بالوجود والعدم للممكن وجوده او عدمه عند العقل وفى اعتقاده لان العلم بوجود ذى السبب اى الممكن انما يحصل من العلم بسببه فكذا العدم هذا توجيهه وهذا

كما ترى اذ من المعلوم انه ليس المقصود اثبات مسبوقية العدم بوجود الممكن بعدم العلم به وليس هو الحدوث الذاتي اصلا وهذا هو اللازم مما ذكر كما لا يخفى بل الحق ان يقال في توجيه الكلام الممكن متصف بالوجود في العقل عند وجود علته ومتصف بالعدم فيه عند عدم علته والحال لا يخلو عن وجود العلة وعدمها بحسب نفس الامر فوجود الممكن ليس مسبوقا بالا وجود والا عدم بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يعتبر الممكن مجردا عن وجود الغير وعدمه بل عن وجود نفسه وعدمها فهي في تلك المرتبة كانت مجردة عن الوجود والعدم وتلك المرتبة انما تكون له في العقل فوجود الممكن مسبوق بلا وجوده في العقل وفي كلام الشارح اشارة الى ما ذكرنا حيث قال واما بحسب العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولم يقل عدم اعتبار الوجود والعدم والحاصل انه لا بد ههنا من اعتبار للعقل وتعمل منه ولا يخفى عدم الاعتبار ثم المراد بالا وجود ليس هو العدم فان وجود الممكن لو كان مسبوقا بعدمه سبقا ذاتيا لزم ان يكون عدم الشيء محتاجا اليه لوجوده ومن المعلوم ان لا علاقة علية بين الشيء ونقيضه بل المراد منه التجريد عن الوجود والعدم بحسب العقل فالماهية في تلك المرتبة لم تكن موجودة ولا معدومة بان يكون المرتبة ظرفا للسلب لكن صح انها معدومة في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود المضاف اليه السلب وليس هذا ارتفاع النقيضين المستحيل لان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وهو صادق لا على ان يكون قيدا للسلب ثم لما كان الوجود ليس زائدا على ذاته تعالى لم يتصور في شأنه مرتبة التجرد عنه فلا يتصور في حقه الحدوث الذاتي وههنا زيادة تحقيق وشحنا به حاشية التجريد ولا يخفى ان المدعى على ما قررنا حق ولا يرد عليها شيء مما ذكره صاحب المحاكمات على تقريره

في مقابلة فعله التخلص من النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي فعل شيئا اولم يفعله لقبح به اولم يحسن منه فهو متخلص من الذم اي مستغيض على ما فسره به وفي هذا البحث اشارة الى الفرق بين الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا في مواضع اخر منها حيث فسر العناية قال اذ لا يجوز صدورها عنه بقصد وارادة وقال بعد ذلك ليس المقصود من هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلوب ومن البين ان جميع ذلك ينافي ما سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار ولعل المراد ههنا انه ليس فاعلا بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة لا لغرض **قوله** (هما قضيتان اشتركتا في الموضوع) القضية المذكورة في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب كمال والضمير فيها راجع الى الذي يفعل شيئا اولم يفعله لم يكن عنه ما هو احسن والموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا اولم يفعله لقبح به اولم يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا تلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمول القضيتين فلا خلف في تغايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستغيض تفسير للخاص بالعام لان المتخلص من المذمة مستغيض وليس كل مستغيض متخلصا من المذمة لجواز ان يستفيد في مقابلة فعله كما لا **قوله** (لا يجب ان طلبت مخلصا) كأن سائلا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول لا يفعل لغرض اصلا والمبادي العالية لا يفعل لغرض في السافلات ولا شك ان صدور الموجودات على الترتيب والنظام اللائق بها ليس بحسب طبيعة ولا جزاف واتفاق فصدورها من المبادي العالية على ذلك الوجه باي وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية الباري بها وهي تمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تعالى حاضر لسائر الموجودات مع اوقاتها المترتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته فتلك الموجودات فائضة عنه في اوقاتها كما هي حاضرة له والعلم الفرق

(قال الشارح وكذلك الحالة التي للنفس النباتية) اقول هذا وماذكر سابقا حيث قال فان علة هاتين الحركتين لايتحصل موجودة الا بهما يدل على انه جعل قول الشيخ من طبيعة اوارادة بيانا للحالة التي بها تكون علة وسيصرح الشيخ بمايدل على ذلك حيث ذكر واذالم يكن شئ معوق من خارج وكان

بين هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه **قوله** (والمقصود نفي الغرض) لما كان هذا النمط في الغايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبير وهي النفوس اوغير متعلقة بها وهي العقول بدأ ببيان غايات افعال المبدأ الاول والمبادي العالية اعني العقول فبين اولا ان الواجب لغاية لفعله بان ذكر وصف الغني ثم برهن على الدعوى ثم اكده بالوصفين الآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادي العالية ولما فرغ عن العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما معاوية اوارضية هذا هو ترتيب البحث في غايات هذا النمط قوله مامعنى انه لوفعل بالارادة يلزم ان لايكون غنيا ولاملكا ولاجوادا ان عنيتم به انه متى فعل ماوجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله كان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه ولم لايجوز ان يستفيد الله تعالى تلك الاولوية لنفسه اويدفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام واقول لاشك ان الاستفسار انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد تبين مفهومات الغني والملك والجواد وجعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا فسلب تلك الاوصاف لا يحتمل ذلك المعنى وهو انه متى فعل لم يستحق الذم ولو لم يفعله استحق وهو استفسار لمعنى لايحتمله اللفظ اصلا وهو قبيح في المناظرة فلا يقال ان عنيت بالانسان الحجر فلانسلم انه ليس بجواد واما قوله فهل هذا الا الزام الشئ على نفسه فقد بينه الشارح بانه يلزم ان يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه مافيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لوتساوى الفعل والترك بالنسبة اليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولوكان ذلك الفعل اولى به من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولوكان كذلك لكان مستكملا بفعله ولوكان مستكملا بفعله يلزم ان لايكون غنيا ولاملكا ولاجوادا فههنا مقدمات اربعة ولامقدم فيها عين ذلك التالي بل المغايرة بينهما وبينه ظاهرة لاتخفى على ان قوله في الجواب مامعنى قوله الباري تعالى لوفعل بالارادة لم يكن غنيا يدل

كانت الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة اوارادة لكن جعل الطبيعة في الحركة الطبيعية حالة لعلة الحركة لانفس العلة لايخلو عن تكلف كما لايخفى (قال المحاكمات وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر الخ) اقول فيه انه لا يكفي في التصدير بالتنبيه مجرد كون المدعى مذكورا بلا دليل بل لابد من ان يكون واضحا في نفسه اومعلوما من الفصل السابق على مامر في اول الكتاب بل الوجه ان يقال هذا الطريق من الشيخ للتنبيه على تفاوت مراتب الطباع وكان هذا الحكم واضحا بالنسبة الى بعض العقول خفيا بالقياس الى ماعداها فان هذا الحكم مطبوع يقبله الطبع الذي لم يخل بسوء الاستعداد بلا ملاحظة دليل وسيشير اليه الشارح حيث قال وعلى حكم قريب من الوضوح فان قلت يمكن ان يقال ايضا الدعوى الاولى ليس في قوة الثانية اذ حاصل الاولى دعوى استلزام وجود العلة التامة وجود المعلول وامتناع تخلفه عنه والدعوى الثانية عبارة عن وجوب المعلول في نفسه عند وجود العلة التامة ومن البين ان الاولى لاتستلزم الثانية اذ لا يلزم من امتناع تخلف شئ عن شئ وجوب تحقق الشئ الثاني عند تحقق الشئ الاول والالزم وجوب تحقق جميع اللوازم في انفسها ولهذا قالوا فرق بين المشروطة بشرط اووصف والمشروطة مادام الوصف وان بينهما عموما من وجه قلت المراد بقولنا الشئ مالم يجب لم يوجد وان المعلول وجب وجوده عند وجود

علته التامة ليس هو الوجوب الذاتي بل الوجوب لغيره وهو الوجوب بشرط وجود العلة التامة فتأمل (قال الشارح وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه) اقول فيه ان الشيخ جعل المقدم جواز ان يكون شيء متشابه الحال واللازم على تقدير الجواز ليس هو الوجوب بل عدم الاستبعاد الذي هو في قوة الجواز ايضا والجواب ان مراده انه لم اقم لفظ الجواز موضع الوقوع والوجوب حتى يقول في الثاني لم يبعد موضع وجب وان كان من الواجب ان يقول شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول وجب ان يجب عنه سرمدا يدل عليه ما ذكره من الوجه الثاني وكأنه بالتنبيه عليه في هذا الوجه اكتفى في التنبيه عليه في الاول (قال المحاكمات كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح) اقول فيه نظر اذ المفروض ان الوجود اولى بالنسبة الى العدم لكنه لا ينتهي الى حد الوجوب فلم يكن طرفا الممكن حينئذ متساويين فالصواب ان يقال ان يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لوقوعه في وقت الوقوع على وقوعه في وقت عدم الوقوع (قال المحاكمات ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي لا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح ويجوز الاول) اقول هذا الكلام مشهور بين الاصحاب وليس فيه تحقيق لان الترجيح بلا مرجح مستلزم للترجح بلا مرجح اذ مع الارادة ان وجب صدور المعلول فامتنع التخلف والا فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه تارة اخرى فان وقع بمجرد هاتين لزم ترجح احد المتساويين وهو وقوعه في هذا الوقت على وقوعه في وقت آخر والا لم يكن تاما ما فرضناه تاما اقول الصواب ان يازم التسلسل على سبيل التعاقب ﴿ و ﴾ ويقال يحتمل ان يكون هناك حوادث متسلسلة متعاقبة فلا يلزم قدم شخص غير الواجب والاجماع انما ينعقد على فساد القول بشخص قديم غير الواجب وصفاته. ولو سلم ان الاجماع منعقد على بطلان القول بالموجود القديم

على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة وكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عنى بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام حينئذ انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله الا به فرض الاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته **قوله** (قد تبين في النمط الثالث) اعلم انا نحرر هذه المسئلة من الابتداء لترتب الكلام منه الى الانتهاء ولا نبالي بتكرار بعض ما سلف فان التكرار في الدرس مما يجلب نشاط النفس فنقول قد تبين ان الحركة الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ مبدأه اما خارج عن المتحرك فهي قسرية اولا وحينئذ اما ان تكون مع شعور وارادة فتكون ارادية اولا فتكون طبيعية فلا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وتاركا له وهاربا عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية وههنا سؤالات الاول ان ما ذكروه في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة ارادية كان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة وانه محال واجيب عنه بجواز كون الشيء الواحد مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات والاغراض الثاني انا لا نسلم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع بل يترك حصولا في حد او وضع ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول

غير الواجب وصفاته مطلقا فنقول اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود والنوع لا يوجد الا بوجود الاشخاص وجميع الوجودات في الفرض المذكور حادث فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال من ان النوع قديم بتعاقب

الاشخاص فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخص لا الى نهاية

وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لانسلم انه يلزم منه ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون المطلوب نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل بغيرها فانها لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير والمطلوب بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول منتفية ههنا فتعين ان يكون المطلوب الوضع الرابع انا لانسلم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الموضع ويقسر على الحركة عنه وان سلمنا لكن لانسلم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع وتحرك بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان مبدأ الحركة الفلكية طبيعي واذ قد بان ان الحركة السماوية ارادية فمرادها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول محال لانه اما ان يكون ممكن الحصول اولا فان كان ممكن الحصول فاذا نال انقطع حركته والا استحال طلبه ومذهب المشائين ان المبشر لتحريك الفلك هي النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مرادها كليا اذ المراد لابد ان يكون مدركا والمدرك الكلي ممتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن ذلك الدليل باجوبة احدها انا لانسلم انه ان حصل المراد الجزئي يقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يستعد بواسطة نيل ذلك المراد لاستعداد جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع جزئي يطلبه يستعد لوضع آخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها انا لانسلم اذا كان ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان يكون بتخيل او بظن انه ربما يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع اولا الى آخر ما ذكروه ثم اذا ثبت ان المراد كلي فمبدأ الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة الجزئية

ولو سلم انه يلزم حينئذ قدم النوع فانما يلزم على رأي من يقول بوجود الطبايع في الاعيان بنفسها ولعلها غير موجودة فيها كما هو رأي المتأخرين واختاره صاحب المحاكمات ولو سلم وجود الطبايع فيها فنقول انما يسلم ذلك في الذاتيات الموجودة بوجود ماهي ذاتيات له كما افاده بعض المحققين ويجوز ان يكون تلك الاشخاص غير مشتركة في ذاتي ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التزام تجويز التخلف عن الفاعل المختار وتجويز الترجيح من غير مرجح مع ان الاول خلاف ما برهن عليه الشيخ آنفا والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح وهو محال بالضرورة وتجويزه يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع تعالى عن ذلك (قال المحاكمات ان قوما اوقوم احد يهما يلزم التركب) اقول الصواب حمل التقوم على ما يتناول النفسية ليصح الحصر (قال المحاكمات والجواب ان المؤثر مالم تكن له خصوصية بالقياس الخ) اقول فان قلت المسلم ان تلك الخصوصية لم تتحقق بالنسبة الى ما ليس بمعلول اصلا واما تحقق الخصوصية بالنسبة الى كل معلول فغير مسلم قلت الخصوصية المذكورة المشتركة لا يمكن تحقق المعلول المخصوص بل بها يكاد

ان يتحقق الامر الدائر بين المعلولات نظير ذلك ما قالوا ان الارادة الكلية لا تكفي في صدور الفعل الجزئي لان نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء نعم يمكن ان يقال ان اردت بالخصوصية ذات الفاعل فكونها غير مشتركة بين المعلولات عين المتنازع فيه وان اردت شيئا آخر فلا نسلم كونها موجودة لانا لا نسلم وجود امر في الخارج مغاير لذات الفاعل (قال المحاكمات

وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات حصول شيئين) اقول قد عرفت ما فيه فتأمل (قال الشارح وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشيء الخ) اقول لا يخفى على المتأمل ان اللازم اما التسلسل او التركيب في الذات والاول باطل فتعين الثاني بيان ذلك انه في كل

مرتبة لم يكن جزء لذات العلة يعود الكلام في ان علته ماذا اذ لا يمكن كونه واجبا لكونه عارضا وفيه ان الكلام ليس في المصدرية التي هي صفة للصادر التي هي امر اضافي بل في الخصوصية المذكورة ولعلها لا تحتاج الى علة لكونها عين الواجب وفيه ما فيه واقول على اصل الدليل يرد ان تلك الخصوصيات لعلها لا تجتمع في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال فالصواب ان يقال مصدريته لذلك غير مصدريته لهذا فيلزم التكثر في جانب العلة سواء كان التكثر في ذات العلة وحقيقته او في عوارضه او في شرائطه وعلى جميع التقادير يلزم خلاف المفروض اذ المراد بوحدة العلة ههنا ان لا يتوقف فعلها على امر غير ذاته سواء كان جزأ له او خارجا عنه عارضا له او منفصلا عنه ولا يخفى حسن هذا التقرير فلا يحسن قوله يلزم منه تركيب اما واما بل المتعين هو القسم الاول فقط وقول الشيخ فهو منقسم بالحقيقة ظاهر في تركيب نفس الذات ايضا (قال المحاكمات وانما يحتاجان لو كانتا وجوديتين وهو ممنوع) اقول فان قلت الاعتباري كالموجود الخارجي في الاحتياج الى علة قلت اراد انهما لا يحتاجان الى علة وجودية حتى يلزم التسلسل في الموجودات وكان محالا (قال المحاكمات فان قلت اللازم اذا كان خارجا) هذا دخل على المنع الاول اقول ويرد على

جوابه انه اذا سلم ان حيثيتي العلة اذا كانت فاعلية كانت متحققة ومحتاجة الى علة موجودة فقد تم الكلام اذ الكلام انما هو في العلة الفاعلية فاذا كانت لها حيثيتان كانتا موجودتين فلا بد من احتياجهما الى علة والا يكون خارجة

والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد الكلي الى سائر الافراد على السوية ولا يتخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي لا بد ان يكون مدركا ولا ينتقش في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون في الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولتشابه جرم الفلك لانه بسيط لا يتخصص بعض اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع الفلك فتلك القوة المنطبعة كالخيال فينا الا انه غير سار وهي سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخلو اما ان يكون مباشر التحريك هو العقل او النفس لا جائز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا يحبه فقر بل جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء له ارادة كلية وارادة جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه ليس له الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا او معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مراده موجودا وهو طالب له ولا ان يكون مفقودا وهو محصله لان حاله متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانية هذا هو التقرير المطابق على المتن وعلى الشرح ايضا فمن قوله الثاني ان المراد الكلي الى قوله بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله وليست جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والمحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديمه انسب واوجعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماء والمطلوب عكسها وفي هذا الدليل زوائد فان قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان نقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال فان اثبات ارادة جزئية كاف واما

فيلزم الاحتياج الى ذاتها فيتحقق هناك حيثيتان اخريان ويلزم التسلسل او التركيب نعم يرد المنع الثانى ههنا لكن كلام السائل فى دفع المنع الاول فقط وانت خبير بان تقرير الدليل لايتوقف على كون الذات هى العلة للمصدرية بل لو كانت العلة المفروضة هى غيرها يعود الكلام فى مصدريته بالنسبة

اليها حتى يلزم التركيب او التسلسل نعم لايلزم التركيب فى ذات تلك العلة المفروضة ولا محذور فيه (قال المحاكمات والشارح بينه من مأخذ آخر) اقول لابد فى اتمام الكلام من اختيار المأخذ الذى اختاره الشارح لما عرفت ان المراد بالمقوم ما ليس بخارج حتى يصح الحصر فى كون احدهما مقوما وكون كل منهما خارجا وحينئذ يظهر انه لايلزم من كون احدهما مقوما التركيب بل لابد من نقل الكلام الى الحيثية الخارجة كما فعله الشارح المحقق (قال المحاكمات والمراد بذلك اللازم فى قوله حيثية استلزام ذلك اللازم) اقول الملائم لما قبله حيث قال احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه ان يكون المراد باللازم هو حيثية العلية وكذا ما بعده وهو قوله حيثية ذلك المقوم اذ المقوم هو حيثية العلية لاحد المعلولين على هذا الفرض وحمله على المعلول الاول لوجهين احدهما انه على الاول يلزم استدراك لفظ الاستلزام بل ينبغى ان يقول حيثية ذلك اللازم وثانيهما انه لو حمل على حيثية العلية حتى يكون المراد من حيثية استلزام ذلك اللازم حيثية الحيثية لاحاجة الى نقل الكلام الى مبدء الحيثية انه خارج ام مقوم بل ينبغى نقل الكلام الى نفس تلك الحيثية فتأمل (قال المحاكمات وقد يقال التركيب اما ان يحصل آه) اقول عدل عن الوجه الاول للحصر الى هذا لان التركيب من الماهية والوجود لايجوز ان يكون مع الوجود بل لابد ان يكون متأخرا عن الوجود كما انه متأخر عن الماهية هذا ولايخفى ان التفرقة بين تركيب الجسم من المادة والصورة وبين تركيب البيت من الجدران

تجددها وتصرمها فعنهما غنى فى الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك السماء له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم لصدور الحركات والاوضاع المتجددة والمتصرمة عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد وتتصرم لانه موجود دائما متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بثبوت الارادة الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا بثبوت الارادة مطلقا وسلبها جمعهما فى وجه واحد لان مأخذهما وهو الارادة واحد بقى ههنا اشكالان احدهما ان الدلالة المذكورة على نفى المراد الكلى عن العقل نافية للمراد الجزئى ايضا عنه فانه لو كان للعقل مراد جزئى لكان اما موجودا يطلبه او مفقودا يحصله فنقول نعم كذلك الا انه يختص نفى الارادة الجزئية بشئ آخر وهو انها بالغواشى الجسمانية والعقل منزه عنها وكأنه ينفى الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريقين ولا حرج فيه والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلايكون له ارادة اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يتحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والا فمن الجائز ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلى او جزئى الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء لابد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به ارتباط نفوسنا بابداننا مستفيدا للكمالات بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلى لايكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء معناه لما كان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط انفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اى لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه كذلك هذا خلف **قوله** (لانه لم يردان يصرح) اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادة جزئية فلما استدل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن ان يصرح بخلاف اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان آه **قوله** (ولايمكن ان يقال ان تحريك السماء لداع شهوانى) لما بين فى التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها اراد ان يبين الغاية من تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اى غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه للجذب

والاسقف بان الاول قبل الوجود والثانى بعده تعسف ظاهر بل الحق ان كلا منهما سابق على الوجود بالذات بناء على ماذكره بعض المحققين من ان فعلية الذات والذاتى مقدم على وجوده وان اريد تحقق التركيب الخارجى فتأخر فيهما عن الوجود والفرق بان الاول مركب حقيقى والثانى مركب صناعى غير مؤثر فيه

ولعل المثال المطابق لتقسيم المتصل الى اجزائه (قال المحاكمات وفى هذا الذى حمل الشارح عليه الخ) اقول حمل الشارح التركيب على معنى يتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الصفة سواء كانت حقيقية او اعتبارية فيدخل الوجود فيهما وكذا التركيب من حيث الافراد وذلك بان يتكثر افراده والحاصل انه اراد بالتركيب معنى الكثرة فى الجملة سواء كانت الكثرة من حيث الذات اومن حيث الصفة او غير ذلك (قال الشارح والجواب ان سلب الشئ عن الشئ الخ) اقول يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول التزام انه لايمكن سلب اشياء كثيرة عن الواحد الحقيقى بل لابد من اعتبار تعدد فى جانب العلة من جهة تعدد المسلوب فيتحقق التركيب فى العلة فى الجملة وفيه ان الامام جعل اللازم فى تقريره للدليل اما التركيب فى ذات العلة وحقيقته واما التسلسل ومن المعلوم انه لايمكن التزام التركيب فى ذات المسلوب عنه فان قلت لعل الشارح اجاب عن النقض بتقريره للدليل فكأنه اغمض عن فساد تقريره للدليل لانه غير منطبق على متن الكتاب حيث فصل الشيخ وقال اما الماهية واما الوجود وحمل التركيب فى صورة النقض على مايتناول التركيب من حيث الذات والتركيب من حيث الذات والصفة على ماحمله الشارح فما يلتزم هو التركيب بالمعنى العام ومن المعلوم ﴿ ان ﴾ انه لامحذور فى التزامه بل هو واقع على ماقرره قلت بعد الاغماض عن انه تكلف يأبى عنه ماصرح به فى آخر الفصل حيث قال ويلزم منه التكثر فى ذات العلة كما مر وكذا ماذكره صاحب المحاكمات حيث قال فبهذا استلزم تعدد الصدور

او يطلبه للدفع وجذب الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لايكون الا فى جسم متغير من حال غير ملايمة الى حال ملايمة والفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام الحركة الارادية يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وحينئذ اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبيه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذ لم يطلب لاذات المعشوق ولا صفاته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لاتعلق له اصلا بالمعشوق ففرض معشوقا لايكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام فى اثنتة اعنى ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل فى الجملة اولا يحصل ابدا وايا ما كان يلزم احد الامرين اما طلب المحال او وقوف الفلك وهو محال فيتعين ان يكون الحركة لنيل شبه المعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوق موجود وهو يطلب اشبه فالمطلوب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى شبها واحدا باقيا دائما فيلزم احد الامرين او يكون نيل لشبه الغير المستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل شبه آخر فلا يخلو اما ان يكون يحفظ نوعه بتعاقب الافراد اولا يحفظ والثانى باطل والا لزم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع يتعاقب افرادها غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث ذاته من القوة اى فى صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اى فى صفات النقصان والثانى محال فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لاحاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول بل يكفى ان يقال لما كان حركته ارادية فمراده لابد ان يكون معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبيهه الى آخر الدليل فنقول المطلوب اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلابد من ذلك التقسيم ولنرجع الى بيان ماعسى يشكل من الشرح والمتن فقوله فهو اذن اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملى اى القوة العملية فقد سمعت

التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف التركيب اذ لو كان المراد منه التركيب بالمعنى العام فلا يصح نفيه عن السلب والاتصاف والقبول اللهم الا ان يحمل كلام الشارح آخر الفصل على ان المراد بالتركيب فى الذات التركيب فى الذات من حيث هى او باعتبار الصفة وفيه تكلف آخر وايضا الفرق الذى تعرض له الشارح بين هذه الامور و بين الصدور بقوله و اما صدور الشئ عن الشئ امر يكفى فى تحققه فرض شئ واحد لا وجه له على هذا التوجيه لانه اذا التزم مقتضى جريان الدليل فى صورة فلا حاجة الى الفرق بل لا وجه له نعم هذا جواب آخر على حدة الثانى منع لزوم التسلسل على تقدير كونهما اى الشيئين مثلا عارضين قوله لان عليته اى المسلوب عنه لاحدهما غير عليته للآخر قلت العلية بالنسبة الى احدهما ليست عارضة لذات المسلوب عنه بل لمجموع الذات والامر الآخر الذى هو المسلوب المعين وحينئذ كان اللازم تحقق التركيب فى ذلك المجموع فلا فساد فيه واما فى الصدور فلما لم يتحقق التكثر فى جانب العلة اصلا لا من حيث الذات ولا من حيث الصفة والا لزم خلاف المفروض فلو تحقق التعدد فيه لزم التركيب فى ذات المصدر اذ العلة ههنا عارضة لنفس ذات المصدر وحينئذ يحسن قول الشارح و يلزم منه التكثر فى ذات العلة والحق ان يحمل هذا التكثر على المعنى العام الشامل للتكثر من حيث الصفة لان اللازم مما ذكر من اختلاف الخصوصية والمصدرية هو هذا المعنى الاعم لا التركيب من حيث الذات حقيقة وهذا مما يؤيد

ان للنفس قوة نظرية وهى التى بها تنفعل بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهى التى بها تحرك آلاتها فهى تتصور اولا شيئا ثم تحرك آلاتها ليحصل ذلك الشئ فكذلك الفلك تتصور اولا امرا ثم تحركه لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق يكون شيئا غير محصل الذات فهو بيان لحصر المراد المعقول فى الاقسام الثلثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا اولا فان لم يكن موجودا فاما ان لا يوجد بالحركة فلم يكن غرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او توابعها واياما كان فالمطلوب نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان كانت لنيل حال له فالمطلوب حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشئ بغيره محال فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق ونسبته كمماسة وموازاة واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك وان كانت الحركة لغير ذلك لا يكون ذلك الغير الا شبه ذاته او صفته والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة واقول هذا القدر يكفى فى بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعا ولعله يحمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة يكون من كمالات الجسم المتحرك التى لا تكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم المتحرك والا لزم احد المحذورين بل المعشوق فى نفسه شئ موجود الذات لا ينال بالحركة وهو يطلب الشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتمت الدلالة دونها على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب تشبه المنقطع بالدائم فحاصله ان الشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفى قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان المطلوب ليس مشابهة واحدة ولا عدة مشابهات بل جمع المشابهات بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فى اوقات غير متناهية وهذا كأنه

الوجه الاول واما صاحب المحاكمات فلم يصرح بالمقصود من الجواب ولم يبين ما هو المقصود من الخطاب كما هو دأبه فى هذا الكتاب ثم لا يخفى ان الوجه الثانى يرجع الى المنع الاول من المغين اللذين ذكرهما صاحب المحاكمات هذا وفى كون سلب شئ عن شئ يتوقف على ثبوت مسلوب نظر لان سلب شئ عن شئ لا يتوقف على ثبوت شئ

من الطرفين ومعلوم انه ليس المراد الحكم السلبي اذ ليس كلام الامام فيه ولو حمل السلب على العدول او على عدم الملكة لم يصح الكلام ايضا ضرورة عدم توقف العمى مثلا على تحقق البصر فتأمل (قال المحاكمات وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه آه) اقول قد مر ان حيثية الصدور وهي ﴿ ٣٧٦ ﴾ الخصوصية المذكورة

موجودة اى فيما اذا كان المعلول موجودا ومن المعلوم ان الكلام فى علية الشيء بالنسبة الى المعلول الموجود فى الخارج وحينئذ نقول ان تلك الحيثيات فيما نحن فيه موجودة فى الخارج لكون المعلول الصادر موجودا فى الخارج على ما هو المفروض واما الحيثيات التى كانت فى صورة النقض فلم يلزم تحققها فى الخارج اذ السلب والاتصاف والقبول امور اعتبارية لا يقتضى صدورها عن عللها كون خصوصيات تلك العلل موجودات خارجية واما كتب الفن فمملوة من تعدد الجهات فى الصدور اى الجهات الاعتبارية لا الجهات الحقيقية الموجودة واما الايراد الثانى فانما يرد على ما وجهه كلام الشارح حينئذ ولك ان تحمل كلامه رحمه الله على انه لزم امتناع استناد المعلولات المتكثرة الى علة واحدة وهو خلاف المفروض فيلزم ثبوت ادعوى على تقدير نقيضها فيكون حقا وان حمل على انه ادعى عدم التوقف واستدل عليه بلزوم عدم استناد الممكنات الى مبدأ واحد ولنا ان نوجه كلامه بانه لو توقف على امر ن لزم ان يكون احدهما ممكنا فله مصدرية موجودة متقدمة عليه اى الخصوصية المذكورة وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل ولا ينتهى الممكنات الى مبدأ واحد وحينئذ لا يمكن ان يقال ان المصدرية فى شيء من المراتب كانت عين ﴿ ومن ﴾ ماذكره سابقا لان كل مصدرية كانت متقدمة بالذات على صادرها هكذا وقد صرح الشارح بتقدم المصدرية بهذا المعنى على الصادر فتأمل (قال الشارح فاذا يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود) اقول اى مجتمعة اذ يصدق على كل

جواب سؤال وهو ان يقال الغرض من الحركة لو كان شبها غير مستقر فالمراد اما شخص الشبه او نوعه وايا ما كان يحصل شبه واحد وحينئذ يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اى الشبه بوجوه غير متناهية ولا ينال الا على تعاقب مستمر فجملة الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول باطل فتعين ان يكون المطلوب هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على سبيل التدريج فى اوقات غير متناهية واما قوله فيكون المتشوق متشبها اما بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة فنه يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله راشحا عنه الخير اى محرك السماء فى حال استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه رشحات الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعدادات المواد الناقصة وتلك الافاضة ليست لغرض فى السافل بل من حيث انها تشبه بالعالى وقوله ومبدأ ذلك فى احوال الوضع اى سبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور العالية التى هى بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال الشبه الذى كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهى للنفس ونحن لا نعرف حقيقة ذلك الشبه هذا نهاية تقرير الكلام فى هذا المقام والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب او للدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته او الشبه به او غير ذلك ولئن سلمنا لكن لا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم فى البسيط تشابه اجزائه المفروضة فى الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم

كل واحد انه موجود بالفعل اى فى الحال واذا صدق الحكم على كل واحد صدق على المجموع فيلزم اجتماع الكل فى زمان واحد وهو ينافى ما فرض من تعاقبها (قال المحاكمات والامور المترتبة الغير المتناهية الخ) اقول الظاهر ان هذا القائل توهم ان الانقضاء ينافى

كونها غير متناهية مترتبة فى الوجود اى متعاقبة فيه مطلقا ولم يفرق بين

ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية ولئن نزلنا عن هذا المقام فلا نسلم بطلان القسمين الاولين وما ذكروه فى بيانه يقتضى ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دائما ويلزم احد المحذورين على انا نقول انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حالا له اذا كان ذات المعشوق او حاله قارا دفعى الوجود فلم لا يجوز ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا من المعشوق كذلك كما ذكروه فى الشبه ثم بعد ذلك لا نسلم ان الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما فى الباب ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بحاويه وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك اذا امعنت التأمل فى الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها **قوله** (وتقرير الكلام) توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به اما الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعنى جرم الفلك او الى الفاعل اعنى النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخلو اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو محال لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف واما لطبيعتها وهو ايضا محال لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون فى كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطؤ وذلك يقتضى تشابه احوالها وهكذا ان كان لها بولانها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهى التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهى العقول فيكون اختلاف الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم

ما اذا كان الانقضاء فى جانب اللاتناهى وما اذا كان فى جانب التناهى وههنا لم يلزم الانقضاء الا فى جانب التناهى لا فى الجانب الآخر وهو جانب الماضى الذى فرض عدم التناهى فيه وكذا بناء الدليل الثالث على عدم الفرق ايضا اذ الزيادة على غير المتناهى انما يستحيل اذا كانت فى جانب اللاتناهى وهو الطرف الماضى لا فى الجانب المتناهى وهو الطرف الذى عند الحادث المفروض وهذا هو الجواب الحق عن الدليلين واما ما سيذكره الشيخ ففيه نظر وتأمل (قال الشارح لكن من الفعل وقتا ما الخ) اقول حاصل الكلام فى دفع قولهم انه يمتنع القول بانه لا يتجدد شئ غير الفعل اذ نسبة تلك الارادة القديمة الى جميع الاوقات على السوية وايضا وجود المعلول مقارنا لعلته التامة التى كان الكلام فيها اذ الكلام فى الصادر الاول ان لم يكن واجبا على ما مر فلا اقل من ان لم يكن ممتنعا فيجب ان لا يحصل الفعل بعدها والا لزم الترجح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والاتفاق بل اللازم ان يحصل دائما وهو الحق حتى لا يتخلف المعلول عن العلة التامة اذ الكلام فى الصادر الاول اولا يحصل ابدا وهو باطل لان وجود المعلول عند العلة التامة ان لم يكن واجبا فلا اقل من ان لا يكون ممتنعا ثم انهم

اعترفوا بشئ يلزم عليهم القول بتجدد امر فان بعضهم قال يتحقق المصلحة فى هذا الزمان الذى حدث الفعل فيه وهو قول بتجدد المصلحة وبعضهم قال يتجدد الامكان فهم وان تحاشوا عن القول بتجدد شئ غير الفعل فقائل به فى المعنى فان قلت المصلحة والامكان اعتبارى فلا يلزم تجدد شئ موجود خارجى وهو الذى هربوا عنه قلت لا فرق

بين الامور الخارجية والامور المرتبة المتعاقبة الواقعة فى نفس الامر فى جريان براهين التسلسل فيها ومن المعلوم ان المصلحة والامكان امور متحققة فى الواقع ثم يرد على القائل بالمصلحة قد مر بطلان وجود الممكن على سبيل الاولوية من دون الوجوب وعلى القائل الآخر ان المراد بالامتناع اما الامتناع الذاتى فيلزم الانقلاب بعد الحدوث واما الامتناع الغيرى ولايكون ذلك الواجب الوجود انه مقتضى له فلا يمنعه وايضا هو باق فكيف يزول الامتناع الذى كان من قبله فلا بد من مدخلية الغير فيه فلم يكن الواجب علة تامة له ويلزم تجدد عدم ذلك المانع فتأمل واعلم ان الشارح اختار هذا المذهب فى التجريد وقال واختص الحدوث بوقته اذلا وقت قبله فلايلزم الترجح من غير مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين الاجزاء الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجح فيما بينها غير معقول اقول فيه نظر لانه يمكن طلب ترجيح وقوعه مقارنا للزمان على وقوعه قبله او ترجيح وقوعه بعد الواجب على وقوعه معه وما قيل عليه من انه يمكن طلب الترجيح فيما بين الاجزاء التى حدثت فردود بان الزمان لاتحقق له الا مع العالم لانه مقدار الحركة التى لاتحصل الا للجسم وايضا العلة المستقلة يكفى للترجيح ولو صح ماذكره لصح ان يطلب رجحان وقوع حركة القلم مع حركة اليد على وقوعه بعده بان يقال لم اختص حدوث حركة القلم بوقت حركة اليد ولا يحصل بعده فان قلت العلة متحققة قبل الوقت فالترجح بلا مرجح ﴿ وحدة ﴾ لازم على اى حال قلت ماذكرت راجع الى طلب الترجح بين الاجزاء الوهمية على ما مر آنفا نعم يمكن طلب الترجح بين الوقوع مقارنا للواجب على وقوعه بعده وذلك ماذكرنا بعينه فان قلت العلة قبل حدوث الوقت

حق فالتعالى مثله هذا هو التقرير المحرر المنتج لعين المطلوب وهو كثرة المتشبه به والشارح جرى على وتيرة المتن فحاول ابطال نقيض المطلوب وذلك ان المتشبه به لوكان واحدا لكان التشبه فى جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولوكان التشبه فى جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات فى الجهة والسرعة والبطؤ وهو عكس نقيض الصغرى ينتج ان المتشبه به لوكان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفى الملزوم ولاشك ان فى هذا التقرير زيادة مقدمات لاحاجة اليها على ان انتظام الكلام فى الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لايقتضى حركة الى جهة معينة الى آخره بيانها لابيان الصغرى وان كان هو الظاهر ومع ذلك فى تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوضع المعين مشترك فى البيان وفى الدليل كيف وفى ماتقرر نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حد ان اريد به الاحتمال فى نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه وان اريد به الاحتمال الذهنى فهو مسلم لكن لاينتج المطلوب فان اجيب بما سيذكره الشارح فى آخر الفصل ان اختلاف الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لانسلم وانما يلزم لوكانت الحركة مستندة اليهما وهو ممنوع لان الكلام فى اختلاف حركات الافلاك واختلاف الحركات ليس بحسب اختلاف الاوضاع بل بحسب اختلاف الجهات وحدود السرعة فان من الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن لايمكنه الصعود سلمناه لكن لانسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لايجوز ان يكون بسبب اختلاف النفوس فى القوة والضعف او فى سائر الاحوال ولئن سلمناه لكن لانسلم ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مباديها ولم لايجوز ان يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لابد له من بيان **قوله** (واعترض الفاضل الشارح) لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم

لعلها لم تكن مستقلة قلت حينئذ ينهدم بنيان الجواب لان الكلام على فرض ان الواجب علة تامة له فان قلت
يرد على هذا الجواب ايضا ان للمستدل ان ينقل الكلام الى نفس الوقت الحادث بان حدوثه لم اختص
بهذا الجزء الوهمي من الزمان فالجواب انه يندفع بما ذكر انه طلب الترجيح بين الاجزاء

وحدة التشبه وهي تستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم
لانكم قائلون بوحدة المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه
انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان في ذلك انقلاب الحقايق بل معناه ان العقل
خرجت كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كمالاته
اللايقة به ايضا من القوة الى الفعل وذلك المعنى وهو خروج الكمالات
من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا دخل لخصوصية عقل
عقل في ذلك فالفلك لايطلب التشبه الا بوجود خرج جميع كمالاته اللايقة
من القوة الى الفعل وهو شئ واحد ولو كان وحدة المتشبه به يستلزم
وحدة التشبه ثم تساوي الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا اقول
ويمكن ان يقرر هذا الاعتراض بان يقال هذا المعنى وهو استخراج
الكمالات اللايقة من القوة الى الفعل مشترك بين سائر الافلاك فيكون التشبه
واحدا في جميع الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوي الحركات لزمكم
هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية
لانها غايات حركات جزئية لاتشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون
لمتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء في ان جوابه اطيق
على التقرير الثاني لعدم احتياجه حينئذ الى تقدير هذه المقدمة القائلة
بان التشبه الجزئي يكون لمتشبه به جزئي وهي مفقودة في الشرح **قوله**
(ذهب قوم) اعلم ان حاصل الكلام في الفصل السابق ان اختلاف حركات
الافلاك يدل على اختلاف الاغراض التي هي التشبهات واختلاف
التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به
وهاتان المقدمتان وان لم تكونا يقينيتين الا ان الظن واقع بهما والظن في
مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع السافلات وان الحركات
في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة
في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلهذا اختارها
وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة
الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى
ان السكون يحصل خيرية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها
نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام معارضة الثاني انه لايجوز

الوهمية المحضة (قال الشارح فهذا
غرض ضعيف) اقول وجه الضعف
ان الفاعل المختار لايجب تقدم شعوره
وقصده بالزمان على المعلول بل يكفي
هناك التقدم بالذات على ارالاحتياجية
عند الحكماء ليس بالمعنى الذي عند
المتكلمين والتقدم الزماني للقصد
والارادة لو سلم في العلل الاختيارية
فانما يكون في الاختيار
بالمعنى الذي ذكروه لا بالمعنى الذي
عند الحكماء بل نقول تقدم القصد
والارادة بالزمان على الفعل كما في افعالنا
من جهة قصورنا ونقصنا في الفعل
والتأثير والواجب تعالى منزه عنه
لما تقرر انه واجب في ذاته وفعله
(قال الشارح والحوادث التي كلامنا
فيها ليست بموجودة جميعا في وقت)
اقول فيه بحث لان زيادة الغير المتناهي
على الغير المتناهي الاخر في الجانب
الغير المتناهي باطل سواء كان
الآحاد موجودة في وقت واحد
او كانت موجودة على سبيل التعاقب
اذا كانت مترتبة وضعا او طبعا
اذ يظهر بعد تطبيق الجملتين انقطاع
الناقص وتناهيه ويلزم منه تناهي
الزائدة لانها زائدة على الناقصة
بقدر المتناهي فالحق في الجواب
ماذكرنا سابقا ان زيادة الغير
المتناهي على الغير المتناهي انما يكون
محالا اذا كان في جانب الغير المتناهي

وههنا ليس كذلك والجواب ان برهان التطبيق لايجري عند الشيخ وسائر الحكماء في صورة التعاقب لان التطبيق
لايتصور بحسب وجودها في الخارج لانها ليست موجودة في الخارج مجتمعة والتطبيق نسبة تقتضي
اجتماع المتطابقين ولا بحسب الوجود الذهني على التفصيل لامتناع ملاحظة الذهن امورا غير متناهية

بالتفصيل واما الوجود على سبيل الاجمال فلا يكفى للتطبيق وتطبيق كل واحد بازاء نظيره من الآخر اذلا يتحقق حينئذ ترتب اول وثان وثالث اذلا امتياز فى الوجود الذهنى الاجمالى (قال الشارح وهو ان معنى توقف الحادث اليومى على انقضاء مالانهاية له حمل غلط) اقول الاستدلال على

مالانهاية له فى الزمان المتناهى وانقضائه فى الزمان الغير المتناهى فان المتكلمين قالوا باول الحوادث فلهذا حكموا بامتناع الانقضاء اذ حينئذ يكون الانقضاء فى الزمان المتناهى اقول الاظهر كما مر اليه الاشارة انهم لم يفرقوا بين الانقضاء فى الجانب الغير المتناهى والانقضاء فى الجانب المتناهى كان بناء الدليل الثالث على عدم الفرق بين الازدياد فى الجانب الغير المتناهى والازدياد فى الجانب المتناهى (قال المحاكمات بل هو عين الشق الثانى من استفساره) اقول قول الشارح بعد ذلك الوقت اى بعد الوقت الذى فرض انه لم يوجد فيه حادث اصلا متعلق بحسب المعنى بكل من الانقضائين لان مآل الفقرتين واحد وحينئذ لم يكن راجعا الى الشق الثانى والله اعلم (قال المحاكمات لما تبين فى النمط السابق الخ) اقول قد ذكر الشارح فى اوائل النمط الخامس عند دفع اعتراض الامام حيث قال ولم يذهبوا ايضا الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته اقول فلعله اكتفى بما ذكره اولا ولم يتعرض لهذا الكلام من الامام فى هذا الموضع (قال المحاكمات فلا يكون القول المركب من المعروف والمعرف قضية) اقول فى هذا التفريع نظر ظاهر والتحقيق انه لاشك ان الحاد من حيث انه حاد منقش وليس

مصدقا ولهذا لا يمنع التعريف لكن هذا التنقيش والتصوير انما يحصل بربط المعرف بالمعرف وحمله عليه ولهذا قيل معرف الشئ مايقال عليه لافادة تصوره ومن المعلوم انه لا يتصور الحمل بدون القضية فالمركب من المعرف والمعرف قضية

ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد فى دفع ذلك المذهب ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى آخره واعترض الامام على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه به والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة والحركة اية حركة كانت تحصل المقصود بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قد روا استواء الحركات فى تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء فى تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوى السكون والحركة فى تحصيل الغرض منع ايضا تساوى الحركات فى تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها لا تحصل الا من الحركة فى هذه الجهة بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالى وجواب النقض الاجمالى يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذى اورده على النقض وارد عليهم ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك قول ماقال به الامام فهو زائد لا دخل له فى الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى آخره لتمام الجواب دونه قوله فحمله الشيخ جمع بين قولى الفيلسوف الاول بان المراد من قوله بالوحدة ان المتشبه به البعيد واحد ومن قوله بالكثرة ان المتشبه به القريب كثير فلا تناقى بين القولين **قوله** (والجواب عن الاول) تقريره انا نختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نسلم وانما يلزم لو كان متشبها به قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه به هو مع غيره قوله فلا يكون هو متشبها به قلنا لا نسلم فان المراد بالمتشبه به ماله مدخل فى المتشبه به والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل فى وجود ذلك **قوله** (فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور) اى كيف يعقل ان الشئ بسبب انه يتصور شيئا ويدرك كمالا يحرك شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما يتعقل امورا او ينقش فى قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس

ثم هذه القضية والتصديق المتعلق بها ليست مقصودة بالذات بل كانت وسيلة للتصور وقول الشارح حيث قال فان الحد يحمل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية ربما يؤيد ماذكرنا ثم لو نزلنا عن هذا المقام فعبارة الشيخ صريح

فيسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة فكما ان حدوث الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك **قوله** (القوة قد يكون على اعمال غير متناهية) النهاية واللانهاية يعرضان للكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمية والقوى ليست بكميات فنهايتها ولانهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدد آثارها واما الاتصالية وهي زمانها اما نهايتها ولانهايتها بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولانهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها حينئذ اما ان تقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان أشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هذا خلف لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي لحركة المدرة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي لحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة لحركة الفلك يشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المدرة متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما يلحقان الكم لذاته اوماله كمية كالجسم اوالشيء يتعلق به كمية كالقوى فانها يتعلق بها الشيء له كمية وهو عملها واشار بقوله فنهما مايعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية اذا عرضا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما للكم المنفصل

في التركيب الخبري ولا يحتمل التوصيفي فيكون قضية لامحالة (قال الشارح وان كان يريد بالفقير شيئا اخر فلابد من افادة تصويره) اقول الحق في الجواب ان يقال الفقير والغني قد يعتبران مقيسا الى الاضافات المحضة والى المال ولما كان المراد بهما في هذا المقام ليس ما اعتبر مقيسا الى احدهما بين المراد بهما بان الغني اي ما يراد بهذا اللفظ في الاصطلاح كذا والمحتاج في شيء من تلك الامور الثلثة الى خارج هو المراد من الفقير والمراد من لفظ الغني يحتمل ان يكون غير هذا المعنى بحسب المفهوم وكذا المراد بلفظ الفقير فيكون الحمل مفيدا وعلى هذا القياس سائر التعاريف اللفظية الاصطلاحية هذا ان حمل التعريف على اللفظي كما هو الظاهر وان حمل على الحقيقي فالفرق بالاجمال والتفصيل على هو المشهور يكفي لفائدة الحمل وقد صرح بعض المحققين بانه قد يكون نظريا (قال الشارح لان الموضوع هو الفقر المقيد والمحمول هو الفقر المطلق الخ) اقول في هذا الجواب بحث اذ كما ان حمل المحدود على الحد غير مفيد بناء على اتحادهما كذلك حمل ماهو المطلق على المقيد غير مفيد مثلا اذا قلنا الحيوان الناطق حيوان لم يكن لهذا الكلام فائدة

واوقيل ان حمل الشيء على نفسه غير متصورا ذا لحمل يقتضي التغاير لكان هذا الجواب مفيدا والحاصل ان المتبادر من عدم فائدة الحمل ان يكون بديهيا اوليا وكما ان حمل الشيء على نفسه بديهي كذلك حمل الذاتي على ماهو ذاتي له ويمكن دفعه بالعناية (قال المحاكمات ليس على الترتيب الطبيعي) هذا بحسب توجيهه

حيث حمل الجواب الاول على المناقضة والمنع التفصيلي واما اذا حمل على النقض الاجمالي كما هو الظاهر من حمل قول الشارح رحمه الله كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية الخ فلا يلزم خلاف الترتيب بل مرتبة الاجمال ينبغي تقديمه على التفصيل (قال المحاكمات لكن المقام برهاني يجب ان لا تستعمل ﴿ ٣٨٢ ﴾ الخطابية فيه) اقول هذا انما يتوجه على التوجيه الذي ذكره حيث جعل قول الشيخ فيما احتاج الخ دليلا على ما سبقه اما لو حمل على انه حكم لازم من التعريف السابق كما يدل عليه تقرير الشارح فلا يلزم ذلك (قال المحاكمات فلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريف الغني ايضا فائدة لانه ان لم يتحقق المغايرة فلا يصح التعريف لانه تعريف الشيء بنفسه وان تحقق المغايرة فكان الحمل ايضا مفيدا) اقول هذا الجواب انما يصح على ما نقله الشارح كلام الامام واما على ما نقله صاحب المحاكمات فلا اذ المغايرة بالاجمال والتفصيل يكفي للتعريف ولا يكفي لاستعمال المقدمة في المقامات البرهانية وان كفى للاستعمال في المقام الخطابي على ما تقرر في فن البرهان ثم لا يخفى ان الامام اذ يقول هذا التعريف الذي ذكرته انما نقلته من الشيخ وليس دليلا على اذ كلامه ارض باللازم لم ارض بالملزوم ايضا واما انه اذا كان كذلك فلم لا يعترض الامام على الاول ايضا فمما لا يسمع (قال الشارح فانه ان فعل كان ما هو حسن في نفسه حاصلا الخ) اقول فيه بحث لانه ان اريد ان من يفعل الفعل لانه حسن كان يحصل له من فعله الحسن صفة حقيقية على ما يدل عليه قوله ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله فذلك غير مسلم بل لم يكن ههنا الا كون فعله حسنا فلم يكن الاحسن ﴿ واحدة ﴾ كان صفة لفعله بالذات او كان وصفا للفاعل بالعرض على طريق وصف الشيء بحال متعلقه وان اريد ان نفس الفعل متصف بالحسن فالالزم افتقاره في تحصيل حسن فعله الى ان يفعل حتى يتصف الفعل بصفة الحسن وذلك لا ينافي الغني

فهما نهاية العدد ولا نهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال دائما لكنه عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون لا نهايته لا نهاية العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار ففرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كانت بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في ازمنة مختلفة فان ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناه سواء تعمل في ذلك الزمان اغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا او فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة الاولى اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا **قوله** (والحركات التي تفعل حدودا) اغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا مستديرة وذلك مبني على مقدمتين احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية لها ولا نهاية فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران باطلان فتعين الاول اما انه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون اذ المتحرك بالا ستة مة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف فحينئذ يفعل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نقطة الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة

على مامر فى تفسيره فان قلت نختار الاول ونقول لاشك ان من يفعل فعلا حسنا صار متصفا بانه مستحق للمدح واستحقاقه للمدح صفة كمال حقيقى له قلت استحقاق المدح لانسلم انه صفة حقيقية بل هو صفة عارضة للشئ بالقياس الى المدح فان قلت يلزم ان يكون الباري لم يستحق مدحا خاصا من جهله فعله هذا ثم صار مستحقا قلت لامحذور فيه لان هذا الفعل قبل وقت حدوثه الذى كان اللايق حدوثه فيه لم يكن الفاعل بسببه مستحقا للمدح بل تركه فى ذلك الوقت مستحق للمدح والاستحقاق لما كان صفة اضافية لامحذور فى حدوثه وحصوله بعد مالم يكن ثم من قال بان الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين يلزم عليه استكمال الواجب تعالى بفعله الحسن بناء على ان حسن الفعل صار سببا لصفة كمال له على ماعرفت انه مقدمة مبنى عليها الدليل المذكور سواء كان الفعل معللا بغاية ام لا فالحكماء الذين يستدلون بهذا الدليل ليس لهم ان يقولوا بالحسن والقبح العقلى والايلزم عليهم الاستكمال على اى حال فما نقله صاحب المحاكمات ردا على الامام ان الحكماء قالوا بالحسن والقبح العقلى اوتم لزم ورود هذا الاشكال عليهم وسنتكلم فيما نقله هناك ان شاء الله تعالى ثم اقول التفصيل انه ان لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار والارادة تعالى شانه عن ذلك على مافهم الامام من كلام الحكماء فلهذا القول اى نفى الغاية والغرض عن فعله تعالى وجه بل لم يكن الحق سواء وان قيل كونه فاعلا بالاختيار على ماهو الحق وفهمه الشارح من كلامهم ويدل عليه قول الشيخ ابونصر فى تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله وما اشتهر ايضا منهم انهم قالوا بانه تعالى فاعل بالاختيار لكن بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان لم يقل بالحسن والقبح العقلى فيمكن ايضا القول بنفى الغرض عن فعله نعم على ماالختارة الاشاعرة وان قيل بهما فلا يجتمع هذا مع القول بهذا الدليل حيث اخذ فيه

واحدة وقد فرضت حركة واحدة هذا خلف وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحركة لو انعطفت لانعطفت عن الذاهبة لم لايجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة ان الحركات المختلفة لها حدود فى المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود انما يكون واصلا اليه فى آن لان الوصول آنى فانه لو وقع فى الزمان ففى نصفه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن مافرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله فى ذلك الزمان بل فى نصفه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا اومفارقا له والمباينة والمفارقة انما تحصلان فى آن فلا يخلو اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو محال والالزم ان يكون واصلا مفارقا فى آن واحد اوغيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان اولا فان لم يتخلل يلزم تتالى الآنات وهو محال فانه لو اجتمع آنان يحصل منهما امتداد والامتداد الزمانى ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذى لايتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك فى ذلك الزمان لايتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولاعنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة ونقضها الشارح بالحدود المفروضة فى المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض فى المسافة انما يكون واصلا اليه فى آن الى آخر الدليل فان قلت لانسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفرض معدوم فى الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول فى آن قلت لامعنى للوصول الى الحد المفروض الا الحصول فى حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول فى ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضرورى والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نقوض بالمسافة التى يكون فيها حدود بالفعل فربما تلزم السكنات فى مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا ركبنا كرة على دولاب دائر وفرض فوقهما سطح بسيط بحيث تلقاها عند الصعود والكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لامماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثانى ان المسافة

ان الفاعل سبب الفعل الحسن متصف بصفة حقيقية كمالية ثم مع قطع النظر عن هذه المرتبة نقول لا يجتمع مع القول بنفي الغاية والغرض عنه تعالى وذلك لان من كان فاعلا بالاختيار وكان بحيث اذا فعل شيئا كان يمدح عقلا في نفس الامر واذا ترك كان يذم وكان عالما بهاتين القضيتين فالانصاف ان فعله كان معللا لغرض يحصل المدح ودفع الذم والا لكان سعيها ولهذا كان المعتزلة القائلون بالحسن العقلي اثبتوا لفعله تعالى غاية وغرضا فتأمل (قال المحاكمات الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده فهو لامحالة يكون غاية لفعله) اقول الاولى ان يقول العلة الغائية لما كانت علة لفاعلية الفاعل سواء كانت العلية من حيث الوجود او من حيث الماهية وكان الواجب تعالى علة فاعلية لمعلوله كان فاعلا لفاعليته ايضا بالقياس الى معلوله لانه تام العلية فلم يحتج فاعليته الى امر خارج من ذاته فذاته باعتبار انه مؤثر فاعل لفعل وباعتبار انه علة لفاعليته كانت علة غائية له واما المبدأ الثاني كالعقل الاول فغاية فعله هو المبدأ والحق من حيث انه يفعله لغرض له فيه فالغاية في الحقيقة تشبيهه بجنابه لابان يحدث ذلك حتى يلزم كونه بالقوة بل بان يوجد وجودا ازليا واما ماذكره فبعيد لانه جعل الواجب غاية لفعل العقل باعتبار انه فاعل لذاته وذاته غاية لفعله (قال المحاكمات اما بالاولين فظاهر واما المعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذائلها مقتضية للذم والشارح سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن) اقول الحسن والقبح العقلي له معنيان احدهما صفة للصفة وهو كونها صفة كمال او صفة نقص وثانيهما صفة للعقل وهو موافقته للغرض والمصلحة ومخالفته وثالثها صفة للفعل ايضا وهو كون فاعلها مستحقا للمدح او الذم والاخلاق من قبيل الصفات دون الافعال فلا يتصف بالحسن والقبح بهذا المعنى الذي هو صفة للافعال

اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض اوكان اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقفات عند تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في دروة التدوير على اوج حامله اوفي حضيض التدوير على حضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتها لنقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا بحدود مفروضة **قوله** (وقد ابطلهما الشيخ في الشفاء) لما كان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فههنا آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع وآن يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين ولاشك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان ارادوا بآن المباينة هو الاول فلانسلم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اي يكون بداية خط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا بآن المباينة هو الثاني فلانسلم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة بالوصول والاوصول بان الحركة واصلة الى حد معين فالقوة المتحركة اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آني لا كالحركة فانها لايقع في الآن واذا زال الايصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولاشك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لامماسة اذ لافرق بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه حمل المحرك

واما المعنى الاول فهو صفة للاوصاف والكلام فى الافعال واما الثانى فليس الكلام فيه بل الكلام انما هو فى المعنى الثالث والظاهر ان المعنى اللغوى الذى ذكره الشارح يرجع الى هذا المعنى فاراد الشارح عليه يرجع الى

الموصل على القوة المحركة وحينئذ يكون التعرض له ولوجوده فى آن الوصول مستدركا فى الاستدلال اذ يكفى ان يقال الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد فى آن وزوال الوصول عنه فى آن آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له فى الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بميلين كما صرح به الشيخ فى الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما تصدر عن علة موجودة وتلك العلة لها اعتبار ان احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذى يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى الايصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار فى آن الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد فى آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين فى آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هذا خلف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر فى هذا التوجيه من وجوه احدها ان فى قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة لان الميل آلة للطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما يوجد بسبب علة موجودة ولتلك العلة اعتبار ان لخلص عن الاشكال وثانيها انه يكفى فى الاستدلال ان يقول وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد ان يكون موجودا فى آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدرك لا دخل له فى الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلم ينعدم الميل فكيف يوجد فى حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم

وهو المراد كان راجعا الى ما ذكره الشارح وليس كلاما آخر على الامام واعلم ان القول بالحسن العقلى بهذا المعنى لا يوجب الاشكال عليهم فى الاستدلال لان المراد موافقة مصلحة القابل دون الفاعل تأمل فيه والظاهر كما نقله الامام انهم لم يقولوا بالحسن بهذا المعنى والاشكال عليهم فى الاستدلال بان فعله تعالى لا يعلل بالغاية بانه يلزم الاشكال بناء على انه حينئذ يحصل من فعله حسن فهو صفة حقيقية له والفعل غيره فيلزم افتقاره الى غيره فى كمال له واما كون الاخلاق فاضلة فذلك راجع الى المعنى الاول اذ المراد بفضلها كونها صفة كمال واما انه يقتضى المدح لموصوفه فيكون موصوفه ممدوحا ليس هو المعنى الثالث لان المعنى الثالث صفة للفعل فالحاصل انهم قالوا بان الصفات تقتضى تمدح الموصوف ولا يلزم على هذا الاشكال عليهم واما ان قالوا بان الافعال يتصف بالحسن بمعنى استحقاق فاعله التمدح يلزم عليهم انه تعالى بفعله الحسن يحصل له كمال لم يكن هذا خلف واما كلام الشارح فلا يدل على ان هذا المعنى الذى فسر به متحقق عند الامام والشيخ وسائر الحكماء بل انه فسر الحسن الواقع فى كلام الشيخ نقلا عن المتكلمين بهذا

وذلك لا يدل على ان الشيخ من جملتهم بل ربما يشعر بخروجه عنهم على ما يدل عليه السوق (قال المحاكمات وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة الخ) اقول قد ذكر الشارح فى جواب المثال الاول

الذى ذكره كلاما بهذه العبارة وههنا حصول ما ينبغى لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهى استعارة كمال عنه لنفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا وقال فى ذيل جواب المثال الثانى وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض وقد شرحه صاحب المحاكمات بقوله فان كل فاعل صبيغى يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال لغيره فهو بالعرض فيتخلص مما نقلنا ان طبيعة الدواء كصفة الحجر لا يفعل باحداث الكيفية الا لنفسه لانه كمال لها واما انه كمال للغير وكان مما ينبغى له فافادته انما هو بالعرض لا بالذات والدليل عليه انه اذا ورد الفلفل على مزاج حار احدث كيفية هى نفس كيفية احدثها فى مزاج بارد مع ان تلك الكيفية مما ينبغى للمزاج الثانى دون الاول فعلم منه ان كونه مما ينبغى لهذا المزاج ليس اثر طبيعة الدواء بل هذا اتفاقى فهذا جواب الاعتراض الاول واما ما ذكره بقوله على ان المراد بالذات ان كان بلا واسطة فجوابه ان كلام الشيخ فى هذا المقام على ما يدل عليه فصل بيان العناية مبنى على ما نقله الشيخ فى بعض كتبه من ان الحكماء المحققين ذهبوا الى انه تعالى مؤثر قريب فى الجميع وانه لا يفيض الوجود الا منه وانما بقى فى بعض الموجودات الاستعدادات بمنزلة الآلات والشرائط وسنبين هناك ان شاء الله تعالى ان كلامه مبنى على هذا المذهب وصار الكلام حينئذ ان المراد من العلة بالذات الفاعل القريب سواء كان هناك آلة وشرط ام لا ولفظ بالذات اذا استعمل مقابل بالعرض يراد مثل هذا المعنى والواجب فاعل قريب للجميع واما الدواء فلا نسلم انه فاعل

لاحداث الكيفية الملايمة من حيث انها ملايمة وينبغى للمزاج بل انه فاعل لنفس تلك الكيفية واما فاعل تلك الحالة فلعله هو الطبيب الحاذق بل الواجب تعالى هذا ويرد على تقريره انه يدل على ان العلة البعيدة للشئ بعيدة

زال عنه الازالة وبقى الايصال الى الحد فهو منعدم فى حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الايصال وثالثها انه لا حاجة فى الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفى ان يقال لما تحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد آنى ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس فى جميع زمان اللا وصول بل فى طرفه فيكون فى طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آن آنان الوصول وآن اللا وصول وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر فى الدلالة وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آنى ليس كالحركة فنقول هذا بالحقيقة ليس مقدمة فى الدليل بل جواب سؤال مقدر عسى ان يقول الميل لا خفاء فى انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة فانهما وان وقعا فى الزمان الا ان الميل يوجد فى الآن ويستمر والحركة لا تقع الا فى الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له فهو مم وان اردتم انه علة معدة للوصول اليه فسلم ولكن لا يلزم وجوده فى آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل فى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعى يبقى الميل الموصل فيه مادام فى حيزه الطبيعى لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك فى الهواء الى حيزه الطبيعى فلا شك فى بقاء ثقله لكن ثقله مادام فى الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا ويبقى مادام فى حيزه الطبيعى والذى زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثانى فهم وذلك لان امتناع اجتماع الميلين لان احدهما مقرب الى حد والآخر مبعد عنه وهذا لا يتأتى فى المحرك الموصل وجوابه ان من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الايصال الى حد وفيه بالفعل التنحى عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك فى الهواء قسر اوضربنا يدنا فى اثناء حركته عليه حتى

بالحقيقة لا بالعرض حيث قال وان كان المراد انه بعيد وبالحقيقة لابالعرض سواء كان بلا واسطة اوبواسطة فاختلال الاعضاء الى اخره حيث جعل علة العلة علة بالحقيقة فان اختلال الاعضاء موجب للانطفاء والانطفاء موجب للموت فاختلال الاعضاء موجب للموت وذلك امر ظاهر البطلان لان اثر العلة البعيدة لايصل الى المعلول على ماهو المشهور قال (الشاح كما انه من عرف البارد بانه باشئ) اقول السر فى ذلك ان المشتقات تنقسم الى ماباالذات وماباالعرض باعتبار موضوعاتها مثلا المتحرك بالذات لم يكن موضوعا للحركة لذاته اى حقيقته لابالعرض لان الحركة وصف لمجاوره والمتحرك بالعرض مايكون له علاقة بما هو موضوع حقيقى للحركة فالمبادى مع قطع النظر عن انتسابها الى موضوعاتها لايتصف بكونها بالذات او بالعرض والحاصل ان الموجود من الحركة فى صورة تحريك السفينة ليس الاشخصا قائما بالسفينة الاان نسبته الى السفينة كانت بالذات بمعنى ان السفينة لذاتها متصفة بها وان نسبته الى الجالس فيها كانت بالعرض بمعنى ان جالسها متحركة بالعرض ولم يتحقق حركة اخرى قائمة بالجالس سمى حركة بالعرض بل انما يتحقق له امر اعتبارى من جهة اى كونه بحيث سفينته تحركت ويظهر عند هذا وماذكره من التنظير انه حمل افادة ما ينبغى فى كلام الشيخ على المفاد الذى ينبغى للمستفيد حتى يصح الكلام ويطابق نظيره والا فالا فادة يمكن انتسابها الى ماهو فاعلها حقيقة والى ماهو فاعلها بالعرض وليس مثل هذا البرودة بل مثل التبريد الذى يجرى فيه بالذات وبالعرض فتأمل (قال المحاكمات فان ترك الحسن لايجب ان يكون قبيحا) اقول فيه نظر ظاهر لانه لما كان المعتبر فى موضوع القضية الثانية احد الامرين اما قبح الترك اوعدم حسن الترك فعدم استلزام ترك الحسن لخصوص قبح الترك لايدل على نفى التلازم لجواز استلزامه لاحد الامرين وهو القدر المشترك بل الحق

انزلناه ولاشك ان يدنا يتحرك بالمشايعة فى جهة النزول فلوسكن الحجر وجب سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد معلومة قطعا وتاسعها ان الحركة لما انحصرت فى الطبيعية والارادية والقسرية وكذلك السكون الذى هو مقابلها منحصر فى الاقسام الثلثة فلوسكن الحجر المقسور فى الهواء كان سكونه اما طبيعيا اوارديا وهو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذلا قاسر ثمه اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود المبلين هوسبب وجوب السكون كما ان امتناع الخلاء قد يكون بسبب الحركة النخلخلية **قوله** (والحد اعم من النقطة) لما كان الدعوى وهى ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل من غير تخلل سكون عامة يتناول انواع الحركات سواء كانت فى اين اوكم اوكيف اووضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات المختلفة بالتى تفعل حدودا لان كل حركة من الحركات متوجهة الى غاية فهى تنتهى الى تلك الغاية فهى فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان فى الحركة الاينية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عممها **قوله** (وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى يقع بها الوصول) هذا ليس بوصف للحركات بل هو محمول عليها فلو قال وانما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود هى الحركات المنتهية المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة الى حدود من المسافة بالضرورة اى يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله لان الحركة المتوجة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما تتوجه الى حد وتنبت دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لايكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة وان لم يكن هذا الحد الذى توجهت اليه الحركة وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدمة فى الاستدلال بل ببيان صدقها والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات فيقال الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها فى آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون ابتداؤها فى آن آخر وبين الآنين زمان لم يتم لجواز ان يكون ان ابتداء الحركة الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلابد من الدلالة على تغايرهما فقد بان لك ان المراد بالحدود فى قوله هى التى تفعل حدودا حدود الحركة وهى نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ فى الشفاء وفى قوله وهى التى يقع بها الوصول اى وصول الجسم المتحرك الى الحدود حدود المسافة

ذلك لان ترك الحسن مستلزم لعدم حسن الترك لانه اذا ترك الحسن لم يكن لهذا الترك حسن فكان مستلزما لاحد الامرين وينبغي ان يحمل قوله ومالا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا على انه اراد بفعله فعل ترك مالا يحسن تركه ليستقيم الكلام (قال الشيخ ان يمثل النظام الكلي في علمه السابق الخ) ﴿ ٣٨٨ ﴾ اقول هذا الكلام على طبق كلام الشارح مبني على ان علم الواجب بالممكنات ليس بحضورها عنده بل بارتسام صورها في ذاته تعالى او في مجرد آخر على ما سيجئ في نمط التجريد اذ سبق العلم الحضوري على وجود المعلوم وحضوره غير متصور وكذا يشعر بما نقله الشيخ ان الحكماء المحققين ذهبوا الى ان مفيض الوجود في العالم هو الله تعالى واما العقول وما عداهم فبمنزلة الآلات والشرائط هذا فان قلت العلم تابع للمعلوم على ما هو المشهور فعلمه تعالى بكون زيد موجودا في الوقت الفلاني انما هو لان زيدا موجود في هذا الوقت لامحالة فلو علل كونه فيه بعلمه لزم الدور قلت تبعية العلم للمعلوم كونه ظلاله ويعتبر مطابقته له لا انه معلول له متأخر عنه في الوجود كيف والعلم قد يكون متقدما على معلومه زمانا والمتقدم زمانا لا يكون معلولا للمتأخر فان قيل لو كان علم الواجب علة لحدوث الحوادث المستندة اليه ومن جملتها افعال العباد وظاهر انه علة مستلزمة فيلزم الالجاء ويشكل امر الثواب والعقاب قلت علم الواجب علة لحدوث الحوادث المستندة اليه وافعال العباد عند الشيخ مستندة اليهم لا اليه تعالى وسيجئ لهذا اجوبة اخرى في نمط التجريد (قال المحاكمات لا يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع) ﴿ في ﴾

وذلك ظاهر واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم ان تمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع ان ما تقدم من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر والمساواة لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه فقط او للتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهو ممنوع غاية ما في الباب انقراض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس نقيض العكس وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة وما ذلك الا تناقض محض **قوله** (واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة) هذا اشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال وهو هذيان والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل **قوله** (ثم ثبت بعد ذلك الآن الثاني) لما كان حاصل الدليل انه ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات الآن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال يزول عن المحرك الموصل كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهو الطبيعة او الارادة والقاسر وغير اصلي وهو الميل والميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول الا ان الطبيعة مثلا باقية وزال عنها الايصال ولقائل ان يقول حمل المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في قول الشيخ ثم انه يزول عن كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله ههنا على الطبيعة ينافي ذلك ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة والآن الذي تصير فيه غير موصلة غير الآن الذي تصير فيه موصلة فبينهما زمان سكون وقد مر ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امر ان انعدام الميل بالمرة وزوال الايصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد

اقول الطبع اذا اقتضى سكونا قائما يقتضي سكونا في موضع معين او على وضع معين لان كل جسم اذا خلي وطبعه لا يدله من سكون معين فهو طبيعي فاذا اخرجه القاسر عن ذلك الموضع او غيره عن ذلك الوضع كان متحركا اليه طبعا

لولم يكن هناك قاسر فبالضرورة يكون فيه مبدأ ميل طبيعي وقد عرفت امتناعه وزوال القاسر وان كان ممتنعا في نفسه فلا شك في جوازه نظرا الى ذات الجسم الفلكي فيلزم جواز الحركة الوضعية الطبيعية وقد ثبت امتناعه هذا خلف قال فراده اما ﴿ ٣٨٩ ﴾ ان يكون جزئيا اوكليا اى جزئيا فقط فلا ينافي ماسيجيء من اثبات المراد الجزئي ايضا والاظهر ان يقول هكذا فراده اما ان يكون كليا اولا يكون كليا اصلا والثاني محال بماذكر (قال المحاكمات ولم لا يجوز ان يتخيل او يظن) اقول لا يخفى على المنصف انه يجوز زوال الظن الفاسد فينقطع الحركة مع انها حافظة للزمان وايضا عدم نيل المطلوب في الازمنة الغير المتناهية الازلية كيف لا يورث الفتور في سعيه (قال المحاكمات لكنه منقوض بالمراد الكلي) اقول يمكن دفع النقض بوجهين احدهما ان الجزئي اذا حصل فاذا تحرك بعد ذلك يلزم تحصيل الحاصل المحال واما اذا حصل الكلي فاذا تحرك بعد ذلك لا يلزم ذلك وذلك لان تحصيل الكلي كان متعددا بتعدد تحصيل جزئياته فتحصيل كل جزئي يكون تحصيلا لذلك الكلي فتأمل وثانيهما ان لنا ان نقول المطلوب في صورة ان يكون مراده كليا هو حصول الكلي في ضمن الجزئيات الغير المتناهية ولا يمكن ان يقال لعل المطلوب في صورة ان يكون مراده جزئيا مجموع الجزئيات الغير المتناهية اذ لا شك انه جزئي وذلك لان ادراك الامور الغير المتناهية على نحو التعقل يمكن بان يكون هناك مفهوم كلي جعل آلة لملاحظة تلك الجزئيات واما تخيل الامور الغير المتناهية معا فحينئذ كوجودها في الخارج لا يقال لعل تلك الجزئيات صارت متخيلة على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية لانا نقول فحينئذ لم يكن المراد مجموع تلك الجزئيات بل حينئذ كان المراد جزئيا واحدا فاذا حصل اراد جزئيا آخر وهكذا وهذا بحث آخر ذكره اول البحث حيث قال وانما يكون كذلك اولم يستعد بواسطة نيل ذلك

في زمان المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل فلهذا لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة المتحرك عن الحد وذلك لان المحرك الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير الشارح في اثبات الآن الثاني ان يقال زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آني لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين آن وذلك الآن لا يجوز ان يكون لا آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب انعدامه هو الميل الثاني الذي هو ضده فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في جميع زمان اللاوصول بل في طرف زمان اللا وصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آني واما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو اثبتنا السكون بذلك لدارت الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نسلم انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه اذا كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا ينعدم فضلا عن محاولة سبب عدمه سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط اووجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه ولامتناع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله فكان اللاايصال الذي هو معلوله حاصلا معه وايضا كفى ان يقال اللا وصول آني لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي المقدمات اصلا والحاصل ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال ان الوصول انما يزول بالميل الثاني والميل الثاني آني فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وهو ليس آن الوصول والا لاجتمع

المراد لارتياذ جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية (قال المحاكمات الثالث ان المباشر لتحريك السماء لابد ان يكون متعلقا به الخ) اقول وذلك لانه لو لم يكن متعلقا به لكان مباينا للسماء منفصلا عنها فكانت حركتها قسرية لا ارادية (قال المحاكمات ان المباشر لتحريك السماء هو النفس المنطبعة تحته وان

الجوهر المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك وعلى هذا يظهر مخالفته لما ذهب اليه الشيخ (قال الشارح والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها الخ) اقول هذا التقييد لدفع شبهة ربما تورد وهي ان الارادة الجزئية لما كانت جسمانية يجوز ان يكون نحو محاله بناء على ظن او تخيل فاسدين فاجاب بان الارادة الجزئية المنبعثة عن الارادة الكلية التي للجوهر المجرد عن الغواشي المادية لا يكون نحو محاله بناء على ظن فاسد لانه انما ينشأ من سوء الاستعداد فتأمل (قال المحاكمات امكنك دفع هذه الاعتراضات او بعضها) اقول اما دفع الاعتراض الاول وهو قوله لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا فبان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فمراده لابد ان يكون معشوقا وحينئذ اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفاته او شبهه والاولان باطلان فتعين ان يكون لنيل شبهه ولما كان حركة الفلك ازلية ابدية فلا بد من ان يكون المعشوق الذي يطلبه بالحركة التشبيه به ذا كمالات غير متناهية فلا يكون ذلك امرا محسوسا او متعلقا به كالنفس فلا بد ان يكون عقلا فبهذا الطريق يمكن اثبات المطلوب بدون الاستعانة بالمقدمات التي ذكرت في الدليل لابطال كونه محسوسا لكن هذا جواب بتغيير الدليل نعم يمكن ان يقال

طلب المحسوس انما للجذب من حيث الذات او من حيث الاحوال ويكون منشاؤه قوة شوقية شهوية واما للدفع كذلك ومنشاؤه القوة الغضبية والحاصل ان طلب المحسوس اما لكون وجوده مرادا او ليكون عدمه

الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان والطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان اللاوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللاايصال وان اثبته بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم واصلا وغير واصل في آن واحد وانه محال **قوله** (وانما لم يذكر المحرك الثاني) لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت الميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان اللاوصول آني فزعم ان الحجة تمشي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين لا يكونان ممتنعي الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لاستلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الايصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات يغني عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الايصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني فيكون ذكره كذكره لاصاب وكفى **قوله** (لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان) لقائل ان يقول لما كان الايصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو الموصل موجودا فكيف يكون الميلان معدومين والجواب ما مر من ان السبب المحرك الموصل انما سمي ميلا لانه مبعد من بل عن الحدود ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين **قوله** (والا لصار الآن زمانيا) لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانيا لا آنيا **قوله** (لان هناك قسما ثالثا) فان الآن حد مشترك بين زمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفيه فعدم ذلك

مرادا وما ذكر من المعرفة وغيرها فمن قبيل الاول لانه معرفة المحسوس والتشبه به ناشئة من القوة الشوقية الشهوية فان قلت فى دفع قوله ومن الجائز ان يكون للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية ان القوى الجسمانية لا يقوى على تحريكات غير متناهية وسيجئ وان المحسوسات متناهية لجريان برهان التطبيق لتحقق الترتب بينهما من جهة الترتب بين حركات المتوجهة اليها قلت القوة الجسمانية الة ووا سطة فى الحركة لا محركة والدليل انما قام فى الثانى دون الاول واما المحسوسات فيمكن ان يكون حصولها على سبيل التعاقب نعم يمكن ان يقال ذلك المحسوس المتشبه به بان كان فلكا آخر كان متحركا وينقل الكلام اليه ولا يتسلسل وان كان من العنصريات لزم استكمال العالى بالسافل وكذا يمكن دفع قوله لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب بمثل ما مر آنفا وهو ان ذلك المشبه به الذى كان متصفا بصفات كمال غير متناهية متعاقبة ان كان فلكا آخر ينقل الكلام ولا يجوز ان يكون جسما عنصريا او ما يحل فيه والا لزم استكمال العالى بالسافل وكذا لا يجوز ان يكون نفسا غير فلكى اذ لا يكون لغيرها كمالات غير متناهية لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب وكذا يمكن دفع قوله يجوز ان يكون هو المبدأ الاول بان الحركات المختلفة بالنوع لا يكون التشبه بامر واحد غاية الامر ان تلك الحركات على هذا التقدير يختلف قوة وضعفا ولكن يكون متشابهة لا مختلفة فتأمل (قال المحاكمات ان اريد به الاحتمال فى نفس الامر فهو ممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة) اقول الجواب عنه ان اجزاء الفلك يتعين بعضها للقطبية ويكون ساكنا وبعضها يتعين لكونه منطقة ويتحرك بحركة سريعة وما هو اقرب الى المنطقة ويكون حركته سريعا بالنسبة الى ما هو اقرب الى القطبين فهذه الاختلافات لا يمكن استنادها الى طبيعة الفلك او هيولاه لان طبيعة الجميع وهيولاه واحد فلا بد من استنادها الى الاعراض والتشبه بمعشوقه نعم يمكن ان يقال الموجود ههنا ليس الا متحركا واحدا هو جرم الفلك وحركة واحدة قائمة هو كثرة المتحركات واختلاف احوالها من السكون والحركة والسرعة والبطؤ انما هو بحسب الفرض والاعتبار غاية الامر انه اعتبارى متحقق

الآن واقع فى كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقى ولا استحالة فى ان يكون الشئ معدوما فى زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة فى زمان ويكون فى الآن الذى هو ذلك طرف الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم فى زمان الا انه ليس فى طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر **قوله** (كان ذلك الشئ فى الجزء الاول موجودا معدوما معا) لان الحاصل فى الجزء الاول موجود فيه والذى سيحصل فى الجزء الثانى غير موجود فى الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذى سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشئ الواحد موجودا معدوما معا وانه محال **قوله** (واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة) لو استدل على ذلك بان وجود الشئ او عدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة وفى آن فيلزم تتالى الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجى ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان امتناع الحصول التدريجى مستدرك اذ لو ثبت هذه القضية كفت فى الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول آن الحصول فلا نسلم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هى موجودة فيه وان اراد انه يوجد فى زمان هو اول ازمنة حصوله فسلم ولكن من اين يلزم تتالى الآنات **قوله** (اقول على الوجه الاول) الشئ اما ان يحصل على سبيل التدريج اولا ومعنى الحصول على التدريج حصول ماله هوية اتصالية تمتنع ان يقع الا فى زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما فى الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة فى اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شئ واحد فى زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يفرض فى الحركة ايضا اجزاء يكون فى تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون الحركة فى الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجى وهو حصول فى الزمان لا فى طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما الحصول فى طرف الزمان وهو الآن لا فى الزمان او الحصول

في نفس الامر بناء على ان له منشأ انتزاع في الخارج وكان وجود تلك الاجزاء بالفعل انما هو بحسب العرض فكذلك تلك الاحوال وكان وجود الاجزاء مستندا الى علل واسباب خارجة عن الطبيعة والهيولى فكذلك اختلاف احوالها ويمكن ان يقال اختلاف تلك الاحوال مستند الى التشخصات الوهمية لتلك الاجزاء بل يقال لعل تميزها وتعينها الوهمي بنفس تلك الاحوال (قال المحاكمات سلمناه لكن لانسلم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاعراض لم لايجوز ان يكون بسبب اختلاف في القوة والضعف) اقول لو كان سببه اختلاف النفوس في القوة والضعف لزم تشابه الحركات وعدم اختلافها الا في القوة والضعف كالاختلاف في المتشبهات بها على مامر في الشرح حيث قال والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصور فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لامخالفته (قال الشارح وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود) اراد ان كل قاصد من حيث انه قاصد يكون انقص وجودا من مقصوده اي مما يحصل مقصوده منه لان كل ما من اجله اي اجل القصد فيه والغرض منه شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر الفاصد من حيث القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الانقص بان يكون الاكمل يستكمل بالانقص وانما وجهنا هذا الكلام بهذا التوجيه اذا وحملنا على ظاهره يرد عليه انه يلزم ان لايحصل شيء بالقصد فيلزم نفي الفاعل المختار اذ الدليل جار فيه بعينه (قال المحاكمات وهذا نقض وان سماه الامام معارضة) اقول حمل كلام القول على انه نقض اجمالي ولهذا اورد عليه المنع حيث قال ان منع مانع الخ ولا يخفى عليك ان ما نقله الشيخ عن هؤلاء القوم مجرد دعوى بلا دليل فما اورد عليهم لايصلح للنقض الاجمالي اصلا ولا للمعارضة الاصطلاحية نعم يمكن حمله على المعارضة التقديرية

في الزمان دون الآن او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لاعلى سبيل التدريج ان لايوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لايصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته والتمثيل بالاوصول ينافي ما تقدم من ان الا ايصال واقع في الآن الفاصل وماتأخر من قوله في الفائدة فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع والتثليث فانها قد تحدث في الآن وتستمر وقد ظهر مما ذكر ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لاينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لاعلى وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لايكون عدم الآن تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لاتدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط غير ان النقطة انما يكون فاصلة والآن لايكون الا واصلا فكما ان النقطة يوجد في طرف الخط فقط ولايوجد في نفس الخط ولايلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لايلزم ان يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه او نقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لانسلم هذه الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة

فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان او الحركة لانتفاء الحركة واعترض على الحجة المبنية على الميلين بمنع وجود الميلين ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم بتجويز وجودهما فى زمانين بان يقال الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الذى بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن فى جميع الزمان الذى بعده فهذا تجويز وجود الميل الثانى فى زمان والميل الاول فى زمان وان يكون بينهما آن لا يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذى ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثانى فى جميع الزمان الحاصل فيه بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثانى كما ان عدم الآن فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين فهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان التقصى عن هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما مر **قوله** (وتقريره ان كل حركة فى مسافة) المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كأنه قال كل حركة من الحركات المختلفة اعنى التى لها حدود ينتهى الى سكون فهى لا يحفظ الزمان واما الحركة التى لا تختلف فهى اما مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة اللهم الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه **قوله** (وما ذكره الشيخ فى الشفاء) وهو ان الحجة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللاتماسة فغير منافٍ جواب لسؤال وهو زوال الوصول هو اللاتماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة باللاتماسة لم يتم الحجة فكيف يتم اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول اذا اثبت الميل الثانى وعدم اتمامها باللاتماسة للاقتصار عليها فهو تغير لا اثر له فى المعنى **قوله** (يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية) المطلوب ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما فى الشدة فلما مر واما فى المدة او فى العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه لو حرك جسم جسمين مختلفين فى الصغر والكبر الى غير النهاية فى العدة او المدة من مبدأ واحد يلزم التفاوت بين الحركتين فى الجانب الغير المتناهى وانه محال

خصوصية الحركة لاجل نفع السافل فليجوز ان يكون اصل الحركة لاجله مع انكم لا تجوزونه (قال المحاكمات وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ بجوز السكون على الفلك الخ) اقول دفع الشيخ اولا كلام هؤلاء القوم بانه اذا جوزوا كون خصوصية الحركة لاجل نفع السافل ولم يتحاشوا عن كون العالى مستكملا بالسافل فليجوزوا كون اصل الحركة لاجل نفع السافل بان كان الحركة والسكون بالنسبة الى حصول غرضه واستخراج كما لاته متساويين واختيار الحركة لاجل نفع السافل واعترض عليه الامام بان الحركة والسكون ليسا متساويين بالنسبة الى غرضه بناء على ما مر ان غرضه التشبيه بالعقل باستخراج الاوضاع وذلك انما يحصل بالحركة دون السكون واجاب عنه الشارح المحقق بان من قال ان الحركة والسكون متساويان بالنسبة الى غرض الفلك وجوز السكون على الفلك بالنسبة الى غرضه فى اصل الحركة لا يسلم كون غرضه التشبه المذكور الذى لا يحصل الا بالحركة وذلك لان اثبات كون غرض الفلك التشبه المذكور مبنى على اصل فاته هؤلاء فى التجويز المذكور وهو كون العالى لا يكون مستكملا بالسافل فبعد فوت هذا الاصل والتجويز

المذكور لا يسلم منهم كون غرض الفلك التشبه الذى لا يحصل الا بالحركة فصار حاصل كلامه انه ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك اللازم من الحكم بالتسوية بين الحركة والسكون بالنسبة الى غرض الفلك فى اصل الحركة مع تسليم انه يطلب التشبه به منهم بل ذلك انما يسلم منهم بناء على اصل قد فاتوه

فى التجويز المذكور فالحكم بالتسوية والتجويز اللازم منه على تقدير عدم تسليم التشبيه لا فى نفس الامر والتسوية المذكورة امر مقدر لازم من تجويزكم لا واقعى ثم بعد الفراغ عن توجيه رد الشيخ عليهم المبنى على ذهولهم عن الاصل المذكور قال فلابد من المصير الى الاصل المذكور والتنبه له بقوله ﴿ ٢٩٤ ﴾ والعلة الداعية الى آخره

وعند هذا ظهر انه لازيادة فى كلامه اصلا كما فهمه صاحب المحاكمات (قال المحاكمات فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو تشنيع دوام حركة الفلك) اقول لا يخفى ان ماذكره سابقا من ان الحركة محصلة للكمال يقتضى تقدم الحركة على الكمال وانفعال نفس الفلك عن المفارق وقد صرح بذلك صاحب المحاكمات حيث قال فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات وماذكره ههنا يدل على ان حصول كل حركة الكمال وانفعال نفس الفلك عن العقل كان متقدما على الحركة فبينهما تناقض والجواب ان حصول كل حركة متقدم على كمال وذلك الكمال متقدم على حركة اخرى مترتبة عليه كما مر فى تكملة النمط الثالث فى الحركات الحيوانية ان حدوث كل ارادة سبب لحدوث حركة وحدوث كل حركة سبب لحدوث ارادة اخرى هذا لفظ الاستمرار والدوام دفع هذا السؤل بان العلية من احد الجانبين باعتبار الحدوث ومن الآخر باعتبار الاستمرار والدوام فظاهر الفساد لانه قد تقرر ان علة الحدوث هى علة البقاء والاستمرار (قال المحاكمات والانقسام الفرضى لو كفى لم يكن الحركة المدرة متناهية) اقول الجواب ان المراد الانقسام بحسب الفرض الى اجزاء يكون مجموعها غير متناهية بحسب المقدار وهذا بخلاف حركة المدرة ﴿ من ﴾

لا يقال هذا الدليل انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة الجسمانية القاسرة ازلية وهى تحرك جسما من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ فنقول لاشك فى امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قاسرة غير متناهية لامكن ان تحرك جسما وبعضه من مبدأ مفروض وحينئذ يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين كل حركتى الجسمين المختلفين تفاوتا فى الجانب الغير المتناهى لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذى فرضناه غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطؤ كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع من حركة الفلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام فى القوة الغير المتناهية فى المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين فى الجانب الغير المتناهى فى المدة او العدة لا مجرد التفاوت فى السرعة والبطؤ اما فى المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية فى المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير متناه لانا لا نعنى بالحركة الغير المتناهية فى المدة الا ذلك فاذا حركت جسما اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين فى الطول والقصر ليس الا فى الجانب الغير المتناهى فيلزم انقطاع الاول قطعا واما فى العدة فلانها لو كانت غير متناهية فى العدة و حركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم تناهى القوة فى العدة واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه **قوله** (فاجاب بان المحكوم عليه ههنا) اى الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع فى الخيال ولاشك ان قوه القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت فى القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم يكن موجودة فى وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت وللسائل ان يعود و يقول المحذور الذى ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور فغير مسلم لابد له من دليل وان زعمتم ان اللازم المحذور هو التفاوت فى الافعال عاد الاشكال وكان مراد الامام

وتوضيحه ان المراد بعدم تناهى حركة الفلك بحسب العدة ان يكون عدد حركاته المفروضة المتساوية كالدورات غير متناهية والمقدارات المتساوية اذا كان عددها غير متناه فالمجموع الحاصل منها يكون مقدارا غير متناه

وهذا بخلاف حركة المدرة لان انقسامها الى الاجزاء الغير المتناهية انما هو على سبيل التناقص والمركب من المقادير الغير المتناهية اذا كان انقسامه اليها على سبيل التناقص لايلزم ان يكون غير متناه على ماذكره الامام فى شرحه وقد فصله بعض المحققين (قال المحاكمات وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة) اقول من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذى قررناه لكن سها فى عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء اذ المقسور طبيعية عائقة عن التحريك القسرى وكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما كان تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت فى الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قبول الغير المتناهى الذى ليس بمجموعه موجودا فى الخارج الزيادة والنقصان فى الوهم وصرح بانه فى العدم قابل للزيادة والنقصان وبان ذلك لاينافى كونه غير متناه بل فى بادى النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل ان يكون غير متناه فى الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا فى احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه فى احدى الجهتين لايكون الا فى الجهة الاخرى وقوله فى النظر الاول احتراز عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهى وبالكثرة والقلة كامتناع وجود الغير المتناهى على الشرائط المقررة عند الحكماء فانه بدليل لا بمجرد النظر الى مفهومه واما قوله لانهما من خواص الكم المتناهى فممنوع لانتقاضه بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهى اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته فذلك شئ آخر وحاصل الجواب ان يقال هب ان الغير المتناهى الذى يتعاقب لايقبل الزيادة فى النقصان فى الخارج لانه ليس له مجموع موجود فى وقت من الاوقات الا انه قابل لهما فى الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه فى الجانب الغير المتناهى ممتنع فى الوهم ايضا كما فى الخارج واما فى الجانب المتناهى فليس بممتنع وكان كلام الشيخ حيث قالوا الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهى قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو محال وان يقال لو كان المراد ان الغير المتناهى يزيد وينقص فى الخارج فهو ممنوع لان المجموع الغير المتناهى ليس موجودا فى الخارج فى وقت ما وان كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان فى نفس الامر وفى الوهم فلانسلم انه محال وانما يكون كذلك لو كان قوله الزيادة والنقصان فى الجواب ان انصاف القوة بالزيادة والنقصان انما هو باحدا لاعتبارات الثلث واذا اعتبرت من حيث هى فلا يتصف بشئ منهما والحاصل انهما يعرضان الكم بالذات وماعداه انما يتصف بهما بالعرض وبواسطة ما هو كم بالذات اما المتصل كالزمان اى المنفصل وهو العدد واذا عرفت هذا فنقول ان اراد بلزوم كون القوة الاولى اقوى من الثانية لزوم كونها اقوى منها فى الشدة فغير لازم وهو ظاهر وان اراد لزوم كونها اقوى منها فى المدة فانتفاء اللازم غير مسلم اذ لامعنى له الا كون زمان حركة القوة الاولى ازيد من زمان الثانية وهذا مما لاشك فيه (قال المحاكمات فنحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف هى لم ينقطع حركتنا) اقول فيه نظر ظاهر لانا نعلم بالضرورة ان الحركة اذا وقعت على خط مستقيم ثم انقطعت عنها الى جهة اخرى بحيث يحدث زاوية الانعطاف كانت الحركة الاولى مخالفة للثانية فى الميل وفى الجهة فلا يكون متحدين متصلين فيكونان حركتين مختلفتين اذ لا معنى لاختلاف الحركتين سوى هذا نعم يمكن ان يقال الحركة الحافظة للزمان لعلها حركة دورية كحركة النقطة الجوالة بان ينتقل المتحرك بهذه الحركة عن جهة الى اخرى وعن سمت الى سمت آخر من دون ان يحدث الزاوية لكن فى صورة تحقق الزاوية لاشك فى تحقق اختلاف الحركتين (قال المحاكمات فلا امتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات) اقول فيه بحث لان هذا لو تم فانما يتم اذا كان المتحرك واحدا واما اذا كان هناك متحركات

في آن انتهاء حركة احدهما يتحرك الآخر فلا يلزم فان اجيب بانه حينئذ لم يكن تلك الحركة متصلة واحدة لاختلاف الموضوع وذلك يقدح في اتصال الزمان فمع انه يرد عليه انه لادليل على ان الزمان من الازل الى الآن متصل واحد بل لعله مركب من قطعات كل واحد منها قابل للقسمة نعم لايمكن تركيبه من اجزاء غير قابلة للقسمة نقول بهذا ثبت امتناع كون الحركة الحافظة للزمان مختلفة مطلقا سواء كان هناك متحرك واحد او متحركات متعددة من غير حاجة الى التمسك بان بين كل حركتين مختلفتين زمان السكون مع انه لم يثبت على ماستعرفه (قال المحاكمات فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول) اقول فيه نظر لان من قال بان الوصول زماني كان تحققه عنده موقوفا على مرور الزمان ولم يكن عدم تحققه في نصف ذلك الزمان محذورا عنده فالصواب ان يقال لما كان الوصول يحصل عند انقطاع الحركة كان آنيا بالضرورة (قال المحاكمات فربما تلزم السكنات في مثل تلك المسافة كما اورد الشيخ الخ) اقول ههنا بحث لان كون الحدود بالفعل في الصورتين مبني على ان اختلاف الاعراض الغير القارة كما في النقض الاول بناء على ان التماس من الاعراض الغير القارة كما في النقض الثاني يوجب الانقسام والامتياز في الخارج وقد عرفت في اول الطبيعيات ما فيه ومع ذلك فيرد عليه انه لو صح ذلك لكان جاريا في حدود المسافة على ماذكره الشارح في النقض الثاني لان التماس في كل آن بحد آخر فينقسم المسافة كما في الصورة الاولى وكذا يجري في النقوض المنقول عن الامام والتفرقة تحكم بحت ثم اقول التزام السكون في صورتي النقيضين على مانقله عن الشيخ مكابرة صريحة وكيف يصح ان يقال ان كان متحركا متحرك في سطح متصل واحد كان كله ابيض ويكون تلك حركة واحدة متصلة لا يتخلل بينها سكون اصلا ثم اذ صبغ بعضه فحينئذ

في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب الغير المتناهي وانه كما هو محال في الخارج فكذلك في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لايجب ان تكون مأخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لايتجزى وغيرهما **قوله** (مقدمة) اذا كان شيء مايحرك جسما ولامانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما مايكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم المانعة فيه فان كان هناك تفاوت لايكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيها وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هذا خلف **قوله** (اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده) هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لاينقسم بانقسامه لجواز ان لايكون لجزئه ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل **قوله** (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية) ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانها دورية والحركة الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية ينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فتكون قوة مفارقة اما عقلا وهو المطلوب او نفسا والنفس المفارقة انما تحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون

﴿ الكمالات ﴾

اذا تحرك فيه يلزم تخلل السكون (قال المحاكمات احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة) اقول لايخفى على احد انهم كثيرا مايسندون الافعال الى الالات بالصدور عنها (قال المحاكمات فيكون في طرفه

زوال الوصول وذلك لتحقق علته وهو الميل الثاني) اقول فيه نظر لان زوال الوصول

الكمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لاعقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد له من دلالة فنقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولاشك انها يجب ان يكون غير متناهية الآثار والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال الدليل لم يدل الاعلى ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايهام العكس ولم لايجوز ان يكون في مركز الارض كرة يتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واعلم ان المطلوب من هذه الفصول ليست اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السماوية غاية هي العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب آخر من البيان مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم تناهي القوة المحركة للسماء **قوله** (وبه يتخل ما اشكل على الفاضل الشارح) لما ذكر الشيخ ان الملائق للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول اعترض الامام بان الحركة الغير المتناهية اما ان تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غائية والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضا صرح ان محرك الفلك على الاجمال شيئان الاول ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة فيه وذلك المحرك العقلي لاجائز ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة متغير ومستكمل فلا يكون الحركة منه بل محركا للفلك على سبيل التعشق واما محرك الفلك على سبيل التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي يحرك على وجه العشق وقريب ملابس للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات

عبارة عن المفارقة وهي لاتحصل الا بالحركة ومرور الزمان الا انه لايمكن تعيين ذلك الزمان لان كل زمان فرض فلا شك ان المفارقة حاصلة في اثنائه والحاصل انه لايتحقق ان كان هذا للمفارقة مبتدأ بان كانت المفارقة حاصلة فيه لم يكن حاصلة قبله ولاينافي ذلك حدوث الحركة بناء على ان ليس لها اول حقيقي لان مسبوقيتها بالعدم ضروري اذ حين عدم ابتداء الحركة لاشك في انه لم يتحقق الحركة ثم لايقتضي توقف المفارقة على مرور الزمان ان تكون المفارقة امرا تدريجيا منطبقا على مجموع الزمان منقسما بانقسامه كالحركة بمعنى القطع بل انما يكون هذا مثل الحركة التوسطية فانها مع كونها غير منقسمة امتداد المسافة موقوف تحققها على مرور الزمان والحق ان الوصول لما كان حدوثه بانقطاع الحركة كان آنيا واللاوصول لما كان حدوثه بالحركة كان تدريجيا لكن لامثل الحركة بمعنى القطع المنطبقة على الزمان بل مثل الحركة التوسطية واذا ثبت ان اللا وصول زمان فلو كان الميل علة موجبة له اي مستلزمة سواء كان فاعلا مستقلا اوجزأ اخيرا على مايبتني عليه كلامه كان زمانيا ايضا لامحالة ثم لافرق

بين كون الميل الثاني علة للاوصول وبين كون الميل الاول علة للوصول فلو كان في الصورة الاولى علة مستلزمة كان في الثانية ايضا كذلك ويلزم حينئذ تخلف المعلول عن العلة الموجبة فتأمل فان قلت لما كان الميل علة للحركة على ماتقرر فلو كان زمانيا ولزم تقدم الزمان عليه لزم تقدم المعلول على علته قلت كل آن يفرض بعد ابتداء الحركة

يتحقق الحركة والميل المحرك فكما لايمكن فرض آن يتحقق فيه الحركة ولايكون حاصلة قبله فكذا لايمكن فرض آن يتحقق فيه الميل ولم يكن الميل حاصلا قبله وتقدم الميل على الحركة انما هي بالذات لا بالزمان والحق ان اريد بالميل ما يبعد او يقرب بالفعل فلا ينفك عن الحركة ويكون زمانيا مثلها وان اريد من شانه ذلك كان متحققا عند كون

الجسم فى الحيز الطبيعى مع انهم صرحوا بعدمه فيه على ما ذكره المحاكمات ههنا (قال المحاكمات اجاب بانه ليس كالحركة) اقول لم يرد فى الجواب على اعادة ما اورد عليه السؤال (قال المحاكمات ويمكن ان يجاب عنه بان الحجر اذا تحرك الخ) هذا تحقيق حسن يندفع به ما اورده الامام فى النمط الثانى على الشيخ حيث حكم بانه لايتحقق الميل حين وصول الجسم الى الحيز الطبيعى بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد تحس ميله (قال المحاكمات وفيه بالفعل التحى عنه) اقول انما يلزم التحى بالفعل لو اعتبر فى الدليل الميل الثانى من حيث انه معدوم زيل للمتحرك وحينئذ كان زمانيا لامحالة بل لابد من ان يعتبر اصل القوة كما فى الميل الموصل وحينئذ امتناع اجتماع القوتين ممنوع لان المحال توجه الجسم فى حالة واحدة الى جهتين مختلفتين والقوة من حيث هى غير موجبة للتوجه الى جهة والتحى عن الاخرى فحين اجتماع القوتين انما يلزم توجه الجسم بالقوة الى جهتين والتحى عن مقابلهما لا بالفعل وذلك غير محال (قال المحاكمات فلا شك ان يدنا يتحرك بالمشايعة فى جهة النزول) اقول يمكن ان يقال لعل زمان الوصول للطافة غير محسوس وقد تقرر هذا الايراد فى المشهور بان الحجر المرمى الى فوق حين نزول الجبل كان يسكن لامحالة ويلزم سكون الجبل ويدفع بان الهواء الذى يتحرك بحركة الجبل يمنع

﴿ اشارة ﴾

وصولها اليه ولعله لهذا غير الايراد الى ماذكره ويمكن دفع هذا الدفع بانا اذا رمينا حجرا الى جبل وفرضنا ان آن وصوله الى الجبل كان الجبل يميل الى السقوط اذ لاشك فى جواز ذلك فيلزم سكون الجبل بها وقد يدفع تارة بانا نفرض

كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التى تحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه القوة المتخيلة فيرتسم فيها صور الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم **قوله** (ونبه على الجواب) اى لانسلم ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يكون كذلك لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد عن العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية وبواسطة تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظر ان الاول ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك تصريح بان الصادر عن الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لاتحفظ الزمان فبينهما تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احداهما ونهاية الاخرى فهى الحركات التى تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لايكون بين تلك الحركات حدود فحينئذ لايكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثانى ان التحريكات لاعلى سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات الغير المتناهية لاعلى سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل قوة يحرك جسما لاعلى سبيل الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحركت كذلك يكون تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة فى النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم ان الثابت لايكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلايكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لايجوز مثله فى سائر القوى وحينئذ لايمكن القطع فى شئ من القوى الجسمانية بانها لاتقوى على اعمال غير متناهية فقوله وحينئذ

حركة حجر لا بحركة الهواء اللازم من الجبل ويجاب بانه حينئذ لا استحالة فى المقاومة واقول فيه نظر ظاهر لان مقاومة الصغير للعظيم محال سواء كان التفاوت كثيرا اوقليلا وتارة بان عدم حركة الجسم بحركة هواء الجبل ايضا مستبعد فتأمل ﴿ ٣٩٩ ﴾ وقد يجاب عن اصل السؤال بان السكون آنى والحركة زمانية وذلك

اشارة الى هذا الوجه اى وحين اذ اجاز صدور الامور المتجددة فى النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمتكمل و المتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما معد لفرد من الاخرى احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل وتلك الحال الانفعالية تعدها لاصدار حركة لاحقة وهذا كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد آخر وشعرنا به وتخيلنا قطعة قطعناه ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة لتخيل وهو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة **قوله** (والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر) لانه اذا كان شئ محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركة نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا وانه محال وان كان محركة غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهى الى محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو المبدأ الاول اوالعقل الاول وماعداه من المحركين متحرك وهذا الذى حملهم على الاكتفاء فى تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ماعدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات اوبالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما فى تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك فى القوى الجسمانية واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لانسلم ان كون المحرك فاعلا قابلا محال فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين فان القوة محركة من جهة انها تنفعل من العقل متحركة من جهة انها حالة فى مادة وكيف لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن محرك المتحرك بالذات اعنى الفلك هو تلك القوة فيكون محركها من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة متحركة بالعرض وليس محركها الا الحركة العرضية الا اياها واعلم ان الانسب ان يكون قوله وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء مقدما على الاعتراض الا ان ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحقار

كما ترى بل الحق فى الجواب ان يقال الضرورات الطبيعية قد تجوز الامور المستبعدة كما فى امتناع الخلاء فبالحقيقة سكون الجبل لازم من ذلك لا من قوة الحجة والمحال هو الثانى دون الاول (قال المحاكمات فلو قال انما حمل على الحركات كان اظهر وذلك لانه خبرها لا صفة ولا نعتها) وانت تعلم ان المراد ليس هو الوصف النحوى (قال المحاكمات نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود المسافة واذا لم يكن هو الحد الذى توجهت اليه الحركة) اقول كل حد ينقطع اليه الحركة بالوصول اليه يصدق عليه ان الحركة متوجهة اليه فى الجهة وان لم يصدق عليه ان الحركة متوجهة اليه قصدا وبالذات اوالمراد من التوجه المعنى الاعم فلا مساهلة (قال المحاكمات والفائدة انه لو اقتصر على انتهاء الحركات) اى لم يذكر معه ما يدل على انتهاء الحركات على ما يشير اليه والحاصل انه لم يذكر حديث الوصول والميل الموصل والمراد بالمقدمة المذكورة فى قوله فهو كعكس المقدمة المذكورة ماذكره اولا بقوله وهذا ليس ببيان فائدة تلك المقدمة قوله واى تفسير لتلك المقدمة وهى التى اشار اليها الشارح فى قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هى التى الخ وتلك المقدمة هى التى ذكرها الشيخ والشارح اخذ عكسها وفرع عليها بقوله فالحركة التى تقع الخ ولا حاجة اليها ودلالة هى التى يتم بها الوصول على الحصر والمساواة من جهة ان المبتدأ جمع معرف باللام فيفيد انحصار جميع افراده

في الخبر والخبر معرفة وهي ضمير الفصل فيفيد كل منهما حصر الخبر في المبتدأ والمساواة مرجعها الموجبتان الكليتان اللازمتان من الحصرين واشار بقوله لكن من الجائز الى ان كلام الشيخ قابل للتوجيه بان لم يكن المفهوم مرادا منه لان دلالة العبارة المذكورة على الحصر والمساواة بطريق ﴿ ٤٠٠ ﴾ المفهوم لا المنطوق على ما

واستهزاء احره عنه والواجب في قوله فاذن هي عقول مفارقة ان يقول نفوس مفارقة لما قدم من اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية

قوله (يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد) قيل تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر الخمسة فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض اولا في موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم اولا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم صدور الامرين من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شئ منهما علة الاخرى او واسطة ولان تأثير الصورة موقوف على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة للصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه محال ولا نفسا لان افعال النفس يحتاج الى المادة فلو كانت معلولا اول فاما ان يصدر عنها شئ اولا فان لم يصدر عنها شئ آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر منها شئ وقد ثبت ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه لا يصدر من النفس شئ ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر عن المبدأ الاول بشرط وجود النفس شئ آخر هو آلة للنفس لابد له من دليل الثاني ان قولكم افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فهو ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل ربما يتوقف فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استعدادها الثالث لا نسلم انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس والجسم ولا جزء منه يكون هو العقل وانما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه ان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة تعين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل فهو لم تثبت

على في موضعه فالاستدراك في البرهان انما يرد على الشارح دون الشيخ وانت تعلم ان الامر في ذلك هين (قال المحاكمات وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف تنتقض الحجة المشهورة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة) اقول في الجواب ان الشارح لم ينف الوصول عن الحركة الواحدة مطلقا بل انما نفى الوصول بالفعل واثبت الوصول بالفرض على ما صرح به ويكفي الوصول بالفرض لنقض الدليل وجريانه اذ لا شك ان بالحدود المفروضة يتحقق الوصول الفرضي وقد اعترف صاحب المحاكمات بعدد النقض في الحدود المفروضة عند شرح نقض الشارح فلا غبار في كلام الشارح اصلا (قال المحاكمات لما كان حاصل الدليل ان ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول) اقول هذا حاصل الدليل على ما فهمه الامام وكان هو الحجة المشهورة بعينها وبنى الشارح الدليل على الميلين للتخلص من ورود الاعتراض الذي كان متوجها على الحجة المشهورة فعند شرح كلام الشارح لا ينبغي جعله حاصل الدليل هذا (قال المحاكمات فحمله ههنا على الطبيعة ينافي ذلك) اقول هذه صنعة الاستخدام معتبرة عند علماء البيان ولا يلزم منه فساد من حيث المعنى فتأمل (قال المحاكمات والصواب ان يقال اذا زال وصول الجسم المتحرك الخ) اقول يعني ان عند زوال الوصول ينعدم امران ﴿ الا ﴾ اصل القوة وكونها موصلة و ينبغي بناء الدليل على انعدام اصل القوة حتى لا يرد عليه ما مر من ان اللاوصول زماني على ما اورد عليه الشيخ ولا يمين على زوال الوصول حتى يرد لكن يشوجة حينئذ ان لا دليل

على انعدام الميل واصل القوة فى زمان المفارقة اذكما ان القوة باقية حين الوصول مع زوال التحريك عنها فلم لايجوز
بقائها مع زوال الوصول عنها لايقال مثل هذا يرد على التقرير الآخر لانا نقول بل لايرد لان زوال الوصول ثابت بالفرض ثم
قال يمكن تقييم الدليل ﴿ ٤٠١ ﴾ من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل حتى يرد انه لم يثبت بعد (قال المحاكمات

الا بدليل آخر **قوله** (فالنظر فيه من العلوم الرياضية) فيه نظر لان البحث عن
وحدة الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة
فهو من الالهيات ولعلهم خصصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار
البحث عنهما من علم الهيئة **قوله** (كالقائلين بالمنشورات) المنشور شكل
مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان وقوله الا القمر يخرج
مثله عن فلكه الكلى فهو لايكون فلكا كليا ولا جزئيا **قوله** (وانكر الفاضل
الشارح) لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفى حركة الكواكب بنفسها
فى الافلاك ان موزاة مركز تدوير القمر وعطارد او جيهما فى كل دورة
مرتين انما يتصور لو كان لمركز التدوير حركتان حركة على التوالى وحركة
على خلاف التوالى فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه
لم يكن كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين
مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن
ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة
الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله
فيهما دفعة وهو محال وتوجيه الجواب انا لانسلم ان جسما واحدا
لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله
فى الجهة بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة
من الحركتين فان الحركتين ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة
واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا فى جهتين حصلت حركة واحدة
مساوية يفضل احديهما على الاخرى وليس بلازم ان يكون الحركة
الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم فى الجهة انما هو
باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولتحقق الموضع بتحقق
الحركة بالعرض فنقول لاشك ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة
مخصوصة هى الحركة فان الجالس فى السفينة عرض له تلك الحالة
العارضة للسفينة حتى ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا
ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب حالة غيره يتبدل اوضاعه وايونه
لتبدل اوضاعه وايونه وايضا للمتحرك بالذات توجه الى الجهة اعنى ميله
اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او ارادياً وهذا الميل لايوجد
فى المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلاشك ان ذلك

بل فى آن آخر فعه اللاوصول) اقول
فيه نظر لان زوال الوصول لو كان
بسبب الحركة الثانية الناشية عن الميل
الثانى والميل الثانى انما يحدث فى آن
اللاوصول على ماذكره فالزمان الذى
بين الآنين كان بعض زمان الحركة
الرجوعية لامحالة على ماذكره الشيخ
على الجحة المشهورة فيرد على التقرير
الاول يرد ههنا الا انه سقط التردد
المذكور (قال المحاكمات وفيه نظر
لان الذى ثبت ان الوصول آنى واما
استمراره فى زمان فيتوقف على سكونه
الخ) اقول استفاد كون الوصول
مستمرا فى الزمان من قول الشارح
وذلك لان الشئ اذا كان موصلا
فى زمان واقول مراد الشارح من كون
الشئ موصلا فى زمان ليس هو
الا يصال الذى اشار اليه الشيخ
وذكر انه حاصل فى آن حتى لزم
من استمراره سكون المتحرك الواصل
ويلزم الدور بل اراد بالايصال
ماينتاول تحصيل الوصول وتحصيل
اسبابه كالحركة الاولى فزمان
الايصال شامل لزمان الحركة
المنتهية الى آن الوصول وزمان
بقاء الوصول واستمراره لوسكن
ولم يختص بالقسم الثانى حتى يرد
الدور واطلاق الالفاظ الدالة على
الايجاد والتأثير على تحصيل اسباب

 بينهم كما يطلق البناء على تخمير الطين ولامنافاة بين كون الوصول
بالمعنى المذكور آنيا وبين كون الايصال بهذا المعنى زمانيا ثم اذا ثبت كون الميل الثانى يحدث فى طرف زمان
الا يصال الذى هو الان الفاصل بين الزمانين وقد كان الوصول آنيا مقارنا للميل الاول وكان يمتنع

اجتماع الميلين يلزم تحقق زمان السكون بين الآنين على ما قرره (قال المحاكمات فانه اذا كان محركا وصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز الخ) اقول بينهما فرق فانا نحس من الجمة الموضوع فوق اليد الثقل والمدافعة وهذا بخلاف الحجر المتحرك الى فوق فانه لا نحس منه حين التحرك الى الفوق المدافعة الى التحت نعم يتحقق فيه مبدأ المدافعة والميل اى الطبيعة الحجرية والميل من الكيفيات المحسوسة فلو كان موجودا حين حركة الحجر الى الفوق لا يحس به والحاصل ان المراد من الميل هو المدافعة وهو عدم تحققها من جهة الى جانب التحت فى الحجر المتحرك الى الفوق مثلا ضرورى لا يمكن انكاره وتفصيل الكلام ان هذا القائل ببقاء الميل حالة المفارقة مع زوال الايصال عنه ان اراد ان المفارقة حصلت بهذا الميل ايضا فذلك ظاهر لما قرره الشيخ فى الشفاء والنجاة حيث قال فاذا انصرف عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان و يستحيل حصول الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وان اراد المفارقة بميل آخر يجتمع مع الاول ففيه ان امتناع اجتماع الميلين قد مر وثبت وسبق ان بناء الدليل عليه وامتناع اجتماع المدافعتين والقوتين المختلفتين ضرورى فلا ايراد فان قلت يمكن ان يقال فى دفع كلامه ايضا بانا لا نقول بانعدام الميل بالمرة بل بانعدامه من حيث هو موصل وذلك مما لا شك فيه قلت لو قرر الدليل هكذا لورد عليه ما مر وهو ان اللا وصول زمانى لا آنى فكذا الايصال الذى هو لازم مساويه فتأمل (قال الشارح فكان اللا ايصال الذى هو معلوله ايضا حاصلا معه) اقول فيه بحث لان تخلف الوصول عن الايصال غير جائز كما ان تخلف الوصول غير الايصال غير جائز فاذا كان اللا وصول غير موجود فى طرف زمان المفارقة فكيف يوجد اللا ايصال فى هذا الآن مع الميل الثانى (قال المحاكمات لكن انعدام الشئ كما جاز

﴿ البرهان ﴾

الحجر ينتقل الى موضعنا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة فى الحجر فبدأ الحركة موجود فى المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا يستراب فى ان الحركة بالعارض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك شك وهو انا اذا فرضنا دائرتين محيطتين احديهما حاوية الاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة فى وسط السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوى ان كان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها الحاوى الى جهة الغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من نقط الدائرة المحوية وسائر نقاطها تقطع دور الفلك بحركتها بالضرورة فلا بد ان يكون تلك النقطة فى جهة الشرق تارة وفى جهة الغرب اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول فى حل هذه الشبهة لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهى قطع المسافة التى يتحرك عليها وحركة اخرى اضافية اى بالاضافة الى اى نقطة فرضت خارجة عن المسافة وهى زاوية المسافة حركته عندها ونقطة المحوى وان كانت لها حركة فى نفسهما لا يحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مدارها لان موضعها يتحرك بخلاف جهتها حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الاساكنة وللفكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول فى الجهة انما هو بحسب تركب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين او تجردت عن الاخرى كانت مؤدية الى الجهة المتوجهة اليها فاذا فرضنا واحدا على خشبة هى مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا مستويا فاذا كان رأس الخشبة موازيا للنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة مثلا ذراعا تحرك الشخص من رأس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين **قوله** (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل) لتقرير هذا

البرهان طريقان احدهما طريق المعية وتحريره على محاذاة ما فى الكتاب ان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان حال المحوى مع الحاوى الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها فلا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذى يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوى مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجود الحاوى فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى اوغير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوى كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوى وقد ثبت امكانه هذا خلف وان كان غير واجب مع وجوب الحاوى فهو ممكن فى نفسه وانه محال وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا هكذا لو كان الحاوى علة للمحوى كان المحوى معه ممكنا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فحاله معه الامكان لا محالة واما بطلان التالى فلان عدم الخلاء مع وجود المحوى على ذلك التقدير فلو كان المحوى ممكنا مع الحاوى كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو محال والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناؤه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة موجودة الا بعد كونه مشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شئ يفرض يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما اوغيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة فتجب اولا ثم يوجب فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية تلازمية لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانهما يتخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين فى الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما فى الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع ثالث ولم يجب الآخر معه امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما

مطلقا لان الامر الموجود لما لم يرد عليه امر بعدمه فانه لا يزول ولو خص بما نحن فيه فالظاهر انه لم يتوجه (قال المحاكمات اووجود مانع) اقول لا يخفى عليك ان طريان الضد مانع عن وجود ضد آخر به فيكون داخلا فى وجود المانع فلا تحسن المقابلة فتدبر (قال المحاكمات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد مالم يمكن الخ) اقول كون عدم الآن دفعيا لا يثبت به مطلوب الامام اذ الدفعى بمعنى ما لا يكون تدريجيا بالمعنى المذكور وهو ان يكون هوية اتصالية منطبقة على الزمان وذلك اعم من ان يكون وقوعه فى مجموع الزمان دون طرفه او يكون وقوعه فى طرفه ايضا ثم ابطل الشق الاول بقوله فان كل حاصل بعد مالم يمكن فلا بد له من اول حصول بمكن الاول حصول لم يكن حاصلا فيه كما ذكره الشيخ بل اول حصول كان عدم الآن متصفا فيه بانه صل وهذا احتمال آخر لم يذكره الشيخ وتعرض له الامام واثبت مطلوبه منه لانه اذا تحقق كان عدم الآن حاصلا فيه يلزم تتالى الآنين بالضرورة والا لتوسط زمان بين الآنين كان ذلك الزمان خاليا عن وجود الآن وعدمه هذا خلف هذا هو كلام الامام وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده

والتمثيل باللاوصول ينافي ماتقدم) اقول وذلك لانه اذا كان اللاوصول كالحركة زمانيا لا يحدث في طرف الزمان كان اللاايصال كذلك لامحالة لان زوال الوصول لاينفك عن زوال الايصال كما ان الانعدام لاينفك عن الاعدام اقول فيه نظر لان مراد الشيخ والشارح في هذا البحث باللا ايصال وزوال الايصال ليس ازالة الوصول بل بمعنى عدم الميل الموصل فذكر الملزوم واريد اللازم وقد اشار اليه الشارح حيث قال وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتحدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني فصرح بان مناط الحجة على ماقرره الشيخ على وجود الميل الاول وعدمه ومن المعلوم ان في كلام الشيخ لم يذكر عدم الميل الاول صريحا بل انما ذكر زوال الايصال الملزوم لزوال الميل الموصل فاومى ايماء لطيفا الى ان المراد من زوال الايصال في عبارة الشيخ زوال الميل الموصل وعدمه ثم لما كان عدم الميل الاول انما كان بحدوث الميل الثاني وهو آني لان الميل ليس مما لايوجد في طرف الزمان كالحركة واللاوصول فيكون عدم الميل الاول آنيا لان آن حدوث الميل الثاني

وعلى هذا لانقض لانا نقول الدلالة مشتركة فكما لايجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان كذلك لايجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب الآخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ماهو اعم من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان مالم يخرج الى الوجود والوجوب ومن الظاهر ان شيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان لتحقق الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمية وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان فان قلت لما وجب ان لايتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لايتخالفا في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم بينهما كما اذا تحقق الانفكاك فنقول اذا كان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته انما يقتضي جواز الانفكاك لوامكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول يترتب على وجوب العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لوكان الحاوي علة للمحوى لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وسيبين الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوى وعدم الخلاء معا فالمراد المعية في الوجوب وعدمه لافي الوجود والعدم كما تخيله الشارحون وليس المراد الان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم الخلاء وبينه بان عدم الخلاء متى وجب وجب وجود

المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجوب المحوى كان عدم وجوب المحوى مستلزما لعدم وجوب عدم الخلاء بحكم عكس النقيض لايقال لوصحت الدلالة يلزم ان لايكون للحاوى وجوب ووجود لانه لو كان للحاوى وجوب ووجود فلا يخلو اما ان يكون معه وجوب المحوى اوامكانه واياما كان يلزم مع وجوب الحاوى امكان المحوى اما على تقدير الامكان فظاهر واما على تقدير الوجوب فلانه لايكون واجبا بذاته بل واجبا لغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم مستلزم لمعية اللازم فيكون مع وجوب الحاوى ووجوده امكان المحوى فلا يجب وجود ما يملؤه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول لانسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعلول لايجب ان يكون معه وهو ظاهر الطريق الثانى فى تقرير البرهان طريق التقدم والتأخر وهو ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا والتالى باطل بيان الملازمة ان الحاوى يكون متقدما بالذات على المحوى الذى مع عدم الخلاء والمتقدم على الشئ متقدم على المعلول فيكون عدم الخلاء متأخرا عن الحاوى والمتأخر عن الشئ موقوف على ذلك الشئ وكل موقوف على الشئ ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا وانه محال وهذا الطريق غير مطابق لما فى المتن لخلوه عن معية امكان المحوى والحاوى واحتياجه الى ان مامع المتأخر متأخر **قوله** (واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته) يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء فاولا يحقق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء فى هذا البيان واقع بطريق التمثيل اولانه مقصود بتصور الممتنع لذاته قصدا اوليا والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضى العدم بل معناه شئ يتصوره العقل ويجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لايحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ماعسى يختلج فى الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته فلا فان الذى دل

آنى لانه يحصل بعد انقطاع الحركة والميل المقدم له موجود فى آن آخر ولا يتتالى الآنات فلابد من زمان هو زمان السكون لامحالة فان قلت لعل وجود الميل الثانى اوعدم الميل الاول كعدم الآن والتوسط بين المبدأ والمنتهى مما لم يتصور وجوده فى طرف الزمان فان ذلك لم يستدل عليه الشيخ ولا الشارح بل انما ذكر الشارح ذلك على انه مقدمة مسلمة قلت الميل الثانى لو لم يكن حادثا فى طرف زمان المفارقة فكيف يحصل منه المفارقة وحركة الوجوع اوالانعطاف والحاصل انا نعلم بالضرورة انه متى لم يحدث الميل فى طرف زمان لم يصر ذلك الزمان زمان الحركة المنطبقة عليه وهذا هو الاعتراض الثالث من الامام الذى نقله الشارح آخر الفصل لكن لا بتوجيه الشارح بل توجيه صاحب المحاكمات ثم لما كان الامر على ما فهمه صاحب المحاكمات من ان اللا ايصال بمعنى زوال الوصول وكان فى قوة اللاوصول لزم التنافى بين كلامى الشيخ ايضا حيث ظهر من اعتراضه على الحجة المشهورة ان اللاوصول والمفارقة زمانى كالحركة وفى تقريرحجته صرح بكون اللاايصال آنيا وكذا فيما سيجئ حيث قال انما يجب ان يقال صار غير موصل ولايجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا الى آخر ما قال هناك (قال المحاكمات الا ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة وفيه ما فيه اشارة الى ماذكر من منع استدعاء حدود المسافة الحركة هذا وانت خبير بضعفه مما مر ايضا) اقول وايضا نقول لايخلو اما ان يستدعى حدود المسافة حدود الحركة اولا فعلى الاول لايرد المنع وهو ظاهر وعلى الثانى تكون حركة واحدة مستقيمة اما وحدتها

فظاهر واما استقامتها فلان المراد بالحركة المستقيمة فى عرفهم مطلق الحركة الا بنية لاما وقع على خط مستقيم نعم يمكن ان يقال كون الحركة المستقيمة بهذا المعنى غير متناهية لاتستلزم لاتناهى المسافة حتى يلزم بطلانها لجواز ان يكون الحافظ للزمان حركة دورية كحركة الشمس الجوالة وانت تعلم انه يحتاج فى هذا الايراد الى كون الحركة واقعة على سطح مربع اومثلث بل لو وقع على سطح مستدير كان اظهر فعلم ان مبنى كلامه على الغفلة عن هذا الايراد بل بناؤه على التزام تحقق زاوية الانعطاف مع كون الحركة حركة واحدة متصلة وهذا بعيد عن الصواب على ماعرفت (قال المحاكمات اما فى المدة فلان القوة الجسمانية لوكانت غير متناهية) اقول تفصيله ان قلة المساوقة فى الاصغر يوجب ان يكون حركته اسرع من حركة الاعظم وسرعة الحركة قد يكون بقصر الزمان وقد يكون بطول المسافة كما فى الحركة المستقيمة وقد يكون بازدياد عدد الدورات كما فى الحركة الوضعية ففى نحن فيه ان كان التفاوت فى السرعة من جهة قصر الزمان فيلزم انقطاع الحركة السريعة وان كان باعتبار طول المسافة فيلزم انقطاع الحركة البطيئة ضرورة ان انقطاع الزمان او المسافة ملزوم لانقطاع الحركة وان كان باعتبار ازدياد عدد الدورات فينقطع ايضا الحركة البطيئة لانقطاع عدد دوراتها واقول فيه نظر بعد وهو ان ازدياد عدد الدورات انما يستلزم انقطاع الاقل دورة اذا كان الاختلاف واقعا فى الجانب الغير المتناهى ولم لايجوز ان يكون التفاوت والاختلاف دفعى فى اثناء الحركة بان يكون بازاء دورة واحدة والبطيئة دورات متعددة من السريعة كما فى حركة الفلك الثامن والتاسع ضرورة ان الدورات الاولى انقص من الثانية بكثير مع انه لايلزم الانقطاع لان بازاء كل دورة من الثامن دورات كثيرة من التاسع (قال المحاكمات ان يقال لوكان المراد ان الغير

على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما فيكون ذا مادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه ومايكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم عنه محال والممتنع بالغير وان جاز استلزامه للمحال الا ان استلزامه للمحال انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك البارى فان دليل الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم للمحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود فى الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شئ يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته اوعدمها اذا تقرر ذلك فنقول شئ يتصوره العقل ويسميه بالخلا فعدم الخلاء عبارة عن نفى ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفى الموجود فى الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم فى الخارج لوجود عقلى وعدم الانسان عدم فى الخارج لوجود خارجى فنى وجد المحوى من حيث انه ملاء يلزمه نفى ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوى من حيث انه ملأ فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان فى نفس الامر وليس المراد من قوله فى المتلازمين ان يتصور التلازم فى العقل اذ لا تلازم بحسب العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلى فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة هى كونهما متلازمين فى الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة فى عدم التحقق على ما هو الشايع فى عرف التخاطب وفى التقييد بقوله من حيث هو ملاء فائدتان الاولى ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوى فان المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفى الخلأ بل من حيث انه متحدد بالحاوى فان الخلاء هو المكان الخالى كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار السطح الحاوى ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوى جسم ولا خلاء ولا ملاء له اذ لا مكان له فاستلزام المحوى نفى الخلاء ليس الا من حيث انه ملأ المكان هذا ما سمعنا، واشعر به كلامه وفيه نظر لان

المتناهي يزيد وينقص في الخارج الخ) اقول يظهر من هذا الكلام الذي ذكره في توجيه كلام الشيخ ان ازدياد الغير المتناهي على الغير المتناهي في الخارج محال مطلقا سواء كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي اوفي الجانب المتناهي اما الاول فظاهر واما الثاني فلانا اذا اطبقنا الجانب المتناهي من احدهما على الجانب المتناهي من الاخر يلزم ظهور التفاوت في الجانب الغير المتناهي واما اذا لم يكن ذلك الازدياد في الخارج فان كان التفاوت في الجانب الغير المتناهي فيكون باطلا بالضرورة والافلا يلزم بطلانه اقول فيه بحث لان بطلان الاول انما يكون بالانطباق والانطباق الوهمي لو كان كافيا في ظهور الخلف في الاول فيكفي في الثاني بان يطبق الطرف المتناهي من احدهما على الطرف المتناهي من الآخر كما في صورة كون الازدياد في الخارج هذا ويمكن ان يقال في الاول بكون الانطباق متحققا بحسب الوجود في نفس الامر فانهما يوجدان منطبقين ههنا بدون تعمل هنا بخلاف الثاني فقدمر فيه وههنا كلام آخر وهو ان الحركة والزمان الممتدين غير موجودين في الخارج انما وجودهما في الخيال والبرهان كما دل على امتناع وجود الامتداد الغير المتناهي في الخارج يدل على امتناع وجوده في الخيال ايضا فليس له حركة غير متناهية ولا زمان غير متناه يظهر بالتطبيق انتهاؤه تأمل في هذا المقام فقد نفى بعد حبا في زوايا (قال المحاكمات فهو من باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في كرة الارض قوة يتحرك بالارادة) اقول بل بناؤه على ما تقرر ان العناصر يوجد فيها ميل مستقيم ويمتنع اجتماع الميل المستقيم والميل المستدير اذا كان كل منهما طباعيا وقدمر ذلك والاجسام منحصرة في الفلكي والعنصري فاذا لم يكن المتحرك بالحركة الدورية جسما عنصريا فلابد ان يكون جسما سماويا (قال المحاكمات وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض) اقول لا يخفى ان مامر هو ان الحركات المتعددة بالفعل لا يحفظ الزمان والمراد بالحركات

عدم الخلاء وهو عدم المكان الخلى اما لعدم المكان اولوجود الملاء فاستلزام المحوى لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوى على تقدير عدم السطح الحاوى ايضا الثانية اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوى فالقول بان المحوى مع عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشئ مع نفسه وجوابه انا لانسلم ان الخلاء هو عدم المحوى بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوى من حيث انه ملأ وكونه ملأ وصف للمحوى باعتبار مكانه وكان قوله والمقارن المغاير للمحوى هو نفى مايتصور منه اى من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوى لشدة تقارب معنييهما **قوله** (واذا تحقق هذا سقط مايمكن ان يتشكك به) هذا الشك اما نقض على المقدمة الثالثة بان يقال وجود المحوى مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان في الوجوب لان عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوى واجب بالغير اومعارضة في المقدمة القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوى ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لوتلازما لزم اتحادهما في الوجوب وليس كذلك اوفي المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوى بالغير مما لا يجتمعان والثاني ثابت ببيان المنافاة انهما معا معية تلازمية ومتلازمان يجب ان يتحدا في الوجوب وهذا التقرير اطبق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى انما هي على تقدير علية الحاوى والمحوى على هذا التقدير ليس بواجب بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوى علة للمحوى كان متقدما على المحوى محددا للمكان فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوى ومتى وجد المحوى يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوى علة فعدم الخلاء لا يستلزم وجود المحوى لجواز كون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلاء ايضا معدوما لان الخلاء لا ينفرض لعدم لمحوى مطلقا بل انما ينفرض لعدم المحوى من حيث انه محوى وملاء بان يفرض محيط لاحشوله لينفرض فيه الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوى لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه متحدد بسطح الحاوى كما سبق بيانه فنبه بقوله لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى الى آخره

ههنا مايكون تعددها بحسب الفرض كاجزاء الجسم المتصل فلاتناقض اصلا (قال المحاكمات وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان تستعد القوة لتلك الانفعالات الخ) اقول هذا الجواب على تقرير صحته مشترك بين الدليل وبين صورة النقض لانه اذا لزم من اتفاق الجزء والكل فى الماهية متشابهة له فى التأثير عند انفصاله عن الكل بناء على ان اشتراك الملزومات يقتضى اشتراك اللوازم كذلك لزم التشابه فى التأثر والانفعال وان قيل لعل اتصاله بالكل شرط للاتصال كذلك نقول الاتصال شرط للتأثير والافلا فرق وكذا الكلام فى كونها آلة وواسطة (قال المحاكمات كما ان الطبيعة العنصرية محركة ومتحركة بالعرض) اقول وكذا النفوس الارضية والنباتية والحيوانية (قال المحاكمات ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالنفس) اقول فى هذا الجواب نظر وتأمل لانهم صرحوا بان صدور بعض الافاعيل من النفس لايتوقف على المادة وجعلوا كثيرا من الكرامات والمعجزات من هذا القبيل وفى الحديث ان اصابة العين حق ونسبوا هذا التأثير الى النفس بدون مدخلية البدن ولهذا قال بعضهم العقل مالايتوقف شئ من افعاله على المادة والنفس مايتوقف افعاله على المادة فى الجملة بمعنى الايجاب واما قوله العقل قد يتوقف فعله على وجود المادة بل وعلى استعدادها فجوابه انه فرق بين مايكون المادة محلا لتأثير العقل كما فى هذه الصورة وبين مايكون آلة لفعله كما نفوه وايضا لاشك ان للنفوس المكملة تأثيرات بعد المفارقة عن البدن ولهذا يحصل للزائرين منهم مالم يحصل بغيرهم اقول ويمكن دفع النظر الاول والثانى بما تقرر عند المشائين من ان النفس انما تحدث بحدوث البدن وبما ثبت عندهم من ان النفس ماهية نوعية وان الماهية النوعية لاتتكثر الا بتكثر المادة على ما مر مرارا لكن اثبات هذين الاصلين مشكل فتأمل (قال المحاكمات المنشور شكل مجسم تحيط به ثلثة سطوح الخ) اقول

﴿ الاستلزام ﴾

على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهى ان التلازم على تقدير العلية فمنطوق هذا الكلام واما على المقدمة الثانية وهى ان لايلزم على تقدير عدم العلية ففهوم الحصر فى قوله هو الذى جعل الخ ومعنى الكلام ان الحاوى الذى فرض علة للمحوى هو الذى جعل المحوى بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكر من ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور من الخلاء ومتصور الخلاء لايمكن الا بحسب اعتبار الحاوى فلم يكن للحاوى تحقق لم يكن لعدم الخلاء مع المحوى اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اى لما كان عدم الخلاء مع وجود المحوى على تقدير علية الحاوى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى لان المحوى حينئذ يكون ممكنا مع الحاوى فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلث مقدمات المقدمتان المبنية عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لانه متى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للحاوى ثم صرح بهذا فى قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لاحاصل له لانه يكفى فى الجواب ان يقال الغير الذى يفيد وجود المحوى هو الذى يفيد معية عدم الخلاء والمحوى انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى وتوجيهه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوى المعية فى نفس الامر اوعلى تقدير علية الحاوى والاول ممنوع والثانى مسلم لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع ولاارتياب فى ان الاقتصار على هذا المنع كاف فى الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية انما هى على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ماذكره فى ذلك البيان لايدل على ان لوجود الحاوى مدخلا له فى استلزام وجود المحوى لعدم الخلاء بل على ان تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوى ولايلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء يتوقف على تصور سطح الحاوى والمطلوب الاول فاهو اللازم من بيانه غير مطلوب والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم الخلاء لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلاء وهذا

الصواب ان مرادهم بالقسور ههنا غير هذا المعنى وهو الكرة التى قطع طرفاها المتقابلين فان هذا المعنى هو المناسب
للخلق والدفوق فتأمل (قال المحاكمات فان الجالس فى السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل
فى مكانه كما ينتقل ﴿ ٤٠٩ ﴾ السفينة فى مكانها) اقول هذا الكلام حق بناء على ان يراد بالاين
النسبة الى ماهو المكان بمعنى السطح
او بمعنى البعد الموجود اوالموهوم
لكن حينئذ يتوجه اشكال بانه انهم
صرحوا بان المتحرك بالعرض ليس له
حركة اخرى حقيقة غير الحركة
العارضة للمتحرك بالذات بل ليس
ههنا سوى حركة واحدة قائمة
بالسفينة مثلا وانما نسب الى الجالس
بواسطة العلاقة التى بينهما مجازا
وعلى ماحققه يكون ههنا حركتان
احديهما ناشئة عن ذات المتحرك
وهى حركة السفينة و يسمى
بالحركة بالذات وثانيهما غير ناشئة
عن ذات المتحرك بل عن ذات ما يجاوزه
و يسمى بالحركة بالعرض وكلتاهما
قائمتان بالنسبة اليه حقيقة و يكون
بالذات و بالعرض بمعنى نفى الواسطة
فى الثبوت واثباتهافيه دون العرض
وعلى ماهو المشهور لايبعد ان يقال
ان القوم حيث حكموا بان ههنا حركة
واحدة عارضة للسفينة حقيقة
ينسب الى جالسها بالعرض ارادوا
بالحركة الانتقال الاسمى مكانا له
اى ما يعتمد عليه المتمكن مسامحة
لظهوره وعدم الاختلاف فيه ثم
بعد تحقيق المكان والحركة الاينية
يظهر حقيقة الحال وله نظائر كثيرة
فى كلامهم وقول صاحب المحاكمات
ان الجالس ينتقل عن مكان اراد به
المكان المصطلح فلا منافاة فان قيل

الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير لان استلزام عدم الخلاء
لوجود المحوى يتوقف عليه كما بين فيكون التلازم متوقفا على التقدير
الثانى ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير تحقق الحاوى سواء كان علة
اولا فالسؤال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية
حينئذ فى نفس الامر واختلافهما فى الوجوب فان قلت اذا كانا معا على
تقدير تحقق الحاوى والمحوى ممكن امكن عدم الخلاء فنقول امكان عدم
الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك
بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب فى الجواب ان اتحاد
المتلازمين انما يجب فى مطلق الوجوب لافى الوجوب بالذات وقد سلف
بيانه واعلم ان الاشكال القوى ههنا ان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى
بل لمحوى معين والمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الاان عدم الخلاء
لايستلزم المحوى المعين فلايتحقق التلازم على ذلك التقدير ايضا
ولو قيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملاء فلم يجب الملاء فامكن
الخلاء فنقول المحوى ملاء مخصوص ولايلزم من عدم وجوب الملاء
المخصوص عدم وجوب الخلاء **قوله** (وانما اورد تاليها كليا) وهو
قوله لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان
فهذا كلى والتالى بالحقيقة ان حال المحوى مع الحاوى الامكان وهو
جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيانا له ضرورة انه اذا ثبت
الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت
يجب ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوى لاكلى المعلول
والعلة والالم ينتظم الكلام فانه اذا قال لوكان الحاوى علة للمحوى
كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير
انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لادخل لها فى القياس
الاستثنائى فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك الاانه عبر عنه بالعبارة
الكلية تمهيدا للجزئى وكأنه قال لوكان الحاوى علة للمحوى كان حال
المحوى مع الحاوى الامكان لان المحوى معلول حينئذ وحال المعلول
مع العلة الامكان فيكون حال المحوى مع الحاوى الامكان وقوله استثناء
للتالى اى مستلزم الاستثناء فلما كان المقصود من ايراد التالى الكلى الجزئى
ذكر الاستثناء جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا نسلم وفيه اشارة

لايكفى للحركة الاينية ﴿ ٥٢ ﴾ تبدل المكان فقط بل لابد ان يكون ذلك التبدل صادرا من ذلك
المتحرك حتى لاينتقض بالطير الواقف فى الريح الهابة قلت تحقيق ماهية الحركة يقتضى ان يكون شئ
مابحيث اذا فرض كل آن فى اثناء تغير حاله كان له فرد من مقولة لاتكون له قبل ولابعد كان متحركا فى تلك المقولة

واما كون ذلك بفعله او بفعل غيره فلا يقتضيه ماهية الحركة فتامل (قال المحاكمات ولا ارادة في الحجه الخ) اقول فيه بحث لان كون الحركة بالذات لا يقتضي ان يكون مبدأ الحركة قائما بذلك المتحرك الا ترى ان الرامي اذا رمى سهما لم يكن الارادة قائمة بالسهم مع ان السهم كان متحركا بالذات لا بالعرض فالصواب ان يقال لابد في المتحرك بالذات من ان يكون الميل قائما به حقيقة وفي الحجة المذكورة لم يكن الميل الى موضع ارادة الحامل موجودا فيه لوجود الميل فيه الى السفل على ما تحته الحامل وقد تقرر امتناع اجتماع المختلفين (قال المحاكمات ولهذا لا يرى الا ساكنه) اقول فيه اشارة الى ان السكون في قول الشارح او سكونا ان لم يكن فصلا ليس هو الحقيقي بل السكون المقابل للحركة الاضافية هي السكون المحسوس لان الحس انما احس بالحركة والسكون من جهة الاحساس بتجاوزه عن سمت معين وعدم تجاوزه عنه واما تجاوزه عن مكانه الحقيقي وهو السطح الباطن ففير محسوس فيما نحن فيه ولو حمل السكون على السكون الحقيقي لاشكل الامر في اقامة الكواكب المتحيزة ووقوفها حيث لزم السكون حقيقة في الافلاك وربما يجاب عن الاشكال بمنع جواز اجتماع الحركتين المختلفتين والسند بانا اذا فرضنا ان شخصا كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة بان كان مصلوبا من موضع مرتفع بحيث يماس سطح سفينة قدميه فلا شك بان ذلك الشخص كان ساكنا بالضرورة مع ان حاله مثل حال ما فرض كونه متحركا على خلاف السفينة حركة متساوية لحركتها بل هذا الشخص في حركة القدم لا يقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى ﴿ واجب ﴾ لا يتحرك بحركة في هذه المدافعة حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لانه يتحرك حركة مخالفة والظاهر ان هذا مكابرة ثم على الجواب الثاني يندفع الايراد عن القائلين بان المكان هو البعد بالصورة المذكورة اذ لا شك انه لا يتبدل

الى المقدمة الثالثة لان المعية اللازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء تشير الى اتفاقهما في الوجوب على ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا ثم صرح بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائه **قوله** (واقول الاقتصار على ما قرره) لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول مع علية الامكان وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح حاو لم يفرض الخلاء ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفي الخلاء وبالعكس وكيف ولو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علية الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر والواجب ان يقيد العلة بكونه حاويا محدد المكان المعلول فلئن قلت اما ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوى مع الحاوي الامكان او يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق اللازمة والاتفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوى والحاوي فاعادة هذا الكلام يكون تكريرا قطعا فنقول لا شك ان المقصود الاصلي هو المحوى والحاوي لكن لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك ان مناط المعية اللازمية بين وجود المحوى وعدم الخلاء هو مطلق العلية والمعلولية فصرح بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلية والمعلولية ثم كان سائلا يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المقيدة للعلية بالحاوي لكنه قدم استثناء التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اوردها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما حسنا وربما وقع ذلك التغير من طغيان قلم النساخ **قوله** (واما اعتراض الفاضل الشارح) قرر الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة للمحوى لكان متقدما عليه والتالي باطل لان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع الحاوي لانه

بعد الشخص مع انه كان متحركا وهو ظاهر دون الاول لانه كان متحركا حركة حقيقية على ما هو المفروض فيجب تبدل مكانه حقيقة وليس كذلك فتأمل جدا بل الحق فى جواب هذا الايراد ان يقال حركة الشخص على خلاف السفينة انما يسلم على ان يكون حركة فى المكان اللغوى اى ما يعتمد عليه الشئ

واجب لذاته لا يتأخر عن غيره ومامع المع مع فوجود المحوى مع الحاوى فيستحيل ان يتأخر عنه وبان الحاوى اوتقدم على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء والمتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثانى بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق العلية ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان مامع المتأخر متأخر ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعرى كيف يورد الاعتراض على ماوجهه حتى اشتغل بحله وان هذا الاغفلة عن توجيه الكلام اوحرص على تخطئة الامام **قوله** (ولكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بتوهم) لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله فغير مذهوب اليه بتوهم فكما ان هذا يكون معللا بالشرف وجب ان يكون ذلك كذلك **قوله** (ولك ان تقول هب ان علة الجسم الحاوى غير الجسم المحوى) تقريره انك تجعل الحاوى وعلة المحوى مستندين الى علة فيكون الحاوى متقدما على المحوى لان مامع المتقدم متقدم وحينئذ يكون مع الحاوى امكان فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوى علة اجاب بان الحاوى اذا كان علة للمحوى كان سابقا على المحوى متحددا بوجود السطح فيكون للمحوى معه امكان فلا يجب معه ما يملاؤه فيمكن الخلاء وهذه هى الطريقة التى اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى فى الثبوت اما اذا لم يكن علة للمحوى وكان مع علة المحوى لم يلزم ان يتقدم على المحوى لان تقدم علة المحوى ليس بالزمان حتى يكون مامعه متقدما عليه بل بالذات والعلية وما معها وهو الحاوى ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام فى قوله واما التقدم الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتى ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فحصره التقدم الذاتى فى العلية ليس بجيد ثم يمكن ان يقال هب ان مامع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولكن لم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فاذا كان الحاوى متقدما بالطبع على المحوى عاد الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذاتى هو التقدم بالعلية لان كون الحاوى متقدما على المحوى بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى لو لم يكن

واما حركته حركة اينية اصطلاحية فغير مسلم (قال المحاكمات فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوى معية تلازمية وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى يلزم ان يكون وجود المحوى ايضا واجبا مع وجوبه) اقول فيه نظر لانه ان اراد بكون وجود الحاوى واجبا مع وجوب المحوى معية ذاتية فلزومه ممنوع انما يلزم ذلك لو وجب فى المتلازمين انه اذا وجب احدهما فى مرتبة وجب الآخر فى مرتبته وليس كذلك ضرورة ان المعلول الاول لا يجب فى مرتبة وجوب الواجب بل كل معلول بالنسبة الى علته المستقلة كذلك حيث كان بينه وبينها تلازم ولم يكن واجبا فى مرتبتها وان اراد المعية الزمانية فبطلان اللازم ممنوع كيف وفى زمان وجوب الحاوى وجب وجود المحوى اذا كان الحاوى علة موجبة له كما هو المفروض والحاصل ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ الملزوم بحسب الزمان اى لم يكن زمان ينفك فيه اللازم عن الملزوم ولا يقتضى ذلك عدم الانفكاك عنه بحسب المرتبة والا لم يتحقق التلازم بين المعلول وعلته فتأمل (قال المحاكمات واذا لم يجب ملأ مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء بالضرورة) اقول فيه نظر لان المراد من كلمة اذا ان كان هو الزمان كما هو الظاهر منها فمسلم لكن قوله فقد وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انما المراد منه بعدية وجوب وجود المحوى عن وجوب وجود الحاوى بعدية بالذات لا بالزمان لان تقدم العلة على المعلول انما هو بالذات فلا منافاة بين تقدم عدم الخلاء على وجوب وجود المحوى بالذات وكونه معه بالزمان والحاصل ان عدم وجوب

المحوى انما يلزم بحسب المرتبة لا فى الزمان وهو بحسب المرتبة لا يستلزم عدم الخلاء بل انما يستلزمه بحسب الزمان وان كان المراد منه المرتبة فالمنع ظاهر (قال المحاكمات لانا نقول لانسلم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم) اقول اذا كان معية الملزوم لا يستلزم معية اللازم على ما اعترف به فمعية وجوب عدم الخلاء مع وجوب الحاوى كيف يستلزم معية وجوب المحوى ايضا مع وجوبه على ما قال فى التقرير الاول فى الجواب من النقض وكذا كيف يتم ماذكره بقوله اذ يكفى ان يقال الخ والحاصل ان هذا المنع كما يدفع السؤال الذى ذكره يهدم بنيان ماذكره فى التقريرين وادعى تمامه وصحته (قال المحاكمات وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالى الخ) اقول الجواب عنه انه حين عدم الحاوى كان انتفاء الخلاء لازماله ووجود الجسم الذى كان محويا لا لوجد الحاوى وكان داخلا فيه ليس له مدخل فى استلزامه لعدم الخلاء بل مقارنته لعدم الخلاء على سبيل الاتفاق وعدم الخلاء انما يكون لازما لعدم الحاوى فقط حتى لو كان فى هذا التقدير اى تقدير عدم الحاوى لو كان الجسم المفروض انه محوى معدوما بقى عدم الخلاء بحاله بل نسبة هذا الجسم المفروض وجميع الامور الموجودة حين هذا التقدير الى عدم الخلاء فى كون الجميع امورا متحققة مقارنة لامر ضرورى هو عدم الخلاء على السواء ومن المعلوم ان جميع تلك الامور ليست مستلزمة لعدم الخلاء واما عند وجود الحاوى وملائه له لو لم يتحقق المحوى يلزم وجود الخلاء فعدم الخلاء يلزم وجود المحوى من حيث كونه محويا بملأ مقعره فتأمل (قال المحاكمات الثانى لما ان التلازم يتحقق على تقدير عدم تحقق الحاوى الخ) اقول يمكن تقرير الدليل بانه على تقدير كون الحاوى علة للمحوى كان امكان المحوى فى مرتبة وجود الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد فلم يجب عدم الخلاء

محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوى يكون محتاجا اليه مستلزما له وحينئذ يعود السؤل وعندى ان نظر الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق كلام على سند المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لانسلم ان مامع علة المحوى يجب ان يكون متقدما وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوى بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتى لعلة المحوى انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد فى فصل آخر بعبارة اخرى وهى ان يقال وجوب الحاوى مع وجوب علة المحوى وامكان المحوى مع وجوب علة المحوى فيكون امكان المحوى مع وجوب الحاوى ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوى انما يكون مع وجوب علية للعلية واما وجوب الحاوى فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوى وقوله وليس كل ماهو بعد مع فهو بعد جواب سؤال لما قال المحوى انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان للحاوى سبق على المحوى فكأن سائلا قال وجود المحوى بعد علية وعليه مع وجود الحاوى وماهو بعد مع بعد فيكون وجود المحوى بعد وجود الحاوى فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظاهر **قوله** (ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى) تحريره ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوى والحاوى ممكنان فيكون كونهما فى مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير واجب وهو المطلوب فيقال لانسلم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوى وامكان المحوى معه **قوله** (سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدأ لصورته او يكون هى صورته اى نفسه التى يكون هى كصورته) فانك قد سمعت ان الافلاك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لابد ان يتصور والمتصور للجزئيات يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون الافلاك قوة جسمانية يحل فيها صور الجزئيات وينزل منزلة الخيال فينا الا ان الافلاك

لان وجوب عدم الخلاء فى هذه المرتبة لم يتصور بانتفاء الحاوى والمحوى معا على هذا الفرض بل انما هو بوجوب المحوى مع الحاوى فاذا لم يتحقق الوجوب حينئذ للمحوى فلم يجب ايضا عدم الخلاء لان عدم الخلاء انما يتصور على وجهين با نتفاء الحاوى والمحوى معا وذلك لا يتصور فى المرتبة المذكورة فى ما فرضنا هذا

لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه القوة السارية فى كل جسم الفلك وهى النفس المنطبعة اما كصورته النوعية اوعين صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هى مبدأ الاثار المختصة به ودل ايضا على ان له قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها واما نفسه التى يكون مبدأ لصورته فهى النفس المجردة واما صورة الحاوى فهى صورته النوعية **قوله** (كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء) فيه نظر لان تغاير الاعتبارات أن كفى فى صحة كون الشئ فاعلا قابلا فلم لا يكفى فيما نحن بصدده فان من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر قابلة باعتبار صحة مقارنتها لشئ **قوله** (وذلك لان الصور صنفان) صور الاجسام صنفان صور حالة فيها وصور غير حالة بل هى صور كمالية لها اما الصورة المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام فى الصور النوعية وهى تقوم بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اى بتوقف فعلها فى غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة اومجاورة اومقابلة اوغير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام وتأثيراتها فان النار التى فى المشرق لا تؤثر فى الماء الذى فى المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضئ كل شئ بل ما يقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم يحتج الى الجسم فى وجودها فلو كانت غير محتاجة فى فعلها ايضا اليه كانت عقلا لا نفسا فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهى ان صورة الجسم لا تفعل فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشئ وهو الصورة وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة فهى ان علة الجسم علة جزئيه لا يقال لا نسلم انه تكون علة جزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر فى النمط الرابع لانا نقول ثبت فى النمط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علته احدهما كافية فى الاستدلال وبعد تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر

ويتحقق المحوى مع الحاوى فاذا انتفى الاول على ما بينا انتفى الثانى ايضا لان وجوب المحوى ووجوده مفقود فى هذه المرتبة وفى هذه المرتبة لم يتحقق عدم الخلاء ولا يكون عدمه واجبا هذا خلف وعلى هذا التقرير يندفع كثير من الشبه فلا يرد النقض بصورة كون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى اذا مكانه فى تلك المرتبة لا يوجب امكان الخلاء على ما قررنا انه يلزم امكان الخلاء اذا كان العلة هى الحاوى فتأمل (قال المحاكمات فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم لو كان امكان المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك) اقول هذا ايضا منه تشييد اركان ما اوردنا عليه فتأمل (قال المحاكمات والصواب فى الجواب اقول قد عرفت ما عليه (قال المحاكمات واعلم ان الاشكال على تقريره الخ) اقول يمكن دفع الاشكال ههنا على تقريره حيث قال المراد بالوجوب الوجوب فى الجملة اعم من ان يكون بالذات او بالغير وبالامكان عرف الامكان المقارن للعدم بان يقال المراد بالتلازم ههنا مطلق المصاحبة ولا شك ان عدم الخلاء ملزوم مصاحب للمحوى المعين الموجود وان كان يمكن بحسب ذاته ان يتحقق عدم الخلاء لمحوى آخر بدله لكنه غير موجود وهذا ظاهر لكن بهذا التقرير قد علمت انه لم يتم ثم اقول فى دفع الاشكال عن التقرير الذى قرره الشارح حيث كان المراد الوجوب بالذات والامكان بالذات بان يقال على تقدير كون الحاوى علة لهذا المحوى المعين كان فى مرتبة وجوب الحاوى يتحقق امكان ذلك المحوى بلا شبهة فنقول كذلك يتحقق فى تلك المرتبة امكان مطلق المحوى اللازم لعدم الخلاء اذ لو تحقق وجوب مطلق المحوى فى تلك المرتبة فاما بالذات وهو ظاهر البطلان لان المحوى

من الممكنات وليس واجبا بالذات في مرتبة اصلا واما بالغير فاما ان يكون ذلك الغير هو الحاوى فيلزم مقارنة وجوب المعلول مع علته هذا خلف واما ان يكون امرا آخر فذلك الامر لا يخلو اما ان يقتضى المطلق في ضمن ذلك الفرد فيرجع الكلام الى ما ذكرنا أو في ضمن فرد آخر فيلزم اجتماع المحويين في داخل ﴿ ٤١٤ ﴾ الحاوى وهذا ملزوم لتداخل الاجسام واما ان يقتضى لا في ضمن فرد فاما ان يقتضيه بشرط الاطلاق والابهام فيلزم تحقق المبهم في الخارج واما ان يقتضى المطلق لا بشرط شئ وتحققه في ضمن المحوى المعين فيكون المحوى المعين من حيث انه معين معلولا للحاوى واما من حيث الذات فكان معلولا للغير وبه يثبت الاحتياج الى علة غير الحاوى ويتم المطلوب نعم ان المحوى ليس علة للحاوى وبوجه اخص وجوبه اما بالذات واما بالغير وهو ايضا اما الحاوى فيلزم ما ذكرنا واما غيره وهو خلاف الفرض اذ المفروض ان علة المحوى هو الحاوى ليس الا فتأمل (قال المحاكمات فكما ان هذا يكون معللا الخ) اقول يمكن ان يكون هذا عطفا على غير مذهوب اليه توهم بعد تعليله لعلته فحينئذ لا ينسحب عليه كونه معلولا لعلته (قال المحاكمات وفيه نظر لان المحوى انما لا يستلزم الحاوى) اقول يمكن ان يقال ليس مقصود الشارح ان في المتقدم بالطبع لابد ان يستلزم المتأخر للمتقدم والمحوى ههنا لا يستلزم الحاوى من حيث الذات كيف وكون المتأخر مستلزما للمتقدم مشترك بين التقدم بالطبع والتقدم بالعلية فان قيل يجوز التعدد في العلل المستقلة قلنا يجوز التعدد في العلل الناقصة فان قلت لو تعدد العلل الناقصة كان العلة بالحقيقة هي العدد المشترك بين الخصوصيات فلم يتعدد العلة الناقصة حقيقة بخلاف صورة تعدد العلل المستقلة اذ لا يمكن ﴿ ترتب ﴾ ان يكون العلة المستقلة للمعلول الشخصي امرا كليا منبهما كما تقرر ان فاعل الواحد بالعدد لابد ان يكون واحدا بالعدد قلت تعدد المستقلة كما جاز ان يكون بتعدد الفاعل نفسه كذلك جاز ان يكون بتعدد الشروط وغيرها ايضا وحينئذ كان

عن الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى والصورة لكن ليس لشئ منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره ولاشك ان مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشئ من الهيولى والصورة ليس بجسم ومالا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر عن الجسم شئ منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم لما جاز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد فيها صورة بحسب الوضع السابق نقول تبين انه لابد من الوضع حال الفعل فالوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علته العقل فاذن ثبت ان كل جسم لا يكون علته الا العقل فهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول **قوله** (احكام ثلثة) هذه الاحكام منظور فيهما اما في الاول فلما قيل من ان المعلول الاول هو اروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول والثالث من الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ماشئت قسمه فلا نشاح في الاسماء وعن الاخيرين ان بناء مثل هذه الاحكام ليس على التعين والجزم بل على الاخلق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسؤالان لا يردان الا على كلام الشارح **قوله** (وليس معنى كلام الشيخ انه يجوز ان يستمر سلسلة العقول ويبتدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا الى آخر الافلاك) لما تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لابد لكل فلك من مبدأ عقلي فالواجب اذن ان ينفي استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فينتازل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت الامرين

العلة الفاعلية وان كان واحدا معينا لكن الفاعل منضما الى شرط ما امر كلى ولا محذور فيه مع ان تعدد الفاعل ولو على سبيل البدلية لم يجوزه الشيخ ولو لا مخافة الاطناب لاوردناه وتمام تحقيق ذلك يطلب من حواشينا على التجريد ولنرجع الى المقصود ﴿ ٤١٥ ﴾ ونقول مقصود الشارح ان عدم العكس وهو عدم استلزام

ترتب العقول واستناد الافلاك اليها وكل فلك عن عقل لكن يحتمل ان يصدر ان المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحدا وازيد ويصدر من آحادها الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة اوتعدد جهات جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ماقصده بل مبنى على الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب العقول وقد وجب استناد الافلاك اليها فان كان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها من العقول على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون الاجرام السماوية لايريد به الوجوب فى نفس الامر بل بحسب النظر وقال الامام معترضا لم لايجوز ان يصدر فى اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض على مالم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه اشار بقوله و يظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلى والجرم السماوى اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها اول كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مترتبة على ماسيصوره الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب **قوله** (اذا ثبت هذا فنقول) لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها فى الخارج بواسطة الوجود فهى معقولة بالعرض والمعقول الحقيقى هو الوجود فاذا صدر من المبدأ شئ فذلك الشئ له هوية اى ماهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة وهو مغاير للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الى آخره

المتقدم للمتأخر معتبر فى مفهوم التقدم بالطبع وههنا لم يتحقق ذلك لان الحاوى ليس علة يمكن تحققه بدون المحوى والالزم الخلاء وهذا هو الفرق المشهور بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع لاماحمل عليه كلام الشارح واقول لكن يرد عليه ان هذا الاستلزام ناش من خصوصية المادة وذلك لاينافى كون التقدم بالطبع كما فى تقدم الجزء الصورى (قال المحاكمات وقوله ليس كل ماهو بعد الخ) اقول بل هذا عين الجواب اذ لايتم الجواب الابه لان السائل اخذ كون مامع المتأخر متأخرا والجواب ليس الامنع هذا (قال المحاكمات فيه نظر لان تغاير الاعتبارات الخ) اقول الجواب عنه ان الشارح لم يقصد بدفع النقض اتمام الدليل الذى ذكره الامام ولهذا قال اما تعليله المذكور فقط فالاستدلال الذى ذكره الامام كان باطلا عنده لكن لما كان ماذكره الامام فى مقام نقض التعليل الذى ذكره كان ايرادا على الشيخ ايضا حيث قال لقيام الصور العلمية بذاته تعالى وذلك ينافى ماقد تحقق عنده من امتناع كون الشئ فاعلا وقابلا بالقياس الى شئ واحد اراد بالتمسك باختلاف الجهات والاعتبارات دفع هذا الاعتراض عن الشيخ فلو اجرى مثل ذلك فى الدليل الذى اورده الامام من عند نفسه يلزم اختلاله و بطلانه فلا يضر الشارح بل كان مؤيدا لما ادعاه من بطلان التعليل الذى اورده هذا ثم كان التردد فى التعليل الذى ذكره الامام عن الشيخ ضعيفا لان ماذكره الشيخ فى ذلك الموضع كان صريحا فيما فهم الامام ونقل عنه على ماسيظهر ولذا اورد هذا الايراد على الشيخ الشارح هناك وكان الجواب الذى ذكره ههنا غير مرضى عنده ولهذا لم يجب عنه

هنالك قال علي ان الحق في ذلك ماسيذكره اي في تحقيق علم الواجب انه ليش بارتسام الصور فيه بل بارتسام جميع الصور في العقول وكانت العقول حاضرة عنده مع تلك الصور (قال المحاكمات ولما كان هذه المقدمة بديهية تنبه عليها باستقراء الاجسام) اقول على هذا الايراد ماقيل في المشهور ﴿ ٤١٦ ﴾ في الصور القائمة بمواد

الاجسام انه لايلزم من كون المادة واسطة في صدور الآثار عن تلك الصور ان يكون للوضع التابع للمادة مدخل في ذلك الصور ولو سلم ان للوضع مدخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك وصفا بين مادتها وبين مايؤثر فيها وكذا لايرد على الصور القائمة بذاتها الى النقص اذ اللازم كون فعلها موقوفا على الجسم الذي هو اليها ولايلزم من مجرد ذلك ان يكون بمشاركة الوضع اي وضع ذلك الجسم ثم اعلم ان المراد من كون التأثر عن الصور القائمة وغير القائمة بمشاركة الوضع وانه بمدخلية وضع لمادة تلك الصور القائمة ومادة جسم يتعلق به الصورة الغير القائمة اي البدن بالقياس الى مايؤثر فيه هذا اذا كان التأثر في الجسم المجاور اما اذا كان التأثر في الجسم القائم بمادته الصورة القائمة فالوضع الحاصل لتلك الصورة الذي كان من قبيل المادة القائمة به كافية واما قولهم لابد من وضع بين المؤثر ومايؤثر فيه فيتناول تلك الصورة اي صورة كون الصور المؤثرة حالة في المادة المؤثرة بل في الجسم غاية الامر ان وضع كل واحدة بالقياس الى الاخرى هو وضع الاخرى بالقياس الى الاولى فان كون احدهما حالا فيه بتمامه ساريا فيه وضعه له بالقياس اليه كما ان كون الآخر محلا له ايضا وضعه له بالقياس الى الحال فيه واما قول صاحب المحاكمات ولاشك ﴿ موجودا ﴾ ان مثل هذه الهيئة لايعرض لما ليس بجسم وسمى امر الهيولى والصورة بجسم فراده ان الصورة مالم تصر جسما لم تحصل لها تلك الهيئة كما في هذا الغرض اذ حصول الجزء متقدم على حصول الكل واما تأثر النفس في آلتها

فالوجود والماهية معقولان احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه **قوله** (واما باعتبار تقدمها عليه) فهما في ثانية المراتب مع الوجود اعتبار تقدم بحسب التحقق العقلي فقد تقدم ان الماهية في العقل يتقدم على الوجود فالماهية حينئذ في اولى المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو في المرتبة الثانية ومايتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل النحقانين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول في ثانيتهما لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في المرتبة الثانية والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود والماهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة او يجعلان ايضا في المرتبة الثالثة ولايعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي يعتبر الترتيب بين الوجود والماهية فقط **قوله** (والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول) هذا لابد له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تعالى فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد اعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لاينفي نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابي البركات ولعل هنالك سرا لم يريدوا التصريح به **قوله** (من الواجب عليه ان يفصل عليه) اي بين مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لايصلح للعلية اما اولا فلان الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة للوجود واما ثانيا فلان الامكان معنى واحد مشترك بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فلو كان الامكان علة للشيء كان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان العقل الاول علة لفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك

وجسمها فيتوقف ايضا على قوى قائمة بتلك الالة فيكون بالمشاركة وضع بين تلك القوى والآلة لما تقرر ان تأثير النفس لايكون الا بالآلة ولهذا قال الشارح لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الخ وعلى ما قررنا ظهر صدق قول الشارح حيث قال على الاطلاق فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع (قال المحاكمات وحين ثبت ان علته ليست الجسم ولا النفس) اقول لم يثبت فيما مر الا ان النفس لايكون معلولا اولا حتى تصدر عنه اول الاجسام بناء على ان فعله يتوقف على الجسم فيلزم الدور واما انها بعد ان يقارن بدنها ويتعلق بها فلا يجوز ان يصدر عنها الجسم فلم يثبت فلا يصح قوله فاذن ثبت ان كل جسم لاتكون علته الا العقل ولعل مراده انه ثبت ان تأثير النفس انما يكون بمشاركة وضع بين جسمها وبين مايؤثر فيه فلو صدر عنها جسم وصدور الكل مسبوق بصدور اجزائه فيلزم صدور الصورة قبل صدور الجسم والصورة قبل الجسم لم يكن لها وضع بينها وبين غيرها اصلا لكن لو كان مراده ذلك لينبغي ان يذكر النفس مع الصورة والهيولى ونقول ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لايجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة ولا النفس ولم تفعل كذلك بل ذكر النفس مع الجسم والواجب والامر فيه هين (قال المحاكمات وهذا الكلام من الشارح تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود) اقول معنى قول الشارح فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ان

الماهية في نفس الامر بعد وجودها وان كان بحسب اعتبار العقل الامر بالعكس اما الاول فلما تقرر في المشهور ان ثبوت شئ لشئ فرع على ثبوت ذلك الشئ في نفسه والثبوت هو الوجود فكون الانسان انسانا متفرع على كونه موجودا في نفس الامر واما الثاني فلان عند اعتبار العقل كان الامر بالعكس

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وذلك في الوجود والوجوب واما ثانيا فلان العلم عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين فاستحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للعلم بمعلوله به علة للعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية في اللوازم واليه اشار بقوله وما يجري مجراه واما رابعا فلان علم الشئ بنفسه وبغيره زائد على ذاته فعلته ان كان هو المبدأ الاول فقد صدر عنه شيئان وان كان هو العقل الاول كان فاعلا وقابلا وان كان غيره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول بانا لم نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدمي صالح لذلك وعن الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والوجوب والجواب الاول ايضا وارد ههنا فان تساوي الآثار انما يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن الاخيرين ان علم الشئ بنفسه ليس زائدا كما مر وعلمه بغيره من المبدأ الاول بواسطته **قوله** (ثم قال المعلول الاول لايجوز ان يكون متقوما) هذا اعتراض على قول الشيخ ولانه معلول ولامانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبدأ الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء الاول فالصادر عن المبدأ الاول لايكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هذا خلف وان كانت شيئا خارجا فهو من معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظاهر **قوله** (ولو فتحنا باب هذه الكثرة) توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبدأ الاول اكثر من الواحد وان كانت اعتبارية فقبل هذه الكثرة حاصلة للمبدأ الاول لكثرة ماله من السلوب والاضافات فليكتف في صدور الكثرة عنه اجاب بان السلب والاضافة لايعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت الغير على السلب او الاضافة يلزم الدور وهذا الكلام كما ترى مزيف لان تعقل السلب والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف على نفس السلب او الاضافة فمن اين يلزم الدور ورد عليه وجه للجواب بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج

لان العقل يتصور الماهية معراة عن جميع مايغايرها ثم يصفها بالصفات من الوجود وغيره وذلك لان الماهية من حيث هي ليست الاهي وهذا مذهب بعض من افاضل المتأخرين وكلام الشارح ظاهر الانطباق عليه وعلى هذا لايرد ماورد عليه لان القول بكون الشئ انسانا متأخرا عن كونه موجودا بحسب نفس الامر لايقتضي مغايرة الانسانية للوجود في الخارج العيني ولوكان المراد بالخارج الخارج العيني نقول قد صرح الشيخ بتقدم الطبيعة لابشرط شئ كالجنس على الطبيعة بشرط شئ كالنوع مع تصريحه في مواضع باتحادهما خارجا وذلك على ان يكون التقدم الذاتي راجعا الى الاحقية وقد عرفت استفادة هذا المعنى من كلام الشيخ في هذا الكتاب اذ يجوز ان يكون وجود واحد وكان احد الطبيعتين به احق من الآخر والحاصل ان التغاير بالاعتبار يكفي للتقدم الذاتي (قال المحاكمات واما ان الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم الخ) اقول ليس الامكان والوجوب كيفية نسبة الوجود الثابت للماهية بالفعل الى الماهية حتى يتأخر عن الوجود اي ثبوته للماهية وكذا الوجوب والحاصل ان ليس المراد كون مفهوم الامكان والوجوب مع الوجود حتى يقال انهما متأخران عن الوجود فكيف كانا معه في المرتبة بل المراد اتصاف الماهية بهما لا وجودهما في العقل بدون كونهما صفة للماهية وكون ذلك متأخرا عن الاتصاف بالوجود غير ظاهر نعم يتوجه انهما بهذا الاعتبار متقدمان على الوجود واما الامكان فلما تقرر فيما سبق انه علة الافتقار والافتقار متقدم على الايجاد المتقدم على الوجود واما الوجوب فلما تحقق ان الشئ مالم يجب لم يوجد هذا واما توجيه جعل المتعقلين تارة في ثالثة المراتب وتارة في ثانية المراتب فهو ان الصفات تنقسم الى قسمين احدهما مايكون تابعا لنفس الماهية ولا تقتضي ذواتها تابعيتها للوجود الامن جهة ان الماهية فرضت تابعة

وهو محال لعدمها في الخارج واما في العلم فاما ان تتعدد في علم الله تعالى او في علم الغير لكن تعدد اللوازم والاعتبارات في علم الله تعالى يقتضي تكثرا في ذاته وهو محال على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالقياس الى ذات الله تعالى موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار الذي لايتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تعالى على وجود اللوازم والاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس ان تكثر الوجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور فيه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لا نعلمها الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة لاتوقف تحققها على وجود الملزوم **قوله** (كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط) لان الابداع هو الايجاد بلا واسطة شئ وسائر العقول موجودة بتوسط عقل لكن فسر الابداع في الغط الخامس بايجاد شئ غير مسبوق بالعدم فاعمل له معنيين اخص وهو الابداع الحقيقي واعم وهي المذكور في الغط الخامس **قوله** (ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة) هذا كلام الشارح نعني نقل عن كلام الشيخ ان المؤثر العقل الثاني هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من اسناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة واسنادها الى العلية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي وكذلك لو كان كل عقل صادرا مما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقط ظهر ان المذهب ليس الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا واسطة والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لانسلم ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول لانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة **قوله** (اشارة) لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت الذي هو العقل علة تامة للمتغير لامتناع التخلف فلابد ان يكون في علتها التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام السماوية فقد علم انها داخلة في ايجادها لكن لايجوز ان يكون عللا موجودة لها فان الجسم

للوجود والامكان والوجوب من هذا القبيل اذلا توقف لهما على الوجوب بل انما توقفهما على الماهية الموصوفة بهما وثانيهما ما يكون تابعا للوجود وتابعيتهما للماهية لو كانت فانما هي على تقدير كون الوجود تابعا للماهية والتعقل والعلم من هذا القبيل فعلى هذا تقدير جعل المرتبة الاولى للوجود مع التعقل مع نفس الماهية في المرتبة الثانية والوجوب والامكان التابعان للماهية وقعا في المرتبة الثالثة وعلى تقدير جعل المرتبة الاولى للماهية كان الامر بالعكس هذا فان قلت التعقل صفة زائدة للماهية كانت متأخرة عنها بالضرورة قلت تعقل الذات عين الذات وليس صفة زائدة على الذات على ما مر وسيشير اليه الشارح واما تعقل الغير فيمكن ان يقال تعقل العقل المبدأ الاول بالعلم الحضوري فيكفي فيه حصول الواجب ووجود العقل وذلك لا يتوقف على ارتسام صورة حتى يتأخر عن الماهية الموصوفة بهما والحاصل ان تعقل العقل المبدأ الاول لا يتوقف على امر متأخر عن وجود المبدأ ووجوده بل لا توقف له الا عليهما فلا يلزم تأخره عن المرتبة الثانية فان قلت الوجوب والامكان كما كان صفة للماهية كان صفة للوجود ايضا على ما صرح به الشارح فلابد من تأخرهما عنه ايضا قلت الكلام في الامكان والوجوب الذي من صفة الذات بالقياس الى بالوجود او نقول لعل اتصاف الوجود بهما بالعرض وموصوفهما الحقيقي يعني الماهية وبما قررنا وحققنا يظهر لك التميز من الصحيح والفاسد كما ذكره صاحب المحاكمات عند قوله والانسب فتأمل (قال المحاكمات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود الاثر

لا يوجد الجسم فتعين ان يكون علة معدة يعني انها بحركاتها تحدث في هيولى عالم الكون والفساد استعدادات مختلفة هي شرائط لافاضان الصور عليها فقوله قابله لجميع انواع التغير اي يقبل توارد جميع انواع الصور وليس المراد توارد الاعراض فان الكلام في تغير وجود انها اذ تلك الاجسام يكون ويفسد بخلاف الافلاك فانها لا يكون ولا يفسد واما الاعراض فكم يتوارد على الاجسام الكائنة يتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده اي حقيقته فان الهيولى اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة فمن حيث اشتراكها في الطبيعة الخاصة ان يحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها في الاحوال يحصل صور العناصر لا يقال لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول سنتبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في الهيولى لا على سبيل ايجاده بل في اعدادها للصور حتى يدوم وتبقى **قوله** (ان ذلك ليس ببعيد عند التفتيش) فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم زوال تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وذلك لا يحتمل منع له **قوله** (فتأمل حال المتخلخل) فان التخلخل وهو ازدياد البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة النوعية فهي سابقة على المقادير والابعاد **قوله** (واما الامور المنبعثة من السماويات) لما كانت الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها في بعض الاوقات دون بعض ففعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات تصدر عنها بحسبها الافعال والتحريكات وهي المرادة من الامور المنبعثة عن السماويات وتحصل بحسبها بحسب ذلك بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغاذية يحصل جوهر الغذاء وتحركه ونفذه في خلل الاعضاء فيصير جزأ منها بدلا لما يتحلل

على عدم المنع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل) اقول لا يخفى على احد ان توقف الشيء على الاضافة والنسبة اما باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف نفسها باعتبار ان الخارج او نفس الامر ظرف وجودها فعلى الثاني لا شك في توقفها على الطرفين ضرورة توقف وجود النسبة على وجود الطرفين وعلى الاول كان يتوقف على وجود

المنسوب اليه بالضرورة فى طرف الاتصاف واما وجود المنسوب فيقتضيه ايضا لكن لا يلزم ان يكون
فى طرف الاتصاف وهذا مما صرح به الشيخ فى الهيات الشفاء عند بيان ان المخبر عنه لا يكون معدوما مطلقا
فيقتضى وجود امر آخر غير المبدأ الاول مع ان حال ايجاد ﴿ ٤٢٠ ﴾ الصادر الاول لم يتحقق امر
غير الذات واما عدم المانع فالتوقف
عليه باعتبار ان الخارج مثلا طرف
نفسه وكون الخارج طرف نفس
العدم لا يقتضى كون شئ ما موجودا
هذا فى الاضافة واما فى السلب
فقد ذكر بعض المحققين ان ليس
مرادهم العدم الصرف والنفى
المحض لانه لا يوجب تكثرا فى ذات
الفاعل بل ما يكون عدم الملكة وحينئذ
يقتضى وجود المسلوب بالقوة اى
قوة الصادر الاول وحينئذ لم يوجد
بعد شئ آخر سوى ذات المبدأ وذلك
الصادر لا فى الخارج وهو ظاهر
ولا فى الذهن لان علم المبدأ عين الذات
ولا تكثر فى ذاته لا باعتبار الجزء ولا باعتبار
الوصف واما الجواب عن النقض
بالاعتبارات فى العقل فهو ان
صفات العقل ليست عين ذاته البتة
فيمكن ان يكون طرف الاضافة
موجودا فى العقل لوجود على
وايضا يجوز ان يكون طرف الاضافة
موجودا فى الخارج على هذا
التقدير وكان احدهما المبدأ الاول
والآخر العقل بخلاف ما اذا كان
العلة هى الواجب تعالى اذ لا تكثر حينئذ
فى الخارج اصلا (قال المحاكمات وفيه
نظر لانا لا نسلم ان كل عقل اوصدر
عما فوقه الخ) اقول الجواب عنه
ظاهر اذ العلة البعيدة ليس له مدخلية
وتأثير فى المعلول بوجه من الوجوه
والمعتبر فى الاندفاع نفى مدخلية غير الفاعل فى تأثير الفاعل لا نفى مدخلية غير الفاعل فى ايجاد ﴿ المعدن ﴾
الفاعل اقول نعم يمكن ان يقال قد مر ان ايجاد العقل الاول العقل الثانى بواسطة الوجوب بالغير وتعقله

قوله (منها ان الاستعدادات المذكورة) اى الاستعدادات اما ان تكون
موجودة فى الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول بالاستعداد
باطل اما ذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها فى الخارج مع
الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض
الصور دون بعض واما ذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات
تقتضى القول بان السماويات تصلح لان تكون عللا للحوادث فجاز صدور
الصور عنها ولم يحتج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم
من امتناع كون القوى الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا اقل من امكان
استناد جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك
ويستندونها الى الصور النوعية للاجسام والجمهور ان القوى الفلكية
جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولاكل اثر بل ما ينالها فان الشمس
مثلا لا يؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الا ضوء وبواسطته سخونة
فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات **قوله** (بل انما يجوزونه
فى النفوس فقط) هذا ممنوع فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على
المادة بخلاف النفوس فان ايجاد بعض افعال العقول على المادة
واستعدادها واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته
والا لم يكن اول **قوله** (صدور الافعال التى لا تحصر عن فاعل
واحد انما يكون بحسب حيثيات غير محصرة) فيه ان اراد صدور الافعال
عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا
بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله على
حيثيات غير محصرة فيه ممنوع فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ للكل
وهو متعال عن الحيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل
الصور جوهرا من المعقولات متأخر الوجود وعندهم ان كل عقل مستجمع
لكمالات غير متناهية فجاز ان يحصل من العقل الاول لاشتماله على صور عقلية
غير متناهية الا يهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة عقلية فيه وانما الصورة
العقلية فى العقل الفعال والله اعلم بحقيقة الحال ﴿ النمط السابع ﴾
قوله (كالصور المعدنية) اول مراتب العود الاجسام البسيطة
الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الهيولى والصورة فهما متقدمتان
عليها ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاولها

لذات المبدأ الاول فلم يكن التأثير غير متوقف على غير الفاعل وهو المعتبر فى الاندفاع على مقتضى تفسيره اللهم الا ان يخص الغير بالموجود الخارجى فتأمل (قال الشارح فيجب ان يكون يفيض تلك الطبيعة تأثير فى وجود المادة) اقول اراد بمقتضى تلك الطبيعة الحركة المستديرة على ما اشار اليه الشارح بقوله

المعدن فوصورة تحفظ مزاجه ثم مركب اخر ذو مزاج وصورة تحفظ المزاج مزاجه ويتحرك فى جميع الجهات اى النمو وهو النبات ثم مركب آخر له مزاج وصورة وتحرك فى الجهات وبالارادة والاحساس وهو الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية فى آخر المراتب تصير عقلا لكن لافعالا للكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا يسمى عقلا مستفادا وظاهر ان الشرف مرتب فى مراتب البدؤ ومراتب العود على التكافؤ اى الاشرف فى مراتب البدؤ بازاء الاخس فى مراتب العود ثم ان الشرف فى مراتب البدؤ يتناقص الى الهيولى كما ان الخسة فى مراتب العود يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من الانسان بل انما قدم فى مراتب العود لانه اقل شرفا منه **قوله** (ولما كانت النفس الناطقة) يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة التى هى محل الصورة العقلية غير حالة فى الجسم ولا تعلق لها بالبدن فى ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها فى اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فقد فسد ما الحاجة للنفس اليه فى وجودها مع ان العلة المؤثرة فى وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان لجوهر العقلى الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها لقدمه وان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاءها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم ينعدم البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل فى وجود النفس اولا فان لم يكن له دخل فى وجود النفس اصلا فلم يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل فى وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل فى بقائها حتى اذا انعدم ~~النفس~~ انعدمت واعلم ان ما ذكرنا فى تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الامام وزاد الشارح فى الاستدلال تجرد النفس عن المادة

مشتركة فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة وفيه اشارة الى ان اعانة السماويات فى وجود المادة العنصرية من جهة حركاتها وصرح به الشارح فى قوله يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة وانما كان كذلك لان نفس الطبيعة الخاصة امر ثابت غير متجدد الاحوال الى امر ثابت غير متجدد كالعقل ثم لما كان علوم العقل علوما فعلية سببا لوجود معلوماتها فى الخارج عناية لها كان ارتسام صور العالم الاسفل فى العقل على سبيل التفصيل كما ان ارتسام غير تلك الصور فى المادة على ان يكون المادة منفعلة عنها (قال الشارح فلا تجب ان تخص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد) اقول هذا الكلام يقتضى ان يكون حصول الاستعدادات المختلفة للمادة سببا للاختلاف فى تأثير المؤثر فيها وما ذكره سابقا عليه يقتضى عكسه فيدور وذلك حيث قال اذا خصص المادة بأثر من التأثيرات السماوية بلا واسطة تأثير جسم عنصرى او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام والجواب ان قبل كل تأثير جديد استعداد وقبل كل استعداد حادث تأثير جديد وهكذا وهم يلتزمون مثل هذا التسلسل ليصح صدور الحادث عن القديم على ما مر مرارا (قال الشارح فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها) اقول الفرق بين الاستعداد والاستحقاق ان الاستعداد لا يجامع الوصول وهو الفعل بخلاف الاستحقاق فانه يجامع الفعل

وبقي معه وايضا الاستعداد جعلوه من اقسام الكيف وقالوا بوجوده في الخارج بخلاف الاستحقاق فتأمل (قال الشارح ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الموجود اولا الجسم الخ) اقول فيه نظر اما اولا فلان ذلك منقوض بمامر حيث قال الشارح فاذن الفعل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية فان فيها ارتسم صور العالم الاسفل ان ينفعل فان ذلك صريح في مدخلية الحركة السماوية في وجود المادة فلابد من زمان لم تكن المادة موجودة لتقدم الحركة عليها فيلزم حدوث المادة وكذا ينتقض بمامر من الشارح من ان اسخان الشمس وغيرها صار سببا لفيضان الصورة النارية على المادة العنصرية ثم يحصل منها المركبات وذلك لان بعض المركبات كالانواع المتوالدة التي لايتحقق فرد منها الا من بني نوعه قديم وقد صرحوا بذلك مع ان اسخان الشمس كان متقدما عليها بالزمان او اسخان الشمس انما كان بالتسخين لانه حركة للجسم العنصري من باب الكيف وكذا ينتقض بالمزاج الحاصل في تلك المركبات لان المزاج انما يحصل بالحركة الكيفية على ماصرحوا به فهو متقدم على المركب فيتقدم على الابداع المتوالدة واما ثانيا فبالحل وهو ان اللازم مما ذكر خلو المادة عن كل صورة شخصية لاخلوها عن جميع الصور والحاصل ان المادة في كل زمان متصورة بصورة مسبوقة بحركة مخصوصة وقبل تلك الحركة المخصوصة والصورة المعينة صورة اخرى وحركة كانت سببا لفيضان تلك الصورة وهكذا وكذا في الامثلة فتأمل (قال المحاكمات ان لافرق عندهم بين المبدأ الاول ﴿ بالعقل ﴾ وبين العقول المجردة في نفي العقل بتوسط الآلة والمادة عنهما) اقول نفي العقل عنهما بتوسط الآلة كالبدن بالقياس الى النفس ظاهر عنهما فلا دليل عليه ونفي توقف فعل العقل على المادة على ماذكروا

في كمالاتها الذاتية اي الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المطلوب ليس الا بقائها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله اشار بقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لايلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان عدم الاحتياج في الكمالات اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظاهر قوله (وليس بمنقض لاستناد حفظ المزاج) ذكر في النمط الثالث ان النفس حافظ للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظ ما للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله (ببصرة) التبصرة جعل الاعمى بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التنبيهات من مايناسب الغافل عنه التي العمى يكون اوضح لاحالة مما يناسب الغافل عنه التي النوم ولما كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهي لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره ولاشبهة في ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء تعلقها المعقولاتها بعد لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن وحتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلة بعد الموت لكن ههنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس والفاعل هو العقل لكن لم لايجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول تلك الصور من العقل ولدفع هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعلقها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالان قد كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها الذاتية باقية ايضا فافقد ان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

تعقلها

بالعقل الفعال لايضرها في بقائها وفي بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول مع بقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل فكأن سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجود ان لكن لم لايجوز ان يكون الآلات المفقودة آلات لها وحينئذ يلزم من فقدان الآلات انعدام الكمالات اجاب بانها ليست آلات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انها تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بايراد اربع حجج واقول بناء عدم مضرة فقدان الآلات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان المطلوب ليس الا بقاء التعقلات بقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام اما خلط الشارح في كل فصل من الفصلين احدهما بالاخر فغير صواب

قوله وفائدة هذا الاستشهاد بجودة الفاعلية اما بحسب التمرن او بحسب التجربة او بحسب القوة اما التمرن فكما اذا احس شيء مرات متكثرة حصلت للحس هيئة تمرنية يدرك بسببها ذلك الجزئي ومعانيه سريعا واما التجربة فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل للحس بتلك الجزئيات شعور وتكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احساسا به واما بحسب القوة فظاهر لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فمراد الشيخ بالكلال ههنا الاختلال في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات العقلية التمرنية والتجربية والالم يختل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك فان القوة الحساسة يختل في سن الانحطاط حيث لايكون الشيخ احد بصرا او سمعا والاختلال للهيئات الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس اوكان بالآلة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لوكان بالآلة لم يبق تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والتمرنات الحسية باقية **قوله** (اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا) وهو ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص عقله فقد اختلت قوة التعقل لاختلال الآلة فيكون التعقل بالآلة والجواب انا لو قلنا وكان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستثناء نقيض التالي وهو ينتج

المادة علة قابلية وقد مر ذلك في هذا المبحث بعينه وبما قررنا ظهر ان ماذكره الامام في الجواب من ان فعله تعالى ليس بالمادة محل نظر نعم كونه ليس بالآلة مسلم والحاصل انه فرق بين كون المادة آلة للفعل وواسطة في وصول تأثير الفاعل الى منفعله وبين كونها علة قابلية محلا للتأثر والمنفي عن الواجب والعقل هو الاول والمثبت في السؤال هو الثاني فلا منافاة (قال المحكماء هذا ممنوع فان العقول لايتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس) اقول قد مر ما نفي به بدفع ذلك فلا يفيده ومحصوله ان النفس قد تفعل لابسبب الآلة وجعلوا كثيرا من المعجزات والكرامات من هذا القبيل وايضا يظهر تأثير النفوس المجردة عن الابدان كما يشاهده اهل الرياضات وزيارات المقابر وذوات النفوس القدسية ومعلوم ان في ذلك ليس باستعانة الآلة والبدن بل النفس اكثر افعالها بالآلة بخلاف العقل وايضا ذكر الشيخ في المقالة الثانية من الهيات الشفاء في التقسيم الى العقل والنفس كلاما بهذه العبارة وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون منزها عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام

يدل على ان العقل لايتوقف ذاته ولا فعله على المادة اصلا بل الجواب الحق من الفرق بين كون المادة آلة وبين كونها قابلة اقول وكذا يرد على قوله واما المبدأ الاول فلا واسطة بينه وبين الاول معلولاته والالم يكن اول اذ ليس كلام الامام في الصادر الاول بل قال ان ما ينسبونها الى العقل لم يكن منسوبا الى الواجب تعالى

بسبب اختلاف القوابل واستعداداتها فاذكره ذهول عن مقصود الامام اقول بل الجواب عنه ماقد حققه الشارح من ان ليس مرادهم ان العقل هو الفاعل الحقيقي بل الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى وماسواه من قبيل الشرط الا ان يقال مقصود السائل ان لاحاجة الى وساطة العقل اصلا بل يكفي الواجب مع تلك القوابل المختلفة الاستعدادات في وجود الصور والقوى فتأمل (قال المحاكمات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا الخ) اقول يمكن ان يقال اختلاف نفس القوابل لايقتضي اختلاف المقبولات الصادرة من ذلك الواحد مالم يكن تلك القوابل سببا لاختلاف حيثيات متكثرة في الفاعل فان الفاعل من حيث مقارنته للقابل المعين مغاير للنفس مقارنة للقابل المعين الآخر هذا وانت خبير بان ذلك يعطي تغاير الحيثيات الاعتبارية ومثل هذه الحيثيات غير ممتنعة على الله تعالى واما اعتراضه الآخر فجوابه ان الشيخ لم يحكم حكما جزما بان صدور تلك الصور عن العقل الآخر بل ذكر ذلك على سبيل الاولى والاخلق وقد مر نظيره مرارا والله اعلم (قال المحاكمات اي الاشرف في مراتب البدو بازاء الاخس في مراتب العود) اقول ما ذكره وان كان مما يلايمه لفظ البدو والعود بناء على ان ابتداء البدو من الاشرف وابتداء العود من الاخس وكذا يلايمه قول الشارح فيما بعد لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ولكن لايلايمه قول الشارح ههنا حيث قال منتهى من الجانبين الى الهيولى فانه يقتضي ان يكون الاشرف من مراتب البدو في مقابل الاشرف من مراتب العود ولا يخفى عليك ان كل واحد من الاعتبارين جائز (قال المحاكمات وذلك مع كونه غير مطابق على المتن مستدرك في الاستدلال) اقول نسخ المتن ههنا مختلفة ففي اكثر النسخ وقع هكذا بل يكون باقيا لما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وظاهر ان المراد به الكمالات الذاتية

لنقيض المقدم وانتم استثنيتم عين التالي وهو لاينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لايدل على ان لاتعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لاشك انه معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لوكان بالآلة لاختل قوة التعقل باختلال البدن لكن قوة التعقل يختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وحينئذ يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لاينتج لكن قوله فليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لايكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان يقال لو عرض لقوة التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وحينئذ لايتوجه حله المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء على ان اختلال فعل الشيء في صورة لايدل على ان لافعل له في نفسه وتقرير كلام الشارح ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لايختل باختلال الآلة فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لايمكن جوابها لعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لايطابق المتن قوله (قال الفاضل الشارح) اعتراضه انا لانسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ماهو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معينا من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لايبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر من الاعتدال لايوجب الابقاء القوة العقلية على حالها لانا نرى انها تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين يحصل ذلك الكمال حال اختلال البدن قلنا فان القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة

اى الصور المعقولة ومدار الشرح على هذه النسخة على مايظهر من نقلها حيث قال واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو ومستفيد الوجود من الجواهر الباقية وفى بعضها هكذا بل يكون باقيا بما هو ومبدأ الوجود من الجواهر العقلية والظاهر ان مدار

فلهذا صارت فى هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ثم انه حمل الازدياد فى الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلى واجمالى اما التفصيلى فهو منع الملازمة واما الاجمالى فهو ان يقال القوة الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهى انك قد سمعت ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان لا يتم ذلك النوع الا به اولا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمالات الاول هى الكمالات الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التى بها يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثانى اى استعداد الحس والحركة وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعنى اعتدال المزاج لها عرض يتحدد بطرفى افراط وتفريط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اى يكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقى من غيره اوابعد ولاشك ان الكمالات الثانية تزداد وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا لان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذى لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال والا لما اختلفت بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان والقوة الحيوانية التى نقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام فى الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثانى فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كالآلات الحواس اذا كانت فى الصحة كان ادراكاتها كما ينبغى وان كانت فى النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالى واما عن النقض التفصيلى فاشار اليه بقوله فظاهر

ما اشار اليها فحكم بعدم انطباق الشرح على المتن وبالاستدراك والا فلم يكن على النسخة الاولى على ما وقعت فى نسخة الشارح ونقلها مخالفة للمتن والاستدراك اصلا واما قوله فان عدم الاحتياج فى الكمالات الذاتية يفهم من كونها ذات آلة فى الجسم فان الكمالات الذاتية ما لم تكن بالآلة فاذا كان النفس ذات آلة فى الحيز وعلا يقها من حيث ان آلتها قائمة به ففى الكمالات التى لا يحتاج فيها الى الالة لا يحتاج الى الجسم وهو ظاهر (قال المحاكمات وقال الشارح قد سلف فى الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك) اقول ما سلف فى الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن مع تعقلاتها على ما يدل عليه النسخة التى نقلها الشارح على ما بيناه لا مجرد بقاء النفس على ما يدل عليه النسخة الاخرى والذى كرره الآن بعض ما سلف وهو بقاء التعقلات واراد بزيادة الفائدة ان بقاء التعقلات قد مر فيما سلف بمجرد ان النفس فى التعقل غير محتاجة الى الالة وههنا قد كرر ذلك وزاد عليه ان النفس قد استفادت تلك الاتصالات بالعقل فلا يضرها فقد ان الآلات ولا يخفى ان كلام الشارح ظاهر الانطباق على ما قررناه وحينئذ لا يرد عليه ما ذكره بقوله اقول

قول الشارح لا يضرها فى بقائها فى نفسها ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية وهذا وهم من كلامه لان هذا انما ذكر فى ذيل قول الشارح الفائدة الزائدة ولو كان الامر كما زعمه لينبغى ان يذكره فى ذيل قوله تكرار لما سلف فالوجه

ان هذا الكلام من الشارح وقع استطراداوتوطئة لبقاء الكمالات والقرينة على ما ذكرنا انه لم يتعرض له في الاستدلال بل انما استدل على بقاء الكمالات فقط فتأمل (قال المحاكمات لكن قوله وليس اذاكان يعرض لها الخ) اقول معنى كلام الشيخ هذا انه لايدل كون قوة التعقل تختل باختلال الآلة على ان يكون التعقل لا بنفسها بل بالآلة والحاصل ان استثناء عين التالي وهو ان قوة التعقل تختل باختلال آلاله على ماقرره صاحب المحاكمات نفسه وقدعبرعنه الشيخ بقوله يعرض لها مع كمال الآلة كلال لاينتج ولايستلزم عين المقدم وهوكون التعقل بالآلة وقدعبر عنه الشيخ تعقله لايكون لها فعل بنفسها فهذا الكلام راجع الى ما ذكره الاستثناء عين التالي لاينتج عين المقدم وكلام الشارح ناظر الى هذا القول ولوكان التقرير تقريره فان حاصل قوله لوكان عدم كلال النفس في تعقلها الخ انه لو كان استثناء عين التالي منتجا لنقيض المقدم كان استثناء عين التالي منتجا بعين المقدم وكان الجواب الجواب بعينه وبماذكرنا ظهر اندفاع الاضطراب عن كلام الشيخ وعدم الانطباق على المتن من كلام الشارح على ان كلام الشارح لماكان موافقا لقوله وليس اذاكان يعرض لها مع كلال الآلة كلال تحت ان لايكون لها فعل بنفسها وان كان هذا القول غير ملايم للقول الآخر من المتن فلاوجه للايراد عليه بل كلامه غير منطبق على المتن مطلقا فتأمل (قال المحاكمات لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني الخ) اقول ليس المراد بالقوى الحيوانية القوى القائمة بالارواح من المدركة والمحركة لانها كمالات ثانية وقدفسرها الشارح بالكمال الاول بل المراد بها الفصل المقوم للحيوان اوماهو مبدأ فصله من حيث هو ومبدأ فصله وليس شئ منهما بعرض بل كان جوهرا داخلا في حقيقة الحيوان وقد تقرر في موضعه ان الجزء لايكون مختلف الحصول بالزيادة والنقصان وغيرهما بالقياس الى ماهو جزؤه

انها لوكانت مقتضية اى التعقلات كمالات ثانية وقد بين ان الكمالات الثانية البدنية تختلف باختلاف احوال البدن فلوكانت التعقلات بالآلة البدنية فكلما كانت الآلة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم وتتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي فلهذا اخر عنه والا لكان الترتيب يقتضي تقديمه واما سؤال زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في التعقل حد واحد لايتغير فوجب ان لايتغير التعقل الى الزيادة كما وجب ان لايتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العلوم فغير واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة الهيئة التركيبية كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول لايحتمل الزيادة والنقصان ليس بشئ لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني وهو دائم التحلل والتزايد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الاولى الى مبادي الكمالات الثانية وهذا لايدفع النقض فان للامام ان يقول ماذكرتم في الكمال الاول هو قائم في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا فلم لايجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني قوله (لاعلى مايستعمل في الخطابة) لما كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لاتستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لايحكم بها الا المسترشد الذي يلاحظ تصورا تها بعين الانصاف والتحقيق واما المجادل فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لاتتركب الامن اليقينيات ويفيد اليقين قوله (واما القياس فلان تلك الافاعيل) اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس هو التأثير بل ماهو اعم منه فكانه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك وهو انفعال لافعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لاتخلو عن انفعال اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التأثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريكها للغير لايتم الا بتحريك الاعضاء والتحرك انفعال والانفعال لايكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيوهنه واما قوله والفعل

وقد يخص الدعوى بالجزء المحمول فيقال الذاتى ليس مقولا بالتشكيك (قال المحاكمات فلم لايجوز هذا الاعتبار فى الكمال الثانى) اقول الكمال الاول لما لم يختلف بالزيادة والنقصان كان المعتبر فيه حدا واحدا لايختلف ايضا واما الكمال الثانى فلما كان يختلف زيادة ونقصانا كان المعتبر فيه مختلفا لان وحدة المعلول واختلافه تابع لوحدة العلة واختلافها وبالجملة القوة الحالة فى الجسم تابعة له فى الزيادة والنقصان وفى الشدة والضعف نعم قد لايحس بالضعف لقلته واما انها لم يضعف بضعف الجسم فغير معقول فليتأمل (قال المحاكمات والالزم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية) اقول فيه نظر لان هذا ايضا لازم من الحجة لان المراد من الآلة المنفية عن النفس فى تعقلها هى الجسمانية والآلة فى التعقل اذا كانت جسمانية ويحصل بها الكلال بتكرر الافاعيل يحصل ضعف وفتور فى التعقل لامحالة وان كان القابل مجردا والى مثل ذلك اشار الشارح حيث قال لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعونة من الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لالذاتها لكن يضعف معا ونتها (قال المحاكمات والمطلوب ليس الا ان تعقلها فى الجملة بلا واسطة الآلة) اقول فيه بحث اما اولا فلان الغرض من اثبات كون التعقل ليس بالآلة الجسمانية بقاء التعقلات النفس حين التجرد عن البدن والآلة وليس المقصود بقاء بعض تعقلات النفس بل المقصود ان جميع الكمالات الذاتية لها باقية معها ولهذا قال الشارح فى صدر النمط يريد ان يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع مانقرر فيها من المعقولات وقال الشيخ بل يكون باقيا بما هو يستفيد الوجود من الجواهر الباقية فان كلة ما فى الموضعين يورث العموم فان قلت اذا ثبت ان بعض تعقلاتها ليس بالآلة ثبت ان الكل ليس بها اذ يعلم بالوجدان عدم الفرق بين تعقل وتعقل فى ذلك قلت بعد تسليم صحة ماذكرت

وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة فى الجسم لاتكون قاهرة له ضرورة ان الحال فى الشئ لاينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست بمقتضى طبايع العناصر التى تلتئم منها الموضوعات كالعين والانف والاذن والجلد فان العناصر مقصورة على الاجتماع فتكون منافية لاجتماعها ولما نافت اجتماعها نافت وجود القوة الذى هو موقوف على الاجتماع فضلا عن فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن فى الموضوعات والقوى ايضا وللضعف العارض للقوى لايدرك الرايحة الضعيفة بعد ادراك الرايحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر فى قرص الشمس فان الحس يطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى الذى قصد اثباته هو ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لايلزم منه ان تعقلها ليس بالآلة فما هو المطلوب غير لازم **قوله** (هذه حجة ثالثة) حاصلها ان القوة العاقلة يدرك نفسها وادراكاتها وآلاتها وكل قوة لايدرك الا بالآلة لايدرك نفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشئ ونفسه وبين الشئ وادراكاته وبينه وبين آلته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لاتدرك الا بالآلة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائى فيقال لو كانت القوة العاقلة لاتدرك الا بالآلة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا آلاتها ولكنها تعقل نفسها وادراكاتها وجميع مايظن انه آلتها كالقلب والدماغ قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها ليس يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لايفيد شيئا منهما اما الاول فلان من الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا فى البدن ويكون متعلقة بنفسها وبسائر المعلومات ونعنى بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التى تعقل نفسها وآلتها بلا واسطة الآلة غير جسمانية واما الثانى فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لايجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالمعلوم التعقلات تعلقها بالبدن وماذكروه لايبطله واقول قد تبين مما مر

كان هذا تقريرا آخر في الجواب واما ثانيا فلان خلاصة اعتراض الامام لم يندفع بهذا اصلا لانه لم يجعل الجسم آلة في تعقل النفس بل جعله شرطا في تعقلها وحينئذ يمكن ان يقال على تقدير كون النفس مجردة يجوز ان يكون تعقلها مشروطا بتعلقها بالبدن لا على ان يكون آلة حقيقة حتى يتوجه ان الآلة لا بصير

واسطة بين المدركة وبين نفسها اوادراكاتها او بين المدرك ونفس المدرك بل على ان يكون تعقلها بنفسها مثلا مشروطا بتعلقها بالبدن لا بد لنفي ذلك من دليل فتأمل (قال المحاكمات قوله اولا يحتمل التعقل مستدرك لا دخل له في الاستدراك) اقول يمكن ان يقال بمجرد ابطال القسم الثالث وهو ان يكون التعقل قد يكون وقد لا يكون وان ظهر صحة الشرطية وكانت ترتب المنفصلة المركبة من الجزئين على المقدم الاان ذكر كون التعقل حينئذ بالصورة المستمرة الى آخره الى قوله اولا يحتمل التعقل لبيان كيفية ترتب التالي المذكور على المقدم وتفصيله ان اي جزء من جزئي المنفصلة المذكورة كيف يتحقق على اي تقدير يقع وانت اذا تأملت علمت ان هذا الكلام من الشيخ في تقريره ايضا لا يكون الا كذلك (قال المحاكمات هذا هو المنطبق على متن الكتاب) اقول هذا غير منطبق على المتن ومشتمل على الاستدراك ايضا اما الاول فلان الشيخ اثبت التغاير بين الصورتين وبيان احداهما متجددة والاخرى مستمرة والتغاير بينهما في هذا التوجيه ومع احد شقي الترديد وكان مفروضا لا مبينا بالدليل واما الثاني فلان على هذا التوجيه كان قول الشيخ فان استأنفت

ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالآلة وهو غير مطلوب والمطلوب ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الآلة وقد دلت الحجة عليه والشارح اعرض عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة آلة **قوله** (وهذه حجة رابعة) قدم الشارح لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فباقي الاقسام مستدرك واما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان تبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها لما اكتسبت من البدن عوارض مادية يتمايز النفوس بها هكذا سمعته فقلت الدليل على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب ان يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قائم ههنا فقيل لا تأثير ههنا فانها باقية والباقي لا يحتاج الى تأثير مجدد وفيه نظر ظاهر لان مطلق التأثير هو الذي يحتاج الى قابل لا التأثير على الابتداء والصواب ان يقال المراد بالمادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لاشتخاص العلوم ثم حررت الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له او دائمة اللاتعقل له والتالي بقسميه باطل واما بطلان التالي فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت واما بيان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم بحصول صورته وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم فتكون آلة للادراك والادراك بالآلة يكون بحصول الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعددا لاشتخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على تقدير كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما دائما او غير معلوم دائما او معلوما في وقت دون وقت واذا بطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما

الى قوله فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لما دته بالعدد مستدركا فالرجوع الى الحق خير
فليتأمل فيه (قال المحاكمات اللهم الا بعناية اخرى وذلك محل الجسم على الصورة الجسمية) اقول فيه نظر بعد اما اولا فلجواز ان يكون محل القوة العاقلة هو الجسم المركب من المادة والصورة فعلى تقدير تعقل الصورة

الجسمية انما يلزم حلول احدى الصورتين وهى العقلية فى المجموع المركب فى الاخرى والمادة فلا يجتمعان فى محل واحد واما ثانيا فلان احدى الصورتين موجودة بوجود ظلى والاخرى موجودة بوجود عينى فيحصل الامتياز واجتماع المثلين انما يستحيل لفقدان الامتياز بين الاثنين فاذا حصل الامتياز فلا استحالة فيه فتأمل

لاستحالة وحينئذ يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التى بها يصير القوة العقلية المتعقلة متعقلة لآلتها الى قوله اولا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لادخل له فى الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ماذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة فى الجسم كانت دائمة التعقل له اودائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما تتعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان يكون تلك الصورة هى عين الصورة المستمرة الحاصلة لها اوصورة اخرى متجددة لاسبيل الى الثانى والالزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها وحينئذ ان اوجب تعقلها يكون دائمة التعقل والالكانت دائمة اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولااستدراك فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الاحقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقدمر فى النمط الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشئ متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هى نفس المدرك ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقيا له وان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة المتمثلة هى صورة من المدرك فليس الكلام الاان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها اوبحسب صورة اخرى تحصل لها والثانى يستلزم حصول ماهيتين لشئ واحد لها وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كفى فى تعقلها كانت دائمة التعقل والاكانت لادائمة التعقل نعم على قوله فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد شك فان المتعقل ههنا اما الجسم اوصورته اومادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان فى مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية من الجسم فى الجسم وان كان المتعقل الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من اضرمادته موجودا فى مادته ولاقوله فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته لمادته بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الاحصول صورة المادة فى المادة ولا يلزم حصول صورتين فى مادة واحدة و يمكن ان يجاب عنه بان المتعقل ههنا هو الجسم والمراد من اجتماع صورتين فى مادة واحدة حصول صورتين اعنى الصورة العقلية والصورة المتحققة للجسم بمادة واحدة وهو محال لانه لابد فى تعدد

(قال المحاكمات واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال) اقول لا يخفى على العارف بصناعة الكلام ان ذكر العلاوة بعد الجواب عن الايراد اشارة الى جواب آخر وحمله على جواب سؤال مقدر لا يحتمله اسلوب الكلام اقول والحق انه جواب آخر تقريره ان يقال للصورة العقلية اعتباران من حيث انه صورة حالة فى النفس و بهذا الاعتبار يكون علما وعرضا وثانيهما من حيث هى لابشرط شئ و بهذا الاعتبار يكون معلوما وجوهرا ومعلوم انها مأخوذة بالاعتبار الاول مغايرة بالماهية لنفسها مأخوذة بالاعتبار الثانى كما ان البناء من حيث انه بناء له حقيقة هى الانسان مع وصف البنائية مغايرة لحقيقته من حيث انه انسان فالصورة العقلية من حيث انها عرض مغايرة بالحقيقة لنفسها من حيث انها جوهر وكما انها بالاعتبار الاول موجود فى العقل فلا شك انها بالاعتبار الثانى موجود فيه ايضا فيلزم اجتماع المثلين مع تسليم ان العرض مخالف للجوهر من حيث هما جوهر وعرض بالماهية وهذا هو المراد من قولهم على مذهب التحقيق وهو حصول الاشياء لماهيتها فى العقل كان التغاير بين العلم والمعلوم بالاعتبار الان العلم من حيث انه علم وعرض متحد بالماهية مع المعلوم الذى هو جوهر من حيث انه معلوم فتأمل جدا

فانه من غوامض الشرح (قال المحاكمات لكن ههنا شئ آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة فى محل القوة العاقلة بل هى محلها على ماذكره الامام) اقول كلام الشارح المحقق مبنى على ان جعل المعقول الصورة الجسمية حتى يلزم اجتماع المثلين فى محل واحد على ماذكره صاحب المحاكمات ولهذا اعبر عنها بلفظ

الصورة ولو كان المعقول هو الجسم المركب من الهيولى والصورة يعبر عنه بالجسم لا بالصورة واما ان هذا لم يطابق ماذكره الامام فنقول اومأ الشارح في هذا الى تخطئة الامام في جعل المعقول هو الجسم فهذا منه يعتبر للامام حيث لم يجعل المعقول هو الصورة الجسمية بل جعله الجسم على

ما هو الظاهر من كلامه اذ الظاهر ان محل القوة العاقلة هو الجسم دون الصورة الجسمية وحينئذ لايلزم حلول المثلين في محل بل حلول احد المثلين في الآخر فنقول قد صرح الشارح بان المراد بالحلول ههنا المقارنة فلا شك في ان الصورة الحالة في القوة العاقلة الحالة في الصورة الجسمية الحالة في الهيولى حالة في الهيولى والصورة الاخرى ايضا حالة فيها فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد اقول نعم يرد على كلام الشارح ان ماثبت امتناعه هو حلول مثلين في محل واحد حقيقة لا مجرد مقارنتهما لثالث اذ بمجرد مقارنتهما لثالث لا يرتفع الاثنينية بالكلية كيف لا وقد تغايرا باعتبار المحل القريب وذلك يكفي للامتياز ولو سلم ان المراد بالحلول مجرد المقارنة فلا شك ان مقارنة الصورة العقلية للقوة العاقلة مقارنة قريبة ولمحل الصورة الاخرى مقارنة بعيدة ومقارنة الصورة الاخرى لمحلها مقارنة قريبة وبهذا القدر يتحقق الامتياز فان المقارن القريب لاحد الصورتين غير المقارن القريب للاخرى (قال المحاكمات والحال في الحال حال بالضرورة) قول هذا انما يصح اذا اريد بالمحل ماهو اعم من المحل الحقيقي والمحل بالعرض فان محل المحل ليس محلا للحال حقيقة بل انما يقال له محل بعيد له ومحله بالعرض له الا يرى ان السرعة الحالة في الحركة الحالة في الجسم ليست حالة حقيقة في الجسم ﴿ ماهية ﴾ اوليست نعتا له حقيقة بل انما هي نعت للحركة ولا شك ان الكلام فيما هو محل للشئ حقيقة اذ لو كان المحل محل احدهما حقيقة دون الاخر فيحصل الامتياز ثم هذا الكلام من الشارح وهو ان المراد من الحلول حينئذ

الاشخاص من تعدد المواد لكن في العبارة مسامحة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة العقلية فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادتين ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لايتبين لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة اودوام لا تعقله اللهم الا بعناية اخرى لايقال اللازم من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم لانا نقول الحجة مطردة فيدل ان النفس لو لم تعقل الا بالآلة كانت اما دائمة التعقل لها اودائمة اللاتعقل لها الى آخر الحجة **قوله** (اعاد الاعتراض) تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته ومن المحال المساواة في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشئ هي صورته العقلية المجردة عن المواد الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فقوله المعقول من السماء ليس بمساو لها ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لاينفي تماثلهما وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهي حقيقتها التي السماء بها هي فليس كذلك لان المعقول من السماء اولم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت جنسين والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع واحد ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء اعتباران احدهما انه قائم بالنفس والآخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني

هوالحالة المفارقة اشارة منه الى ان الصورة العقلية ليست لها حلول وقيام بالنسبة الى الذهن بل هى حاصلة فيه لاقائمة به وفرق مابين القيام بالشئ والحصول فيه ولهذا لم يتصف الذهنى بالاشياء المتعقلة له فتأمل (قال المحاكمات واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها) اقول حاصله انه فرق مابين العلم والملاحظة بمعنى الالتفات من النفس الى ذلك الشئ فان الامور المذهول عنها المخزونة صورها فى الخزانة معلومة وموجودة فى الذهن مع ان النفس لم يكن ملتفتا اليها هذا لكن الظاهر ان الشئ مالم يحصل فى القوة المدركة لم يتحقق العلم به بالفعل نعم عند هذا كان العلم بالقوة لكن اذا حصل فى القوة المدركة تحقق العلم وان لم يتحقق الالتفات من النفس اليه هذا فى العلم الحصولى واما فى العلم الحضورى فيكفى فيه حضور المعلوم عند العالم ووجوده عنده وبعضهم اشترط الالتفات من النفس اليه وحل النظر الذى اورده صاحب المحاكمات ناظر اليه (قال المحاكمات وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام) اقول ظاهره انه اراد على الشارح حيث قال ان هذا ابتداء احتجاج وجوابه ان مراد الشارح ان هذا هو ابتداء احتجاجه الذى ذكره فى مقام اعادة اكمال الكلام على ماذكره فان قوله علم من هذا ان الجوهر العاقل مثلا ان يفعل بذاته نتيجة للحجج المذكورة وليس ابتداء هذه الحجة فابتداء الحجة التى عاد اليها فى بيان المطلوب من قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا الخ وليس مراده ان هذا ابتداء الاحتجاج على الاطلاق فى كيف وهو قد صرح فى اول الفصل بانه قد سبق الحجة عليه (قال المحاكمات الثانى ان قوة الفساد وفعلية البقاء لامرين مختلفين) اقول لايخفى عليك ان اختلاف المحل والموضوع لايلزم من مجرد المغايرة بين الامرين بل انما يلزم من التقابل بين الامرين فلا يصح التفريع المذكور فى الشرح بقوله فاذن هما امرين مختلفين ولعدم لزوم هذا الايراد

ماهية السماء والحق فى الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجى فان الجوهر كما تقرر ما لو وجد فى الخارج كان لافى موضوع وكذلك العرض مالو وجد فى الخارج كان فى موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع فيكون جوهرا لاعرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر **قوله** (ومنها قوله لايلزم من كون العاقلة) اى ولئن سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لانسلم ان اجتماع المثلين محال وانما يكون محالا ولم يكن احدهما ممتازا عن الآخر وليس كذلك فان احدهما حال فى القوة العاقلة والآخر محل لها اجاب الشارح اولا بامرين وهو ان الصورة لابد ان يكون حالة فى محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا بان الصورة لو كانت حالة فى القوة العاقلة فان لم يكن حالة فى محلها لم يكن العاقلة فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لاتكون جسمانية وان حلت فى محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر **قوله** (فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا) لقائل ان يقول هذا الفرق ممتنع لان الصورة لو كانت حالة فى القوة العاقلة وفى محلها يلزم ان يكون الشئ الواحد حالا فى محلين مختلفين وانه محال و يمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المقارنين اعنى القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شئ آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة فى محل القوة العاقلة بل هى محلها على ماذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران ما يكون فالصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة لما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهى مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان فى محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا من الابتداء لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة فى القوة العاقلة وهى فى محلها والحال فى الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين

اللازم على جعل الفاء للتفريع عدل صاحب المحاكمات عن الظاهر وحملها على مجرد التعقيب واشار اليه بلفظ الثانى وصرح عليه بان لم يذكر عليه دليلا اذ لو كان متفرعا على ما سبقه لكان دليله مذكورا (قال المحاكمات وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد) ﴿ ٤٣٢ ﴾ اقول فيه بحث اذ سيأتى فى جواب السؤال الذى يذكره ان محل قوة فساد الصور والاعراض هو المواد والموضوعات وذلك لان المراد من الفساد هو زوال الوجود عن الغير الذى هو المادة لا زوال وجوده فى نفسه (قال المحاكمات وفيه نظر لانا لا نسلم ان الثانى الخ) اقول هذا النظر وارد على هذا التقدير وما سيجئ فى جواب السؤال الذى يذكره ينافى هذا وهو كون محل قوة الفساد وهو بعينه موصوف بالفساد اذ قد تحقق هناك ان محل قوة الفساد الصور والاعراض المواد والموضوعات دون نفسها الموصوفة بالفساد والصواب ان يقال فى تقرير كون محل قوة الفساد مغايرا لمحل البقاء ان حدوث الفساد والعدم كحدوث الوجود مسبوق بالامكان والمراد بالامكان الامكان الاستعدادى فلم يكن قائما بنفس ذلك الشئ الفاسد فلا بد ان يكون قائما بما يتعلق بذلك الشئ وهو مادته وحينئذ يندفع جميع ما ذكر وبقى الكلام فى ثبوت هذا الامكان فتأمل (قال المحاكمات لانا نقول قيام النفس بالذات من الضروريات ولا يمكن منعه) اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان السؤال المذكور لم يندفع بهذا لان السؤال المذكور اراد على الدليل الذى سبق من الشارح واشار اليه بقوله بما مر وما ذكره دليل آخر مستقل فتأمل (قال المحاكمات لانا نقول ﴿ ان ﴾ لا نسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان الهيولى لا يقوم الا بما يحل فيه وحينئذ لا يلزم ان يكون نفسا) اقول فيه نظر لان القيام بالذات المعتبر فى النفس ان لا يكون قائما بمحل اصلا او يكون قائما

متماثلتين فى مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلتين وهو حلول الصورة المعقولة من الجسم فى الجسم لا حلولهما فى مادة والمحال هذا لا ذاك فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الايجاد فى الملزوم ملزوم الايجاد فى اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبة الآخر اليه كنسبته اليه اذ لا تمايز بينهما فلا ثانية فنقول نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين فى محل الآخر فظهر التمايز **قوله** (والنفس مدركة للصنف الاول دائما الخ) ههنا سؤالان احدهما انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لها لزم من العلم بالشئ العلم بالعلم به لان العلم بالشئ صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم ايضا صفة حاصلة بالنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا حتى يلزم من العلم بشئ حصول علوم غير متناهية وانه محال وجوابه ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين فى محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشئ صورته العقلية فلو كان العلم بها بحسب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم فى الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين فى النفس وبهذا البيان يتبين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا يباينها ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشئ حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشئ العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثانى ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدائم هو العلم بها لا ملاحظتها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس **قوله** (هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس) اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطلوب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمى الفصل بالتكملة قوله فاذن هما امران مختلفين ههنا شأن الاول

بمحل جسمانی لا ان لا یقوم بشیء اصلا کیف والممکن لابد ان یقوم بالعلة لا محالة بل نقول لا معنی للنفس الا جوهر
مجرد عن المادة ذا تا مفتقر الیها فعلا وهذا هو المعنی المستفاد من تقسیم الجوهر الی اقسامه ولم یوجد حینئذ فی تعریفه
عدم قیامه بالمحل ﴿ ٤٣٣ ﴾ مطلقا وان کان مجردا ولا انه غیر متقوم بالحال اصلا بل یکفی کونه غیر جسم
ولا جسمانی وان کان فی الواقع کذلک (قال المحاکمات فلو اقتضی قبول الفساد
والترکیب لامتنع فسادها) اقول یرد
علی الشارح موأخذة تقریرها ان
الاصل فی المشهور بمعنی البسیط علی
مایشعر به قول الشیخ ههنا فان اخذت
لا علی انها اصل بل کالمرکب الخ ولم
یقل بل کالمرکب او الحال فالحق ان
یحمل علیه موافقا للمشهور ومطابقا
لمتن الکتاب حتی یتوجه النقض
بالصور والاعراض علی ما اورده
الشیخ وعلی ما قرره الشارح لا وجه
لورود النقض اصلا نعم تقریر الدلیل
بعد جواب النقض ماذکره الشارح
(قال المحاکمات واما انه متحرک فلتحرکها
فی الکیف) اقول تخصیص الحرکة
بالحرکة فی الکیف مع ان الکلام فی زوال
الصورة وحدوث صورة اخری سهو
اللهم الا ان یقال عند زوال الصورة
وحدوث زوال کیفیة وتحدث کیفیة
اخری وهو المراد بالحرکة فی الکیف (قال
المحاکمات ولقائل ان یقول لم لا یجوز
ان یقوم قوة فساد الصورة المقیمة
بمحلها) اقول لا یقال الکلام علی
فرض زوال صورة وفسادها فاذا
کانت مقیمة بمحلها یلزم فساد محلها
لکن محلها اصل لا یقبل الفساد علی ما
ثبته لانا نقول عند زوال الصورة
وحدوث صورة اخری بدلها وقوام
الهیولی المجردة باحدی صورة من هذه
الصور کما فی الصور الجسمیة والهیولی

ان قوة الفساد مغایرة للبقاء بالفعل لانها لو کانت عین البقاء بالفعل لکان
کل باق فاسدا بالقوة وبالعکس ولیس کذلک الثانی ان قوة الفساد وفعلیة
البقاء امرین مختلفین ای موضوع قوة الفساد غیر موضوع البقاء حتی
لا یمکن عروضهما لشیء واحد ولم یذکر علیه دلیلا وربما یستدل علیه
بان محل قوة الفساد هو بعینه موصوف بالفساد ولا شیء من محل البقاء هو بعینه
موصوف بالفساد فالباقی لو قبل الفساد لکان والقابل یجتمع مع المقبول فلزم اجتماع
الباقی مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقی لا یبقی مع الفساد والموصوف
بالفساد یبقی مع الفقد فلا یکون الباقی موصوفا بالفساد فلا یثبت له قوة الفساد
وفیه نظر لانا لا نسلم ان الباقی لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنی قول الشیء
العدم او الفساد لیس ان ذلک الشیء یتحقق ویحل فیه الفساد بل معناه انه
ینعدم فی الخارج فاذا حصل فی العقل وتصور العقل العدم الخارجی کان
العدم الخارجی قائما به فی العقل واما فی الخارج فلیس هناک شیء وقبول
عدم قوله (فالنفس ان کانت اصلا) لا یخلو اما ان یکون النفس بسیطا
غیر حال فلا یمکن قبول الفساد لاستدعاء قبول الفساد الترکیب
واما ان یکون حالا او مرکبا لا سبیل الی الاول لما ثبت ان النفس غیر منطبعة
فی شیء لا یقال ان ثبت بالدلیل السابق انها لیست قوة حالة فی جسم
وهذا لا یستلزم انها لا یکون حالة فی شیء اصلا لم لا یجوز ان یکون حالة
فی مفارق لانا نقول قیام النفس بالذات من الضروریات لا یمکن منعه
ولو کان مرکبا فاما ان یکون من بسائط کلها غیر حالة او یکون شیء
منها حالا کالصورة والآخر محلا کالهیولی واما کان یوجد بسیط
غیر حال والبسیط الغیر الحال لیس بقابل الفساد فلا یکون النفس قابلة
للفساد والاعتراض انا لا نسلم انه اذا وجد بسیط غیر حال یلزم ان لا یکون
النفس قابلة للفساد وانما یکون کذلک لو کان البسیط الغیر الحال هو
النفس ولیس کذلک بل المفروض انه جزء النفس وغایة ما فی الباب
ان جزء النفس لا یقبل الفساد ولا یلزم منه ان لا یقبل النفس الفساد
لجواز انعدام الجزء الآخر لا یقال نحن نقول من الابتداء النفس لابد
ان یکون بسیطا غیر حال والا لکان اما حالا او مرکبا وکلاهما باطلان
اما الاول فظاهر واما الثانی فلانه یلزم وجود بسیط غیر حال من اجزائه
فیکون قائما بذاته مجردا غیر جسم ولا جسمانی عاقلا لذاته ولغیره متعلقا

اقول لو ثبت ان محل قوة ﴿ ٥٥ ﴾ الفساد لا یکون الا جسما او جسمانیا لکفی فی دفع کلام الامام بل یکفی
فی اصل الدعوی ولا حاجة الی الترددات التی ذکرها وابطال الشقوق المذکورة فیها والصواب ان یدفع الاعتراض
الامام بما اشرنا الیه وهو انه لو کانت النفس مرکبة من حال ومحل یکون ذلک المحل عاقلا لانه قائم بنفسه ای لا بمحله
وقد ثبت فی النمط الثالث ان کل جوهر مجرد غیر قائم بمحل عاقل وظاهر انه لیس بعقل لان کمالاته موقوفة علی البدن

فيكون نفسا وقد فرض جزئيتها هذا خلف ولاحاجة الى أبطال ان تقومه وجوده بالحال لاثبات كونه نفسا لان القيام بالذات اللازم من كون المجرد عاقلا عدم قيامه بالمحل لاعدم تقومه بالغير مطلقا ضرورة تقوم الممكن بالعلة فتأمل (قال المحاكمات انماذ هبوا الى قدم النفس لاجل ﴿ ٤٣٤ ﴾ انهم مافرقوا بين امكان

بالبدن فهو النفس وقد كان جزأ للنفس هذا خلف لانا نقول لانسلم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لايجوز ان يكون الهيولى التى لاتقوم الابما يحل فيها وحينئذ لايلزم ان يكون نفسا واما سؤال الاعتراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك لاينافى بساطتها فى نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لايجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين اوملاق والاول باطل ولاملاقى لها اذ لامحل للنفس فلابد ان يكون محل قوة الفساد داخلا فى النفس فيلزم التركيب فان قلت لوكانت الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها نقول ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان يفسد فيها شئ فان الهيولى من شانها ان يفسد فيها الصورة كما ان من شانها ان يحدث فيها الصورة ويبقى قوله (اى اذ ثبت ان النفس اما اصل اوذات اصل ﴿ لم يكن مما يقبل الفساد) وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظاهر واما على تقدير انها ذات اصل اى مركبة من بسائط لايكون كلها حالا حتى يتحقق منها بسيط غير حال غير ظاهر بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال اعنى ان يكون النفس مركبة واحتمال تركبها من حال ومحل فانها على تقدير تركبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة بانه محال فلهذا فرض الامام تركبها من حال ومحل والهيولى مختلفان لهيولى الجسم وصورته لانهما اجزاء النفس مجردان وان ابى فى المحل لاالحال فحينئذ لايلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لايلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وحينئذ يجوز ان لايكون كما لانها الذاتية باقية فقد تم الاعتراض دونه ولادخل له فى الاعتراض الا انه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام القوم فى هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها موصوفة بالاخلاق التى اكتسبتها حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك الاحتمال لايمكن القطع بشئ من هذه الجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح

الحدوث وامكان العدم الخ) اقول هذا الكلام يدل على ان اندفاع دليلهم والجواب عنه على ماذكر على الفرق بين امكان الحدوث وامكان الفساد فى ان امكان الحدوث يستدعى المادة وامكان الفساد لايستدعيها وذلك كما ترى كيف ومدار الدليل المذكور على عدم فساد النفس على مامر على ان امكان الفساد كامكان الحدوث يستدعى المادة بل الجواب المطابق لاصولهم ان يقال البدن جاز ان يكون محل امكان فسادها على ماذكره الشارح مشروحا واما انه على تقدير حدوث النفس يكون النفس ذات مادة فجوابه انه لا محذور فى كون النفس ذات مادة غير قائمة بها لاحاجة له فيها بل لها علاقة معها علاقة التدبير والتصرف فنشأ قولهم فعدم النفس على ماقررناتوهمهم ان امكان الحدوث لابد ان يقوم بماهو مادة الحادث كما ان امكان الفساد كذلك ولما لم تكن للنفس مادة يقوم بها امكان فسادها كذلك لايجوز ان يكون لها مادة يقوم بها امكان حدوثها والجواب ان للنفس مادة بالمعنى الاعم وتلك المادة وان لم يصح ان يكون محل امكان الفساد لانها بهذا الاعتبار كانت منبتا بنالها اجنبيا عنها لكن لم لايصح ان يكون محل امكان الحدوث على ماقرره الشارح (قال المحاكمات وهولايستلزم احتياج تعقلها فى زمان البقاء الى البدن) اقول فان قلت لوسلم احتياجها فى زمان ﴿ راعى ﴾ البقاء الى البدن فى تعقلها لم يكن فيه فساد اذ معنى كون النفس عاقلة لذاتها ان تعقلها ليس بالآلة بمعنى الصورة المعقولة يرتسم فيها لافى آلتها واما ان وجودها مشروط بامر ذى مادة وكذا بقائها ومن هذه الجهة

يتوقف تعقلها عليها ايضا فما الدليل على نفيه قلت قد مر ان النفس بعد التجريد عن البدن تبقى بذاتها وتعقلاتها فلا بد من القول بالفرق بين علة الحدوث وعلة البقاء على ماذكره فتأمل (قال المحاكمات فهذا كما ترى خطاء فى خطاء الخ) ﴿ ٤٣٥ ﴾ اقول هذه اللفظة يقرؤ مشددة على ان يكون اسم مفعول من التصيير اذ لاشبهة فى ان التصيير نصب الاسمين الواقعين فى خبره وكان معنى قولنا صير الله زيدا عالما فى قوة قولهم جعل الله زيدا عالما فاما ان يقال انه بمعنى الجعل المتعدى الى المفعولين او يقال ان اصله صار زيد عالما فبتضعيف العين صار متعديا فالمنصوب الثانى كان خبره والمنصوب الاول كان اسمه صار مفعوله حينئذ قال ابن الراوندى * كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه * وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا * هذا الذى ترك الاوهام حائرة * وصير العالم النحرير زنديقا * فالمصير ههنا اسم مفعول اسند الى مفعوله الذى كان اسمه وهو الصائر واياه خبره او مفعوله الثانى وهو المصير اليه والمصير فى هذا المقام اذا وقع صفة للاول كما فى قوله فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا بحاله وان وقع صفة للثانى كما فى قول الشيخ ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه كان وصفا بحال المتعلق اذ يصدق على الثانى انه مما يصير الاول اياه والعبارة التى تدل عبارة الشيخ عليها من هذا القبيل فان الصائر الذى هو الاول وقع صفة للثانى وبعدما قررنا ظهر انعكاس تشنيعه على الشارح والشيخ ويظهر ايضا ان ما اورده بقوله فان قلت المفروض ان الاول الخ مندفع ولا حاجة فى دفعه الى التكلف الذى ارتكبه فاستقم كما امرت (قال المحاكمات ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثانى) اقول هذا الكلام منه يدل على ان العلم المتعلق بالموجود الخارجى منحصر فى الفعلى والانفعالى وليس كذلك لانه اذا عمل احد شيئا سبقه احد لكنه لم يره ولم يسمعه والحال انه لم يوجد منه فلا شك فى انه يحصل له علم بهذا العمل فهو ليس بفعلى ولا انفعالى

ترى ههنا طريقة البحث وهى انه اذا منع مقدمة وذكر لمنعها سندا لايلتفت اليه ويستدل على المقدمة وهى ههنا ان النفس لو كانت مركبة لم يقبل الفساد فكأنه قال لو كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير حالة وهو محال لما ذكر او من حال ومحل فالجزء الذى هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ايضا محال او غير ذى وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن يتوقف فعلها عليه بالطريق الاولى فلا يكون عاقلة لذاتها واما ان لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الآخر الحال وهو لا يجوز ان يفسد ويتغير فيكون النفس باقيا لبقاء جزئيه جميعا ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره ان التغير هو زوال صفة وحدوث اخرى وقسر ان الحدوث او العدم الطارى يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من صورة فلا بد فى التغير من الجسم واما انه متحرك فلتحركها فى الكيف لانه كل متكيف بكيفية ثم باخرى هذا ما سمعته منه واقول ان يقول لم لا يجوز ان يقوم قوة فساد الصورة المقيمة بمحلها ولا نسلم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فى حدوث صورة وزوال اخرى كون وفسادا لا حركة فى الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه فى موضوع الطبيعى الا ان السؤال الاول باق لا يقال المفارق يمتنع ان يقارر المفارق لانا نقول اذا جاز ان يحدث فى المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه **قوله** (ثم قال الفساد والحدوث) اى كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن محل امكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه انا لا نسلم ان النفس لو قبلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا فى النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان حدوث النفس او فساده لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال ان يكون مباين الشئ مستعدا لحصول مباين له او فساده عنه

فان قلت بل هو فعلي بالنسبة الى هذا العمل الجزئي الصادر عنه قلت يرد الاعتراض عن عدم ملاءمته لكلام الشارح حيث قال عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وعن ان هذا العلم علم تعقلي متعلق بهيئة هذا العلم وليس بفعلي والانفعالي بالنسبة الى ماهيتها وحقيقتها انا نفرض انه ادراك هذا العمل من غير اخذه من غيره ولم يعمل به فهذا العلم ليس بفعلي ولا انفعالي سواء فرض ان من سبقه عمل بمثله اولا ثم لا يخفى عليك ان علم العقول انما يكون فعليا بالقياس الى ما تحتها من الامور المستندة اليها لا مطلقا وحينئذ لا يكون فرقا بينهم وبيننا في ان بعض علومهم وعلومنا فعلي وبعضها انفعالي الا ان الفعلي منهم اكثر من الانفعالي وفينا بالعكس فتأمل (قال المحاكمات وغيره عبارة الايجاب الى الاقتضا) اقول لا يخفى ان عبارة الايجاب والاقتضاء متساويان في ان ظاهرهما العلية ولا يصح في الصورة التي ذكرها وفي انه يمكن تأويلها بمعنى الاستلزام فتغيير العبارة ليس لذلك (قال المحاكمات لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه) اقول كونه تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه وكذا بالعقول المفارقة كذلك يمكن اثباته بما مر ان كل مجرد يمكن ان يكون معقولا وذلك لان صفات المبدأ ووجوه اعتباراته وكذا صفات العقول واعتباراتها امور مجردة عن المادة فيمكن ان يكون معقولا وقد ثبت ان ما يمكن للواجب يحصل له بالفعل فيلزم شمول علمه بها هذا على تقدير تسليم ان مراد الشارح من العلم التام بالعلة التامة العلم بذات العلة بخصوصها اذ لا شك ان بمجرد العلم بالثمار بعنوان انها عنصر لا يلزم العلم بآثارها من الاضاءة والاحراق فقيد التام في العلم بالعلة التامة لازم كما فعله الشارح ولا يكفي بايراد قيد التمام في وصف العلة كما فعله صاحب المحاكمات ثم نقول سواء كلامه على ان العلم اذا تعلق بذات العلة التامة بخصوصها كان مستلزما للعلم بما هو وصف لازم لها

والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود النفس او عدمه قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لما زادت استعدادا تها وتصاعدت الى مرتبة مهيئة لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة اذا استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشئ اذا كان مستعدا لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع علالها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة بحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباطا تدبيريا وهذه هي جهة مقارنة البدن للنفس اذ ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين ولما كان امكان حدوث النفس قائما به لانتفائه فلا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا لاستعداده بحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع علالها لان الشئ ما لم يحصل الا بسائر علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي لانعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة

وهو كونها مستلزمة للمعلول بخصوصها فيستلزم العلم بخصوصية المعلول واما المعلول فلما لم يستلزم بخصوصية العلة فالوصف اللازم له الذى لابد فى تعقله من تعقله هو كونه مستلزما لعلة ما فلهذا لم يستلزم العلم بخصوصية الملزوم العلم بخصوصية العلة

وماهيتها وليس مراده بكون العلم بالعلة لايتم الا اذا علم كونها مستلزمة ان هذا العلم داخل فى العلم التام بالعلة على ماتوهمه العبارة بل ان هذا العلم من روادفه فكأنه من تتمته فان اطلاق التتمة على الرديف والتابع متعارف والتفصيل انه لو كان العلية باعتبار الماهية فالعلم بماهية العلية بخصوصها يستلزم العلم بمعلولها بهذا الاعتبار وان كان بحسب الوجود الخارجى فالعلم بماهية العلة من حيث انها موجودة فى الخارج مستلزمة للعلم بماهية المعلول فى الخارج وكذا فى الذهن (قال المحاكمات والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل) اقول ليس كذلك اما اولا فلبعد المرجع على هذا التوجيه وقربه على توجيه الشارح واما ثانيا فلانه على هذا التوجيه كان ينبغى ان يقول الشيخ ولما بعدها ومع ذلك فعلل هذا كان حال ادراك العقول انفسها مهملا فى الكلام غير مبين بخلاف توجيه الشارح اذ ما بعد الاول يتناول نفسها والامام لما تعرض فى شرح كلام الشيخ لحديث كون العقول عالمة بذواتها لكن جعله من ذواتها لامن ذوات المبدأ علم انه جعل ضمير ما بعده للمبدأ موافقا للشرح وضمير منه للعقل ففيه تفكيك الضمير ثم الباعث له على ذلك الايماء الى ماقرره من ان العقول شرايط والات وليست عللا حقيقية هى ذات المبدأ تعالى وتقدس وقد تحقق ان العلم التام مايكون من جانب العلة فاراد ان يجعل علوم العقول من هذا القسم فاشار الى انها من الاول اذ المراد ان الاول يفيض العلوم على ذواتهم نبه على ان المفيض منحصر فى ذاته تعالى اذ لامفيض ولاجواد غيره وبما قررنا ظهر ان توجيهه اولى وبالقبول احرى فاستقم

الصورة فانه جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذاك هذا غاية توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم فى استدعاء المادة وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها كذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان وجودها فى مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها فى مادة لم يمكن ان يكون فسادها فى مادة والا كان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كان النفس قديمة فهى قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم يكن متعلقة ببدن آخر وهى مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة قلنا هؤلاء لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم بما مر وعن الثانى ان ذلك التوقف فى الحدوث لا فى البقاء فالنفس فى الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعقلها فى زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة

قوله (فليفرض الجوهر العاقل) الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان يكون هو الذى كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذى كان فان كان هو الذى كان قبله فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذى كان بل زال شئ فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلابد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت تحتاج الى مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره فى كتابه الخ فهو نفى لما ذكره الامام ان الشيخ اختار فى كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم لا لبيان

كما مر (قال المحاكمات يزعم الشارح ان علوم الله تعالى عين معلولاته) اقول ههنا نظر لانه اذا كان علم الواجب تعالى عين معلولاته كان العلم بالمعلوم الاول عين معلوله الاول لان علمه به عبارة عن حضوره عنده ووجوده به فلم يكن علمه تعالى متقدما على ايجاده وقد قال صاحب المحاكمات آنفا في توجيه كلام الشارح في رده على الشيخ ان العلم مقدم على الايجاد حيث قال والعلم مقدم على الايجاد فعلم العقل الاول اولا لم يوجده وهل هذا الا تناقض ثم اقول قد تقرر ان فعل الواجب انما هو بالاختيار وقد مر مرارا في الشرح والمحاكمات وقد صرح بذلك الشيخ والشيخ ابو نصر وعلى ما حققه الشارح يلزم كونه فاعلا موجبا وذلك لان في صورة الفعل بالاختيار لابد من تقدم العلم على الايجاد وعلى تحقيق الشارح لايكون مرتبة العلم سابقا على الايجاد بل الايجاد كان سابقا على العلم كما انه سابق على وجود المعلول اذ على هذا التحقيق العلم بالمعلول عين وجود المعلول عنده فلم يلتزم ذلك بناء على انه لايلزم من كونه تعالى فاعلا موجبا بالنسبة الى المعلول الاول بقي الاختيار عنه تعالى لجواز كونه فاعلا بالاختيار بالقياس الى مابعد المعلول الاول والعلم السابق على الايجاد اللازم في الفعل بالاختيار باعتبار ان صور سائر المعلولات مرتسمة في المعلول الاول فنقول على المذهب المشهور من الحكماء وهو ان حصر علية الواجب علية قريبة في المعلول الاول لازم في الاختيار عنه تعالى عن ذلك مع ان هذا تعسف ظاهر فتأمل (قال المحاكمات ولايحتاج في ادراك تلك الصور الصادرة) اقول لما ذكر ان هذا البيان خطابي لايجدي المناقشة بان الصور ﴿ ان ﴾ انما تستفيض من واهب الصور لامناص وان كثيرا من الافعال الصادرة كالحركات ومايلزمها انما يدركها بصور عقلية مغايرة بعينها والحاصل ان علمنا بها علم حصولي لاعلم حضوري (قال المحاكمات كانت جميع صور الموجودات

مايختاره **قوله** (وقالوا واتصالها بالعقل الفعال) هو ان تصير النفس العقل الفعال لان النفس انما طفقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس يتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول يستلزم تجزية العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم مما مر اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القائل بهذا الاتحاد وهو فرفوريوس وله كتاب في تقرير هذا المذهب ولاشك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لايكون الا فاسدا **قوله** (ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي) اعلم ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال شيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض وانتقال الشيء الى مايترك منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء عين شيء آخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس بمنعد ولا واقع على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرض محال ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلايقال زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيدا ومضروب لزيد فهذا كما ترى خطأ في خطأ وكأنه انما وقع فيه لما وجد في المتن ان كان المعدوم ثابتا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصائرا اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صائر اياه فطغى فيه قلم الناسخ **قوله** (وتقريره ان ههنا امرين) لابد لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم مفعول ناصبا اياه فنقول على هذا الفرض اذا اتحاد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا امران ماقبل الاتحاد وهو شيئان ومابعده وهو شيء واحد فالامران

الكلية والجزئية على ماعليه الخ) اقول اثبت اولا للواجب علما حضوريا بمعلولاته وهو عبارة عن وجوداتها عنده ولاشك انه اتم واكمل من الحصولى الذى كان بارتسام الصورة من المعلول لان انكشاف الشئ بحصول نفسه وعينه عند العاقل اتم واكمل من انكشافه بحصول صورته عنده ولاشك ان هذا العلم

ان كانا موجودين اومعدومين فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما فان كان المعدوم هو الثانى فلم يحصل من الاتحاد شئ وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم عين الموجود وهذا معنى قوله فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فان قلت المفروض ان الاول صار ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكنه ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا وكل منهما صار ومصير ومن ثم قال معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه صائرا ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعد مامر ان قوله سواء حدث بعد عدمه شئ آخر اولم يحدث حشو فى الكلام لا طائل تحته فليس يخلو هذا الكلام عن الاختلال كما ذكره الامام قوله (الصورة العقلية) قد يجوز بوجه ما ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجى وهو الانفعالى والامر الخارجى مستفاد منه وهو العقلى اولا هذا ولا ذاك كالعلم بالمتنعات فقوله ويجب ان يكون مايعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لايدل على تحقق الثانى والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثانى وحاصلا له من ذاته لامن غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير فى الصفات الحقيقية قوله (اشارة الى احاطته بجميع الموجودات) المطلوب ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم وذلك يتضمن العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها لاتنتهى اليه فى الطول اذ قبل كل حادث حادث لا الى اول بل فى العرض لان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسائط واعلم ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء فيرد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب

مختص بالموجودات حين وجوداتها ولا يتعلق بالمعدومات التى لم يتحقق اصلا ولا بالموجودات قبل وجوداتها ولا بعد عدمها ثم اثبت علما آخر من جهة ان صور الجميع مرتسمة فى العقل بل فى جميع الجواهر المجردة العقلية وكان هذه الجواهر حاصلة عنده مع مايرتسم فيها كما يرتسم فيها صور كثيرة يحضره احدنا وهذا العلم وان كان ادون من الاول لانه كان محضور عينه وهذا حصول صورته المرتسمة فيما يحضره وهذا العلم نوع من العلم الحصولى ان كان الانكشاف بارتسام الصورة لكنه لافى العاقل بل فيما حضر عنده فعلمه بتلك الصور وان كان حضوريا كعلمنا بالصور الحالة فينا لكن علمه تعالى بذوات الصور كان بسبب تلك الصور كعلمنا بالاشياء المرتسمة صورها فينا ولافرق الا بان تلك الصور فينا مرتسمة فى انفسنا وفى شأنه تعالى مقتضى لذاته لكن لاشك انه اشمل لان العلم بالمعدومات وبالموجودات قبل وجودها وبعد عدمها لا يتصور الا بهذا الطريق لا يجرى ايضا الطريق الذى اختاره الشيخ ولعل الشيخ لهذا لم يذهب الى العلم الحضورى فى شأنه تعالى حتى يحيط علمه بالموجود والمعدوم (قال المحاكمات

فهذا الكلام من الشارح يناقض ماصرح به القوم فى تحقيق علم الواجب) اقول هذا اعتراض سيورده الشارح على الشيخ والحق ان هذا وارد على ماحققه الشيخ وليس له اختصاص بتوجيه الشارح كلامه بيان ذلك ان الشيخ ذهب الى ان علم الواجب بمعلولاته علم حصولى يحصل بارتسام صورة المعلوم فى العالم وقد تحقق

فيما سبق ان تعقل الجزئيات المادية لايكون الا بتجريدها عن المادة وتوابعها من الاعراض المخصصة لامتناع ارتسام الصورة الجزئية الحالة فى المادة الشخصية فى المجرد وحينئذ لايبقى الا الماهية النوعية الكلية وهذا كما انه مناقض لما حققه من ان العلم التام بالعلة موجب للعلم بالمعلول لان هذه الجزئيات

من حيث خصوصياتها الشخصية عن علمه تعالى عن ذلك فان قلت الواجب كما يعلم طبايع الجزئيات يعلم طبايع تلك الاعراض والخصوصيات فلم يفوت عن علمه شئ ولم يلزم تناقض قلت طبيعة تلك الاعراض امور كلية وكذا طبيعة الجزئيات المفروضة ومن قاعدتهم ان ضم الكلى الى الكلى لا يعينه شخصية فلابد من الانتهاء الى جزئى حقيقى لم يندرج تحت ماهية كلية ولاشك ان ذلك الجزئى فى الماديات مادى فكيف تعقله المجرد الصرف كالواجب تعالى بالعلم الارتسامى ولهذا قال الشارح انما يصير بتلك الطبيعة لايدرك بها العقل ولا يدنا ولها البرهان والحد بسبب اتصاف معنى الاشارة او ما يجرى الحسية اليها مجرى الحس والتخيل والتوهم نعم لو قيل فى تعقل الجزئى لاحاجة الى حذف العوارض التابعة للمادة والشخص لايشتمل على امر زائد على الطبيعة النوعية يسمى بالتشخص والفرق بين زيد والانسان مثلا بان الاول ادرك بالادراك الاحساسى والثانى ادرك بالادراك التعقلى وان الفرق بين الجزئى والكلى بنحو الادراك لابدخول امر يسمى تشخصا كان جزأ عقليا يشخص منبه الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ولابدخول الاعراض المعينة فى هوية الجزئى دون الكلى كان الامر كذلك لكن هذا مخالف

لرأى الشيخ حيث صرح بان العلم التعقلى لايتعلق بالماديات الجزئية الابحذف اللواحق وكذا هذا اى كون الواجب عالما باعتبارات الجزئية مع خصوصياتها على الوجه الجزئى يتحقق فى التصوير الذى ذكره الشارح من ان علمه

العلم بالمعلول فهو ممنوع ولادلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انها علة للمعلول موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونها علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة ففسر الشارح العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن لولم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع فى غيره مع ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم فى سائر المواد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب هو ان كلامهم ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب والعلم بهذه المقدمة ضرورى ولايشك عاقل فى ان من علم جميع علل وجود شئ علم وجوده من علم جميع علل عدم شئ علة عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تعالى علة تامة لغيره فيستلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجئ لهذا زيادة تقرير وتوضيح وقوله واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك ماديا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون المجرد عن المادة اتم فى المدركية **قوله** (ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول) اما اولا فلان تعقلها من الاول انفعالى وعلم الاول فعلى واما ثانيا فلان الاول لما كان منقطع العلايق عن المادة لاتشوبه شاغل ولايحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات والماهيات كالمادة ففيها شائبة من العلاقة فلاجرم يكون ادراكها دون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك العقول الاول باشراق الاول لانه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهى تعقله باشراق الاول واما ادراك مادون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضمائر فى قوله ولما بعده منه فى ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم السليم يقتضى انها راجعة الى العقل اى ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلول له من ذاته بخلاف ادراكه

تعالى بمعلولاته علم حضوري اذ حينئذ لا يلزم ارتسام المادي في المجرد ولا يلزم التغير في صفته تعالى لان العلم بهذا التحقق كان عين المعلوم وليس صفة للعالم نعم يحصل للعالم من جهة وصف اضافي اعتباري وهو كونه مبرا للاشياء ومنكشفا عليه

هذه ولا يحصل من جهة وصف حقيقي للعالم فعلى هذا التحقيق يسهل

للاول فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اوليها علم الاول فان علمه بذاته وبغيره من ذاته لما مر من ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول بعلتها ومعلولاتها لكن علمها بعلتها ليس لها من ذواتها بل من قبل علتها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا لافتقر كل معلول الى تلك العلة فلما لم يكن تعين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفسه العلم بعلته المعينة فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهي لا يعلم علاتها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو مصرح بما ذكرنا وليت شعري اذا قيد العلم بالتمام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول **قوله** (وقوله يكون الاول موصوفا باضافات غير اضافية ولا سلبية) وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا قابلا **قوله** (قول القائل) يزعم الشارح ان علوم الله تعالى غير معلولاته ولما كان المطلب دقيقا يستعد ارباب التحصيل في بادي النظر وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولم يكن ينتظم قياس الشعر هناك لبعد المقام عن حد التخيل وكان قدم من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن ثم تدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين اما الدليل الجدلي فبان يقال بناء على الدرس السابق ان علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون

تعلق العلم من الواجب تعالى بالجزئيات المادية المتغيرة على الوجه الجزئي ولا يلزم محذور اصلا وكذا اقول على ان يكون صور جميع الجزئيات المادية مرتسمة في بعض القوى كالنفس المنطبعة الفلكية على الوجه الجزئي وتلك القوى مع تلك الصور حاضرة عنده تعالى فهم هذا الوجه ايضا يمكن له ادراك الجزئيات المادية والمتغيرة من غير لزوم كونه تعالى محل ارتسام الصور المادية من غير لزوم التغير في صفاته الحقيقية لان هذه الصور صفات لتلك القوى المادية والتغير فيها جائز هكذا ينبغي تحقيق المقام (قال المحاكمات والحق الصريح الذي لا يشوبه الخ) اقول فيه بحث اذ لا يعهد من الامهم اطلاق العلم بالوجه الجزئي على العلم بالشئ من حيث انه متعلق بزمان مخصوص من حيث انه حال او ماض او مستقبل او قطع النظر عن ذلك فيرد ما مر آنفا ان الشيخ مما قال بارتسام الصور من المعلوم في الواجب وارتسام الصور المادية الشخصية وان كانت مجردة عن خصوصية الحالية والاستقبالية والماضوية في المجرد محال عند الشيخ وسائر المحققين ظاهر ان بمجرد حذف تلك الاوصاف الثلثة لا يخرج عن الجزئية والشخصية المانعة لارتسام صورها في المجرد العاقل نعم لو كان المانع من تعقل الجزئيات المتغيرة لزوم التغير في صفته تعالى

لامكن توجيهه بما ذكره صاحب المحاكمات لكن الكلام في انه كيف يرتسم صور الجزئيات المادية في المجرد الصرف ثم اقول على هذا المقام انه لو كان المانع من تعقل الواجب الجزئيات المتغيرة لزوم التغير في صفته تعالى لزم عدم تعقله لبعض الكليات المتغيرة فان انواع المركبات المتولدة بعضها حادث بلا شبهة

مثلا فيلزم عدم تعقله تعالى له فان قيل بل تعقله لامن حيث انه متغير قلت فكذا الجزئيات المتغيرة فلا معنى لقولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة دون الكليات اللهم الا ان يقال لما كان هذا الحكم اى التغير فى الجزئيات اشمل واظهر قالوا هكذا والا فالمراد انه لا يعلم المتغيرات من حيث التغير هذا نهاية التحقيق

فى هذا المقام والتكلان على التوفيق (قال الشارح فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار الخ) اقول هذا حق وان قيل ان العلم كالقدرة صفة واحدة ذات اضافات مختلفة كالقدرة فالتغير لا يقع الا فى اضافاته لا فيه نفسه (قال المحاكمات لكن ظاهر كلام الامام النقض الخ) اقول يمكن الجواب عن هذا النقض بان الاضافات المحضة ليست كمالات معتدا بها لموصوفاتها لافتقارها فى نفسها الى غير موصوفها وذلك لا يزيل كونها وجودية ولهذا قال فى بحث الغنى التام ان الافتقار من جهة الصفة الاضافية لا يوجب الفقر ولا ينافى الغنى التام واما الجواب الآخر للشارح ففيه بحث اذ الاضافات وان لم تكن موجودة عند الشارح لكن عند الحكماء الاضافات موجودة فى الخارج على ما هو المشهور وحمل الوجودى على غير هذا المعنى بعيد جدا فتأمل فهذا الجواب لا يطابق اصولهم ويمكن الجواب بانهم لم يقولوا بوجود جميع الاضافات بل ببعضها فى الجملة (قال المحاكمات والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار) اقول لعل غرض الامام انهم وان قالوا فى اللفظ انه تعالى فاعل مختار ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشية واجبة وعدم المشية ممتنعة فهذا يرجع ﴿ ثم ﴾ الى الايجاب وبالجملة اذا كانت المشية واجبة بلا اختيار فيها قطعا للتسلسل وعند تحققها وجب صدور الفعل لانه جزء اخير للعلة التامة وعند الحكماء امتنع تخلف المعلول عن علته التامة فلا مجال لهذا السؤال

نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا او لا يكون والثانى مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معلوله او لا هذا ولا ذاك ومحال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم لزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تعالى فيلزم الكثرة فى ذاته وانه قابل وفاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل الا فلا طوئبة او قائما بمعلوله فيلزم ان يكون علم الله تعالى متأخرا عن معلوله وانه محال واما الطريق الخطابى فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة فانه لو كان بحصول صورة وجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز لكن لا امتياز بالماهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لما تحققت فى الذات فجميع عوارضها عوارضها واذا لم يحتج العاقل فى ادراك ذاته الى صورة لم يحتج فى ادراك ما يصدر من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول بمشاركة من المعقول ولا تحتاج فى ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية فى تعقلها فبالاولى ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج فى تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما يتفطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكفى فى تعقلها لكونها حالة فى النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بمحال فيه الثانى ان الصورة العقلية ليست حاصلة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن المعقول الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة فى النفس ليس شرطا للتعقل والالم يكف نفس ذاتنا فى تعقل ذاتنا بل حلول الصورة فى النفس شرط لحصول الصورة لها الذى هو تعقلها حتى ان حصلت الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثانى بان حصول الشئ عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك الشئ وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشئ للمجرد وحصول الشئ للقابل اضعف فى كونه حصولا لغيره من حصول الشئ للفاعل واذا كان الثانى كافيا فى التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشئ الخ

فاذا قيل لم فعل ذلك قيل لتعلق المشية به وان قيل لم تعلق المشية به قلنا ليس له اختيار فى ذلك بل هذا مقتضى ذاته فينقطع السؤال واما عند المتكلمين الذين فسروا الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيتوجه هذه الشبهة اذ فى كل مرتبة ﴿ ٤٤٣ ﴾ من المراتب يمكن الترك فيتوجه انه لما امكن له الترك وكان اولى بالنسبة الى كل

ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلوم نفس تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدين لاستحالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا فى الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى والصدور عين التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بهما من غير كثرة فى ذاته واما الجواهر العقلية فلها صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلو لاتها وهو عين معلولاتها والآخر علمها بماعدا معلو لاتها كعلمها بالله تعالى وعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم يكون بحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلو لاته عند الله تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهى حاضرة عند الله تعالى كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر فى ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه واذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس فى الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا وانه وان فرضنا عدم تمامه فى الاستدلال قوى متين فى دفع الاشكال **قوله** (يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات) حاصل كلامه ان للجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات فلها اعتبار ان من حيث هى طبايع ومن حيث هى متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هى طبايع تعقلها على وجه كلى وتعقلها من حيث هى متخصصة تعقلها على وجه جزئى واحكامها بالحيثية الاولى لا تتغير بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من الشارح مناقض ما صرح به القوم بل ما صرح به فى تحقيق

معلولات فلم اختار الفعل (قال المحاكمات فيتجه ان يقال الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والنقص) اقول للامام ان يقول هذه المقدمة مقدمة خطابية غير مسموعة فى المقام البرهانى فان استدل عليها بانه لابد من المناسبة بين الفاعل وآثاره فله ان يمنع تحقق المناسبة من كل الوجوه فان فاعل المادى قد يكون مجردا وفاعل الحادث يكون قديما وفاعل الممكن يكون واجبا الى غير ذلك بل الوجه فى توجيه الاشكال ما صورناه وهو موقوف على كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الذى ذهب اليه المليون وعلى كون افعاله تعالى متصفة بالحسن العقلى على ما ذكره الامام (قال الشارح الاول مالا شر فيه اصلا) اقول لا شك ان الكلام فى الشر بالعرض لان الكلام فى الموجود وهو شر بالعرض وحينئذ نقول لما استند الحوادث مثل القحط والوباء وامثالهما الى العقل الفعال كان القول شرا بالعرض ومشتملا على الشر فى الجملة اللهم الا ان يقال المراد بالشر ههنا ما كان سببا لذاته لما هو شر بالذات والعقل لا يفعل القحط لذاته بل انما يفعل ما ترتب عليه ذلك مرتبة على العقل بالعرض وقس عليه فتأمل (قال المحاكمات ولا خفاء فى ان اندفاع الشبهة يتوقف على المتغير جميعا) اقول ليس كذلك بل الشارح سلك طريقا آخر لتوجيه كلام الشيخ لم يتوقف هذا التقرير على كونه تعالى فاعلا بالاختيار ولا على كون الافعال متصفة بالحسن والقبح العقليين وتقريره كما يدل عليه عبارته ان الشيخ ليس غرضه ان ههنا سؤا لا متوجها وكان فى صدد بيان جوابه بل ان الفلاسفة لما بحثوا عن افعاله تعالى ووجدوا فى افعاله

مايكون شرا في الجملة بحثوا عن كيفية صدور الشر عنه تعالى مع انه كان خيرا بالذات ويمكن ان يكون قوله بما هو خير بالذات محط الفائدة وكان المراد انه يتوجه ههنا سؤال وان كان خطابيا وهو انه كيف يتصور وبعقل صدور الشر عن الخير بالذات مع ان المناسبة بين المؤثر والاثر يقتضي كونها خيرات ولا يخفى

ان شيئا من التقريرين لايتوقف على منع مقدمة واحدة مما ذكره الامام فضلا عن توقفه على منع المقدمتين جميعا (قال المحكمات واما قول الشارح انما الهلاك السرمد ضرب من التجهل والرذيلة فليس بمنطبق على المتن) اقول الرذيلة المذكورة في الشرح ليس هو المذكور في المتن لذكر الشارح هذا بعد التجهل اشارة الى ان الجهل الكامل انما يوجب الهلاك السرمد لكونه رذيلة عظيمة لان عند الفلاسفة الشقاوة من جهة الرذائل فهذا كالتفسير للتجهل فتأمل ولاتخبط (قال المحكمات اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية الخ) اقول الاظهر في الجواب ماقالوا ان العلم تابع للمعلوم دون العكس فليس العلم بالمعصية سببا للمعصية حتى يجب المعصية بوجوبه فعلمه تعالى بمعصية زيد لانه سيعصي لان زيدا يعصي لانه قد علم الله تعالى معصيته ومن المعلوم ان وجوب الشيء المقارن اللازم لفعل لايجعل ذلك اضطراريا بحيث يقبح العقل التكليف به والالزم ان لايحسن التكليف والالما استقام البتة ولايحسن ان يتعلق بغيره ومن المعلوم انه ليس كذلك وههنا اشكال قوي يرد على من قال بالحسن والقبح العقلي سواء قال بان افعال العباد مخلوقة له تعالى او مخلوقة لنفسه بيانه انه لما تقرر ان التخلف عن العلة التامة محال سواء كان علة موجبة او مختارا اذ عند جميع ما يتوقف عليه الفعل اوجاز تخلف الفعل وجاز وجوده فرضنا ﴿ ثابت ﴾ وقوعه معه تارة وعدمه معه اخرى فيلزم ترجيح وقوعه في زمان الوقوع على وقوعه في زمان العدم بلا مرجح فان قيل لعل في زمان الوقوع يحصل امر آخر هو المرجح قلنا فلم يكن مافرضنا جميع الموقوف عليه هذا خلف واذا ثبت هذا

علم الواجب والحق الصريح الذي لايشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولايتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لايتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني اذ لاتعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل مالم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون متردد في وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فانه اذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه يمتنع ولايكون عنده امكان الوجود او امكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده وبغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الاسباب مثاله ان وجدان الكنز لزيد يمكن ان يكون ويمكن ان لايكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية وعرفنا ان ماعلى رأس الكنز من الخشبة وغيره ينكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم بحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن فلابد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لامن حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابدا لدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر متحرك في كل يوم كذا والشمس متحركة ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم

فنقول الافعال الصادرة عن العبد ظاهرا ان كان فاعله هو الله تعالى فلا يحسن العقاب والعذاب فى شان العباد وان كان فاعله العبد فان كان لا بالاختيار فكذلك فنقول قيل لارادته المتعلقة بذلك العقل الذى هو الجزء الاخير للعلة التامة لم يجب

العقل وبعدها يجب فان كان صدورها عن الله تعالى فيتوجه السؤال المذكور اذ ما لم يتحقق ذلك الجزء من العلة لم يتحقق ذلك الفعل ووقوعه ليس بفعل العبد وان كان صدورها عن العبد فان كان بالاختيار فلا بد لصدورالارادة من ارادة اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والقول بانها اعتبارية محضة ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار خلاف البديهة على ما صرح به بعض الافاضل وايضا اذا رجعنا انفسنا لم نجد ارادة اخرى فينا تعلقت بتلك الارادة وان كان لا بالاختيار فيتوجه السؤال المذكور اذ يقبح عند العقل عقاب احد بفعل يصدر عنه بسبب امر صدر عنه بلا اختيار وبعد صدوره عنه بلا اختيار وجب صدور ذلك الفعل عنه كما اذا سقط شخص من علو جبل الى رأس شخص فكسره ولا يخفى ان هذا الاشكال بالتقرير الذى ذكرنا قوى جدا لا يندفع بالوجوه المذكورة فى المتن والشرح والمحاكمات ثم اقول هذا الاشكال وارد على المعتزلة دون الاشاعرة لانهم لم يقولوا قاعدة التحسين والتقبيح العقلى بل الحسن ما يحسنه الله تعالى اما بقوله او بفعله وكذا القبيح ما يقبحه ولما كان هؤلاء نفوا قاعدة التحسين والتقبيح العقلى لم يتوجه انه لا ينبغى له تعالى عذابهم وعقابهم بفعل لم يكن لهم اختيار فيه بالمعنى الذى قررنا لان هذا راجع الى ان هذا قبيح عند العقل وقد عرفت بطلانه عندهم بل ما يفعله الله تعالى هو عين الحسن عندهم ولا يرد على الحكماء النافين لاختياره تعالى بمعنى صحة الفعل والترك اذ على تقدير القول بتحقق الاختيار بالمعنى المذكور الذى ذهب اليه الحكماء كان المحقق فى العبد هو الاختيار المشوب بالايجاب

ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا والا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل فى وقته ليس فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهى بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام ويحترز عما تسرع اليه الاوهام **قوله** (اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه) يعنى كما اذا اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع كذلك اخذ الاسباب من حيث هى طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع يجب باسباب مأخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبها الى مبدأ كذلك اى انما قال منسوبة ولم يقل معلولة لمبدأ نوعه فى شخصه لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يمكن ان يستند الى لطبيعة من حيث هى بل الى علة جزئية واقول لو كان الكلام فى الجزئيات من حيث انها طبايع فمن الجائز استنادها الى الطبايع فعلوم من ذلك ان الكلام فى الجزئيات من حيث هى جزئية والوجه فى ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم فى العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئى يتوقف على العلم بكون القمر فى عقدة معينة فى وقت معين وكون القمر فى تلك العقدة فى ذلك الوقت امر كلى وان انحصر نوعه فى شخصه **قوله** (هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات) الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهى اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته لغيره اولا يتغير كالقدرة على ما ذكر وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التى للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه انا لا نسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلى الذى لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلى وتابعة له سلمناه لكن الاضافات لا وجود لها فى الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر وانت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقض باضافات

ولا يخفى ان ما ذكرنا فى العبد جار فى المعصية شانه تعالى فعندهم المتحقق فى شانه تعالى ايضا هو الاختيار المشوب بالايجاب فاذا قال العبد صدور المعصية عنى بغير اختيار صرف فلم يعاقبنى فله تعالى ان يقول صدور العقاب والعذاب منى ايضا لهذا الوجه بعينه فليس لك السؤال عنه والذى يدل عليه الاصول الحاصلة بالنظر والاستدلال ان لا معنى للاختيار الا بهذا الوجه دون الوجه الذى ذكره المتكلمون وحينئذ يمتنع التخلف وكان الاختيار مشوبا بالايجاب فاذا لم يقل بنفى القاعدة المذكورة كما اختاره الاشاعرة فينحصر الجواب فيما قررنا فلابد للمعتزلة ان يلتزموا ان الاختيار فى شان العبد وفى شانه تعالى كان مشوبا بالايجاب و تفصوا عن الاشكال المذكورة بما قررنا فالخلاص من هذا الاشكال لا يتصور الا بالقول بشائبة الايجاب فى شانه تعالى وقد قال به بعض المتكلمين ايضا او بالقول بنفى الحسن والقبح العقلى ولعمرى ان تحقيق هذا المبحث على هذا الوجه مما لم يحم احد حوله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله اعلم بحقيقة الحال وحقية المآل (قال المحاكمات فنقول نحن لا نلتذ بتخيل بل الالتذاذ) اقول لا يمكن انكار تحقق اللذة فى تخيل المحبوب نعم ليس مثل اللذة التى فى وصاله فالصواب ان يقال ان لم يحصل النيل بالقياس الى ذات المحبوب لكن يحصل نيل صورته الخيالية وهذه الصورة ايضا محبوب مطلوب من حيث انها صورته لكن لا نيل عنه و بهذا القدر من المحبوبية يحصل اللذة فتأمل (قال المحاكمات لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده) اقول فيه بحث لان حصول اللذة فى العلوم بالنيل الى الصور العلمية الى معلوماتها بل انما يشترط النيل الى معلوماتها فيما اذا تعلق اللذة بمعلوماتها مثلا فرق بين ان يلتذ لا بمحبوب و بين ان يلتذ بتصوره ففى حصول اللذة الاولى وهى اكمل من الثانية النيل الى ذات المحبوب وفى حصول اللذة الثانية

القدرة لكن ظاهر كلام الامام التقض بالاضافات المحضة كقبلية الله تعالى ومعيته و بعديته بالقياس الى حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة فى الخارج وجاز تغيرها ان يحدث فى ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز فى الصفات الحقيقية و حينئذ تعين الجواب الثانى لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها فى ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى فى بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها فى بعض الاوقات ليس بمحال **قوله** (واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام) هذا سؤال وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئى المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فممنوع انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه **قوله** (واقول فى تقريره لما كان صور جميع المعقولات) قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من حيث هى معقولة حاصلة فى العالم العقلى وانما لم يقل فى ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا معنى القضاء اعنى وجود الموجودات فى العالم العقلى ثم لما كان للمواد فى العالم العقلى صور مباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والا اجتمع المباينات اولا يفيض اصلا فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمة الله تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيرد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو القدر اعنى وجود الموجودات فى الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود فى الازل والشارح انما قدم هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا فى الازل ولكن باعتبار الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام

يكفى حصول صورته فى الخيال والنيل اليها بل فى اكثر المعقولات لايتحقق اللذة بالنيل الى نفسها وعينها بل النفس انما يلتذ بان تدرك ان نفسه مرتسمة بالصور المعقولة على ماينبغى فيصير عالما مضاهيا للعالم فايدرك ههنا هو حصول تلك الصور من حيث انها مطابقة ولابد من ان ينال اليها لا الى معلوماتها بل قد لا يحصل اللذة بالنيل الى معلوماتها لكونها امورا مخالفة لمصلحة اوغير ملايمة لطبعه ولكن فى نفس العلم به كمال يلتذ فى الدنيا بجهله لانه يدرك الشئ الغير المطابق من حيث انه مطابق ومن هذه الحيثية كان خيرا وكمالا عنده فيلتذ به واما بعد الموت فيظهر عدم مطابقته فلم يكن حينئذ مدركا للشئ من حيث كان الادراك خيرا وكمالا له لزوال اعتقاد كونه مطابقا وحينئذ فالحق فى الجواب ان يقال عذابه للندامة والحسرة على ما اكتسبه فى الحيوة وصرف عمره فيه مثله كمثل من اشترى خزفا بدر فى الظلمة وبعد ظهور الحال عند حصول الضوء حصل له الندامة ولم يزل عنه المها بناء على فرض ان البائع قد حاسب عنه وعلى هذا الفرض هذا الشخص قبل حصول الضوء كان ملتذا بمعاملته وهو حال حيوة صاحب الجهل المركب وبعد ظهور الحال بحصول الضوء كان متألما به الما دائما لعدم امكان تداركه فى الفرض المذكور وهو حال موت صاحب الجهل المركب هذا ما تيسر لى فى نقد شرح الشرح وبيان ما وقع فيه من الجرح بتفصيل مجملات ما افيد فى الشرح من التحقيق وتوضيح مرموزات ما افيض فيهما من التدقيق والحمد لله على الاتمام والصلاة والسلام على من هو افضل الانام وعلى آله الكرام والسلام والاكرام على من اتبع الهدى ولم يتبع الغوى

والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث ترتب الكمالات المطلوبة منها عليها والفرق بينها وبين القضاء ان فى مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما يصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا فيتوجه الى تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك له وتحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبدأ الاول فعنايته اعنى علمه بالموجودات على النظام اللايق كاف فى افاضة الموجودات ولايحتاج الى ارادة وعزم وقصد كما فى افعالنا فالله تعالى مريد قادر عالم من غير كثرة الا فى الاعتبارات فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات فى العالم العقلى وقادر باعتبار ان له ان يفعل وان لا يفعل فلا شك فى ان كونه بهذه الحالة امر اعتبارى وله ارادة وعناية باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللايق بها فهذه الصفات انما يختزعها العقل فى الله تعالى باعتبار آثاره وليس شئ موجود فى الخارج بل ليس فى الخارج الا ذات مجردة ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غير لازمة هكذا يجب ان يحقق **قوله** (وامور لا يمكن ان يكون فاضلة ﴿ فضيلتها ان يكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات كالنار فانها تقتضى الصعود من الارض واذا تصعدت من الارض الى حيزها لم يكن يدمن خرق اجسام معترضة فى وسط مسافتها ففضيلة النار وهى غاية الحرارة لاتحصل الا باقناء ما يصادمها فهى وان اقتضت الشئ الشر فى بعض الاوقات الا ان وجودها نافع فى المركبات وغيرها **قوله** (وكذلك الاجسام الحيوانية) لايمكن فضيلتها كما لايكون فضيلتها الا اذا كان بحيث يمكن ان يتأدى حركتها فى الغذاء الى احالته وتشبيهه بالبدن حتى يحصل لها نشو ونماء ولا شك ان فيه خلع صور واكتساء صور وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وايراده على البدن واحوال الحار الغريزى الذى هو مثل النار اى تصرفاته فى الغذاء هكذا سمعته وليس بمنطبق على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تأدت الى انخلاع الصورة الذى هو فقد ان كمال وشر الا انها ليست منأدية الى اجتماعات ومصاكات مؤذية ومعنى الكلام فى المتن ان احوال الحيوانات فى حركاتها

وسكناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا اى فى الحركات والسكنات يتأدى الى اجتماعات ومصاكات مؤذية فالصواب ان يقال اما تأدى حركات الحيوانات وسكناتها الى الاجتماعات والمصاكات المؤذية فظاهر واما تأدى حركات مثل النار وسكناتها وهو الحار الغريزى اليها فكما اذا أورد الدواء الحار البدن ويؤذيه بحسب حرارته **قوله** (فاذن قد حصل من ذلك) لما حصل مما تقدم ان الشر قد يطلق على عدم شئ من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال الشئ واذا اطلق على امر وجودى مانع عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد يحصل مفهوم الشر وهو عدم وجود من حيث هو غير لايق به اونقول عدم كمال لموجود من حيث هو غير لايق به اونقول من حيث هو غير مؤثر فليس هذه الاعتبارات مختلفة عن معنى واحد وهو مفهوم الشر وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر فى موارده **قوله** (قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة) لانه لايستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لايقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لابد من القول بان فاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر فى افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان الله تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لايفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا بالذات لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كانت موجبة لها استحال فى العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات اوشرورا واما انه لابد من القول بالحسن والقبح العقليين لانها لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ماهو قول الاشعرية فلا يمكن ان يقال لايجوز من الله تعالى فعل الشرور ويجب ان يكون فاعلا للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول والجواب انا لانسلم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا دون ذلك وايضا لانسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشئ صفة كمال اوصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولانزاع فى الاولين انما النزاع فى المعنى الاخير فيتجه ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير

بالذات فكيف يوجد منه الشر والنا قص واليه اشار بقوله انما يبحثون
من كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات ولا خفا في ان اندفاع
الشبهة يتوقف على المنعين جميعا وانما اختصر على المنع الثاني تعويلا
على ماسبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال يجب ان يتصور الخير والشر
في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا
انا نحكم بان القتل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية
والعدمية وجدنا الشر من العدميات فاما اذا نظرنا الى كون السكين
قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون
العضو قابلا للقطع كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان جامدا لا يتأثر عن
السكين كان ذلك شرا واما اذا نظرنا الى قوة حيوة المقتول والى تفريق
اتصال بدنه وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر
وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر
عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك
الى الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان
ارادوا التصديق بذلك فهو انما يتأتى بعد تصوير معنى الخير والشر
والكلام الآن فيه وبتقدير النزول عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل
فلا يفيد اليقين والجواب ان المراد بتصوير الخير والشر والتمثيل ليس
باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمالات الجمهور
تلخيصا لهما عن غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون
به فقد ان كمال او عدم شيء **قوله** (لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه)
اما ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو
غير مؤثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقد ان اتصال الا لم جزئي واحد
من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور وليست بآلام
واما ان كثرة الآلام تقتضي غلبة الشر فقد مر ان الوجود الحقيقي هو
وجود الشيء والوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من
العدم الاضافي الذي هو الشر اى كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة
لا يخلصهم من هذه المضايق اى تصوير الشر وبيان قلته الا بنفي تعليل
الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء

تلخيصا لها من الزوائد التي لا طائل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضائه تعالى فان لسائل ان يسأل ويقول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذلك العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث انه مؤثر والشر هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شرا اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا هي اعدام كمالات الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي يكون مصدرا لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا وخيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما تصدع بواسطة التبخير والشمس يكون شرا بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل كأنها جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود يفرض وفيه شر فلا بد ان يكون جهات خيريته اكثر من جهات شريته ولا يجوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام **قوله** (لما كان قوى الانسان) تلخيص السؤال ان للانسان قوى ثلثا والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور

لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن فى الصحة والجمال اقساما ثلثة ما فى غاية الصحة والجمال وما فى غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس فى العلم والخلق ثلثة اقسام من فى كمال العلم وحسن الخلق ومن فى غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب اذ النادر هو الجهل المركب دون البسيط فاذا انضم الى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام الفاشى يكون الشر اكثر فنقول الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس بشر بالاضافة اليه لانه ليس سببا له **قوله** (لا ينقض عندك) هذا تنبيه على توهمات فى الباب باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم اولا يكمل علمه فى شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب بالمنع عن ذلك وثانيها ان مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة من العذاب فغلب الشر والجواب ان الفساد اما فى الاعتقاد فلا يوجب لهلاك السرمد الا الجهل المركب واما فى الخلق فليس كل خلق ردى موجبا للعذاب بل ما يمكن فى النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب لا يوجب الا عذابا محدودا منقطعا فيزول العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة فليس بمنطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمد فى الرذيلة بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجى ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من الآثام كما يقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة فى غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة ليست وقفا على عدد **قوله** (فكان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب) اى الاسباب التى نظام العالم مربوط بها مثلا ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما اوجد الله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام فكذلك اوجد التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه **قوله** (والتصديق تأكيد للتخويف) اى الوفاء بالتخويف تأكيد للتخويف وانما يعلم هذا

الوفاء لاخبار صادق به اولاقامة فى الدنيا كالحدود **قوله** (ولمثلها مع سائر الجزئيات فى العالم العقلى) وجوب صدور الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار على مايقوله الحكماء لايجتمعان لانه حينئذ يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشيئة الترك فى تحديد القدرة ان شاء ترك فلاقدرة اصلا وجوابه ان الملازمة تثبت بين الممتنعين مع ان الامتناع ليس بالذات بل مشيئة الترك بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لاينافى امكانه ومحصل تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلى وهذا هوالقدر فلم يعاقبون على ذلك وفى جوابه طرائق الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهى ان العقاب لازم من لوازم افعالهم ففعلهم هو سبب له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم لضخة من الفضلات يجتمع فى بدن الانسان لضخات فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية حتى اذا آثرت الحرارت الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى اوانصبت الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذافعل افعالا ردية تنقش فى النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع على مرور الايام ملكات متعددة لكن مادامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذافارقت البدن تأذت بها تأذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد على النفس منها لامن خارج وهو نارالله الموقدة التى تطلع على الافئدة واما العقاب الوارد من خارج كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى الاول وان لم يأول توقف القول به على اثبات المعاد الجسمانى وحينئذ لوسئل وقيل لم يعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى من العقاب اى شئ هو سقط السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظاهر وهو لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله تعالى على عصيانه نعم يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كانت النفس الانسانية فى علم البارى قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات تحصل لها من افاعيلها وكان فيها قوى

تمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها فدر تكليفا وتخويفا يكون من اسباب ارادته الافاعيل الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا من اسباب ذلك مؤكداله والوفاء بالتخويف العقوبة لاجرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة غاية مافى الباب ان العقوبة يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور فى العلم الازلى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف بحال الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه فيفيض من المبدأ الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهى ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم فى التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله تعالى يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات اذ الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصى فاذا قيل لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصى واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصى قالوا لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافى اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تعالى ولا يسئل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة فى العالم العقلى ولا بد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء

والى ان كل مايوجد فى عالم الحدوث هو على وفق علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو القدر وهذا ماذكره الشارح فى مقدمة الجواب عن السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على مذهب الاشاعرة وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف والعقاب فهما من الاسباب المقدرة لنظام العالم كما ان فعل الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب اولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين ان التخويف متقدم فى التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والآخر ابطال جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى لا على مذهب الحكماء فان كل موجود فى القدر له علة حتى ينتهى الى منتهى العلل والله اعلم

﴿ النمط الثامن ﴾ فى البهجة **قوله** (ان اللذات القوية المستعلية) لما كان اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسى او عقلى كان اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات ثلث مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة فان القوى المدركة ما كانت فى نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة فى نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهى منغمسة فى المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهى جزئيات لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان قيل

نحن لانلتذ بالمعقولات ولانتألم من الجهالات فلو كانت اللذة العقلية اقوى
وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق مانلتذ بالمحسوسات وليس كذلك
بل قد لانجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة
تابعة لادراك الملايم فمن البين انا اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى
بحسبه هي اللذة فادراك الملايم او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم الا ان
هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف
حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولاشك ان للنفس الفا
بالمحسوسات والشهوات واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع
من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض الممرور الذي يغلب عليه مرة
الصفراء لايلتذ بالحلاوى بل يعافها ويكرهها لايقال اثبتوا لله تعالى
لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد
في ذاته تعالى وانه محال لانانقول اللذة فينا معنى زائد على ادراك الملايم
بخلاف اللذة في الباري تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
او نقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك ونيل للملايم ونيل
المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا انه قال من كمل قوته
العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات فهو
عين اليقين ومثال ذلك العنين لو فرضناه يتصور الجماع بانه ادخال
في الفرج لايلتذ به كما يلتذ به من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل
وكذلك من تصور الحسن لايلتذ به بل من نيله فالنفس مادامت آلفة
بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لايتمثل فيها تمثلا تاما
بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلص من هذه الشوائب فربما
يعتورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم ان المطلوب في هذا
الفصل ليس الا نفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقار غيرها
وانما ذكرنا ماذكرنا تنبيها على المطلوب بالذات من النمط كما سيأتيك
تفاصيله **قوله** (لان ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة مساوية)
يمكن ان يدرك الشئ ولايلتذ به فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لابد
مع ذلك من نيل ذاته مثلا يتصور ذات جمال ولايلتذ بها الا بنيلها
وكأن سائلا يقول نيل الشئ لايكون الا بادراك فحينئذ كفى ذكر النيل
اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشئ ووجدانه وهو لاينال

على ادراكه الابتجاز ودلالة الالتزام مهجورة فى الحدود فان قيل لاشك انا نلتذ بتخيل امرأة حسناء وتخيل الجماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ حاصل دون نيل اللذات فنقول نحن لانلتذ بل نتخيل الالتذاذ بتخيلنا النيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم فى التعريفات واجب لايقال قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشغال ومر عليه حبيبه ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول ما نال حبيبه بل الحبيب ناله ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل ان اللذة لاتحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراكه وادراك حصوله ولابمجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو عند المدرك كمال وخير فالمعتبر كماليته وخيريته عنده لا فى نفس الامر فان قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وحينئذ ان بقى الجهل بعد موته فهو ملتذ به كما فى الحيوة وان لم يبق لم يتألم لان سبب تألمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين لازم اما اثبات اللذة بالجهل المركب بعد الموت او نفى عذابه وهو خلاف ماصرحوا به فنقول لانسلم ان الالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ به اوتال مدركه لكن النيل وهو وجدانه يتوقف على وجوده وليس بموجود وسيبينه الشارح زيادة بيان والمشهور ان اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافى ثم يفسرون الملايم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافى بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك فاذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافى بهذين التفسيرين فايرادهما اولى قصرا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول وقد بان انه لابد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير والآفة والشر فلابد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اراد بهما ماذهب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسير ان الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج اوعند سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذات لانها ادراكات موجودات

واما الالم فلان العدم لايحس به وان اراد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة ومايكون وسيلة اليها والشر هو الالم ومايكون وسيلة اليه كان معنى التفسيرين ان اللذة ادراك اللذة ومايكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم ومايكون وسيلة اليه وفساده ظاهر وان فسرهما بشئ ثالث فلابد من ذكره لننظر فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول شئ لشئ من شانه ان يكون له فيقال لانسلم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المركب والاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ماذكرنا فى بيان التعريفين يغنى عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان المنتسبتان الى الغير و بقولهم فى تعريف الكمال مامن شانه ان يكون له ما يناسب الشئ و يليق به ولاشك ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لايليق بالنفوس والاجسام و بالخير الموجود لامطلقا بل من حيث هو مؤثر فلايرد النقوض لانها ليست مما يؤثر و بالشر الشر بالعرض وهو الموجود الذى يكون سببا لعدم شئ آخر فيجوز ان يحس به **قوله** (اراد الفرق بين الخير والكمال) لايستراب فى انهما متساويان صدقا والكلام فى تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ مشعر ههنا بان الكمال والخير شئ واحد فذكر احدهما يغنى عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكمال باعتبار البراءة عن القوة فيتغايران مفهوما **قوله** (ولعل ظانا يظن) نقض على الحد المذكور وتقريره انه لو كان اللذة ادراك الملايم والخير فكلما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب انا لانسلم ان الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة و بعد التسليم والمسامحة فالشرط فى اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهما ضعف الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لايلتذ بها كمال الالتذاذ بالصحة هذا هو المطابق لمتن الكتاب واما الشارحان فقد وجها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة وجوابه بنفى ادراك الصحة

بسبب استمرارها ولايكاد ينطبق على المتن وتقرير السؤال الثانى ان بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال وخير فهناك ادراك الكمال والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نسلم ان الحلو فى هذا الحال كمال وخير له

قوله (وانه قد يصح اثبات لذة ما يقينا) اعلم ان المطلوب بالذات من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكأنه عنها بالبهجة والسعادة التى عنون النمط بهما فنى اولا قول من حصر اللذات فى الحسية الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعى تقديم التعريف على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع فى المطلوب بالذات وهو اثبات اللذة العقلية ولما كان بعض الاوهام ربما يسبق الى ان لذة عقلية لو وجدت وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها اولما عقليا لو كان وقع منا احتراز مانع عنه وليس كذلك نبه اولا فى هذا الفصل على اماطة هذا الوهم بانه ربما يجزم بوجود لذة اوالم ولا يحصل رغبة اورهبة لعدم الذوق والوجدان كالاعنين قد يعلم من طريق السماع ان فى الجماع لذة ولا يميل اليه وصاحب الحمية اذا لم يعرضه آفات الاسقام فربما يحفز عن المتناولات الردية فلذلك ههنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية اوعن الآلام العقلية القدح فى وجودها ثم نبه فى الفصل الاخير على المطلوب وحاصله ان يقال كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هى ادراك الكمال وحصوله فكذلك للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب ما خارج فهو كما فى النوم فانه ربما يتكيف النائمة بكيفية الحلاوة مأخوذة من الصور المخزونة فى الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يحتلم فى المنام من رأى امرأة باشرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما فى الشرف الى الآخر واما الثانى فلوجهين احدهما ان الادراك العقلى

واصل لكنه الشئ حتى يتميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسى فلا يصل الا الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلى اقوى وثانيهما ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلى اقوى من الادراك الحسى وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس يثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية **قوله** (وقال ايضا انا نجد عند الاكل) تقريره انا لانسلم ان الجوهر العاقل لو ادرك شيئا كان ملتذا به قولهم لان ادراك الاشياء على ماهى عليه ملايم له وكمال واللذة هى ادراك الكمال قلنا امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى اللذة ونميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم والمشروب والمنكوح كيفية ملايمة لكنا لا ندرى ان تلك الحالة المخصوصة هى نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس قد تكون عالمة قبل الموت بهذه المعلومات ولا يلتذ بها فان قلت ربما يمنع استغراق النفس فى تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك وكان هناك شئ مانع عن حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الشئ بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملايم ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك الملايم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف فى اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا تضر المناقشة فى العبارة وعن الثانى ان النفس اذا ادركت المعقولات ونالتها من حيث هى كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقد ان قيد من هذه القيود **قوله** (واعلم ان هذه الشواغل

التى هى كما علمت) بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت فيها هيئات ردية منافية لكمالاتها فمادامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها وعلمتها منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام اذ الالم ليس الا ادراك المنافى للكمال ونيله وكما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية **قوله** (لعدم استعدادها) فانها لو كانت مستعدة للكمالات فاضت عليها ومن الظاهر ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط وارتفاع الموانع والا لم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فيقال فوات كمال النفس اما لامر عدمى اولامر وجودى وانما مثل العدمى بنقصان الغريزة والوجودى بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمى عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها من المهملين ومن الوجودى الاشتغال بما ليس بمضاد من اكتساب المعاش وغيره من المعرضين على ما يأتى فى الفصل الآتى ومعنى كونه غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال وفهم الامام فى كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طلب الفرق واشار الشارح بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام الى شيئين احدهما القدح فى القاعدتين اما فى الاولى فلان النقصان فى القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما فى الثانية فلان النقصان فى القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثانى منع الفرق بان النقصان فى القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان فى القوة النظرية **قوله** (واعلم ان رذيلة النقصان) النفوس اما ان تدرك الله لها الذات وكمالات اولا فان لم تدرك فهى النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا فاما ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الخاسرون اولا فاما ان يشتغل بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذا لاشتغال بالامور الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمالات وهم المعرضون اولا وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفاء فى ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية

ونقول ايضا النفس اما ان تكون كاملة فى القوتين اولا فان كانت كاملة فهى فهم فى لذات لا يتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما فى القوة العلمية او فى العملية فان كانت ناقصة فى القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى كمالاتها فهى على جنبة من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت باضداد الكمال اتصافا راسخا فهى بعد الموت فى عذاب مؤبد والا فهى فى العذاب بعد الموت ما بقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ يكون مشتاقة الى ما لا يمكن من تحصيله وان كانت ناقصة فى القوة العملية فقد اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفانيات اخلاقا وملكات رديئة راسخة اوغير راسخة فتعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش غريبة زالت فيزول بالتدريج **قوله** (والحجة الثانية) قرر الامام هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن آخر كما فارقت بدنها او تبقى خالية عن التعلق زمانا ثم يتعلق ببدن آخر والاول يلزم منه محالان احدهما انه مهما فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثانى باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل فى الطبيعة وهذا التقرير فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهى فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن فلا اثر منها فى الكتاب ولا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبنى على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه يقتضى ان يكون قسما من الاقسام المفروضة فى الدليل وليس فى هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام فى تقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثانى وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثانى قبل فساد الاول لظهوره مما يذكر فى الاقسام الاخر فمن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال وقوله ويعود المحالات المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد فى اقسامه الثلثة لكنه يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثانى يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم نفرضها حينئذ متصلة وان استلزمه فالترديد الى التشابه فى الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها

مستقبح غاية الاستقباح وثانيها على قوله او يحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان فان عدم الاولوية ممنوع لجواز ان لا يستعد بعض الابدان الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية وثالثها على قوله واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة اليها كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كمال الانطباق ان يقال لو تعقلت النفوس يابد ان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن كون بدن آخر وان يكون عددا لابد ان الكائنة بعدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك ونعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق نفوس بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او يتدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هذا خلف **قوله** (واعلم ان كل خير مؤثر) لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون عشقا ثبت العشق للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى يكون حبه اكثر لكن كماله تعالى في الافراط فيكون حبه له في الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلابد ان يكون المعشوق حاضرا في خياله غائبا عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب فاستحال الشوق عليه وكما انه يبتهج بذاته وكل من عرفه لابد ان يكون مبتهجا به ملتذا بعرفانه فكلما كان ادراكه اتم كان التذاذه اشد فلهذا تفاوت ابتهاجات الملائكة والذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تعالى وكذا القول في النفوس البشرية واعترض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال اخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال حبه ايجاب ادراك الاول لكمال حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام فقوله وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة لان التالي ما نشأ من المقدم والجواب

ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال
على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه مدرك الكمال والكمال مؤثر
وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك الكمال موجبا
لحبه * هذا ماتلخص لدينا من شرح الشرح بالافكار المتوالية * وفاض
علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية * وانه اشرف ماكتب
في الكتب * وانفس ماتوجه اليه ركاب الطلب * لايعرف قدره الا من
ايد من عند الله بذهن وقاد * ونظر في العلوم يقاد * ولا ينتفع به الا
ذو درية بتوجيه المباحثات * او فكرة متغلغلة في المبادي حتى
ينتهي الى الغايات * فالضن الذي اوجب الشيخ في كتابه
فهو بهذا الكتاب اوجب * والنهي عن اضاعته واذا
عته الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واحب * وفقنا
الله تعالى وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق *
ووفقنا على مقامات الصدق * انه على كل
شئ قدير * وبالاجابة جدير *
وصلى الله على سيدنا
محمد وآله اجمعين

م م

م

طبع في المطبعة العامرة
في غرة ربيع الآخر من سنة
تسعين ومأتين والف
من هجرة من له المجد
والشرف

م

۷ — ۷

۱۸۵۶ء

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

۲

۱۸۵۱ء

۱: حاشیہ من حواشہ کالاستاذ

کتب خانہ

جامعہ عثمانیہ

۱۔ اراکین مجلس اعلیٰ مجلس انتظامی

۲۔ اساتذہ جامعہ عثمانیہ

۳۔ طلبائے جامعہ

۴۔ مدت تقرر

۵۔ بعض امور

۶۔ کتابوں

۷۔ قلمی نسخے

۸۔