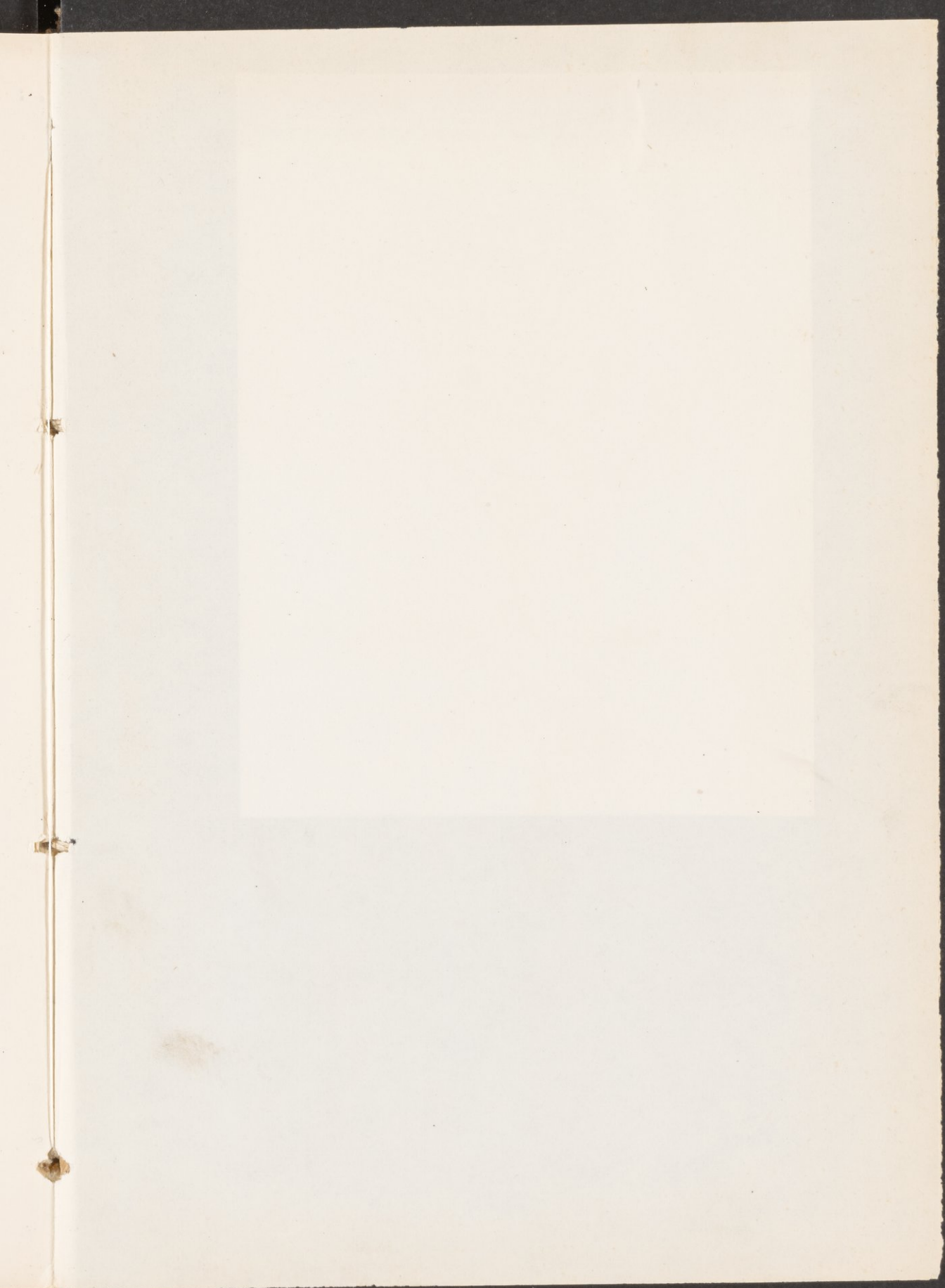


BOBST LIBRARY



3 1142 02293 1789



Avicenna.

/al-Ishārāt wa-al-tanbihāt/

N. 2

الإشارات والتنبهات

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا

الجزء الثاني في علم الطبيعة

مع الشرح للحقوقي نصير الدين محمد بن محمد بن الحسين الطوسي

وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن جعفر البرقي

B

751

.I6

1958

v. 2

c. 1

إلى رواد الفلسفة وحملة العلم تقدّم من كتاب
الإشارات والتنبيهات مع الشرح وشرح الشرح ثاني الأجزاء
في علم الطبيعة ملحقاً بأول الأجزاء في علم المنطق ، وسيوافيهم
في المستقبل العاجل ثالث الأجزاء في علم ما قبل علم
الطبيعة .

شعبان سنة ألف وثلاثمائة وثمان وسبعين هجرية

تصحيح اغلاط

وقفنا طي هذا الجزء على اغلاط لاتخفى لابد من الإشارة إلى ماهو المهم منها

السطر	الصفحة	الصحيح	السطر	الصفحة	الصحيح
١٨	٢٥٩	ناراً	٢	١٢	الاخر
٢١	٢٦٤	أجزاء.	١١	٢٧	الإحاد
١٢	٢٧٨	الاستحالة	١	٣٥	بداية
١٥	٢٨٢	في الزجاج	٤	٥٤	فكاً أصلاً
١١	٢٩٨	في نفس	١٢	١٠٠	أبدأ و
٢١	٣٣٦	نقض	٥	١٠٨	استنادها
٢٧	٣٩٢	المقولتين	١	١٩١	المحدد
٢٤	٤٠٨	في الطول	٣	٢٠١	وإذا
٢٢	٤٢٩	٢١	العنوان	٢١٧	مبدء ميل
٢٤	٤	٢٢	٧	٢٢٠	والكثيرة
١٤	٤٣١	٥٠	١٦	٢٢٤	الذراع
٢١	٤٣٢	٤٧	١٤	٢٤٥	اللسان
			٩	٢٥٧	كل واحدة منهما وكل واحد
			٢٣	٢٥٨	الباقين

سبحان من أتقن كل شيء ، وله الخلق و الأمر تبارك
الله رب العالمين ، تعاصر عن الإحاطة بعظمته العقول ، وتحير
في لطائف آياته الأفكار ، نحمده حمداً نطلب به وجهه
ذو الجلال والإكرام ، ونشكره شكرًا نستوجب به مزيد الإفضال
والإنعام ، ونصلّي ونسلم على من ارتضاه لسره وأرسله بكتاب
الحكمة إلى عباده ، وعلى آله الذين بهم تلاً لأوجه الحق
واضمحل دجى الباطل .

و بعد فيقول الإمام الأجل الأفاضل المحقق الحكيم
ناصر الإسلام و المسلمين نصير الملة والدين أبو جعفر محمد
ابن محمد بن الحسن الطوسي رفع الله درجته ؛

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ:

*) هذه إشارات إلى أصول وتنبهات على جمل يستبصر بهامن تيسر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق . وأنا أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الإشارات *)

أقول : اعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والإلهي لا تخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم إذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما ، والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ، ولذلك كانت مسألهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليهما نوع الإنسان ، والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوسوس العادية فإن من تيسر الإبتصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً وإلا فقد خسر خسرانا ميبيناً لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس ، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم أراذل الخلق ، ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ ، وأمر بالضن به كل الضن . وأنا أسأل الله الإصابة في البيان ، والعصمة عن الخطأ والطغيان ، واشترط على نفسه أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتقده فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد . والله المستعان وعليه التكلان .
قوله :

*) النمط الأول في تجوهر الأجسام *)

أقول : قال الفاضل الشارح : النهج : الطريق الواضح . والنمط : ضرب من البسط . وإنما وسم أبواب المنطق بالنهج ، وأبواب هذين العلمين بالنمط لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم فكانت أبوابه أنهاجاً ، وهذه مقصودة بذاتها فكانت أنماطاً ، وقال : الجوهر يطلق على الموجود لافي موضوع ، ^(١) وعلى حقيقة الشيء وذاته . والتجوهر بالمعنى الأول صيرورة الشيء جوهرأ ، وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول لأنّها ليست مما لا يكون جوهرأ فيصير جوهرأ ؛ بل هو الثاني فإن المطلوب تحقق حقيقتها أهي مركبة من أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة ؛ واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث ^(٢) بعضها طبيعية وبعضها فلسفية ، وذلك لأن

(١) قوله « و الجوهر يطلق على الموجود لافي موضوع » : وههنا اشكال : وهو ان يقال معنى الصيرورة إما أن يعتبر في مفهوم التجوهر أولاً ، فان يعتبر فيجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع ، وإن اعتبر فلا يجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق فيصير حقايق . و الجواب : أنه لا شك أن معنى التجوهر هو صيرورة الشيء جوهرأ لكن الجوهر إن اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع لا يمكن ان يؤخذ التجوهر على انه حقيقة في معناه اعنى الصيرورة والالزم صيرورة الشيء جوهرأ بعد ما لم يكن وهو محال لان اتصاف الشيء بمفهوم لفظ الحقيقة بعد ما لم يكن متصفاً به محال ، ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان مهية الجسم بانه مركب من المادة والصورة وتنون الفصل بالمالم يكن مقصودا فيه غير سائغ . و أما إن اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخلو اما أن يكون اخذ التجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال أو على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة و بيان ذلك وهذا صحيح ومناس لما هو المقصود من وضع النمط اعنى تحقق حقيقة الجسم الذي هو موضوع علم الطبيعى فوجب الحمل عليه و من هذا يعلم تزييف ما قيل أن الوجه في هذا المقام أن الجسم الذي يشته المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة هو عرض عند المصنف والجسم الجوهري معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهرأ . م

(٢) قوله « و اعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث » الشيخ يتكلم اولاً في هذا النمط في ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التي لا تتجزى ، ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم يشرع في بيان احوالهما وفي اثناء بيانها يثبت تناهى الابعاد . والبحث من الاجزاء التي لا تتجزى وعن تناهى الابعاد طبيعى ، وعن اثبات المادة والصورة الهى فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية ، وانما خلط لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدءه بالطبيعيات فان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل ، والطبيعى علم يتعلم بالمجسوسات التي هي اقرب الينا ، وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه

المعلم الأول ابتداءً في تعليمه بالطبيعيّات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا، وختم بالفلسفيّات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر متدرّجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات، ومنها إلى المطعولات. وما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعيّ المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبنى عليها العلم مصادرات فيه، ومسائل من الفلسفة الأولى، وكانت هي أيضاً في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل أخرى طبيعيّة كنفى الجزء الذئى لا يتجزى، وتناهي

فقدم الطبيعي فلا بد من تحقيق مهية المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم إنه هو المركب من المادة والصورة وسيجيء بيانهما في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل، ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفاً على نفى الجزء الذي لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما ينحل إليه المقاصد لان المقصد اولاً هو تحقيق الجسم، ثم اثبات المادة والصورة، ثم نفى الجزء الذي لا يتجزى، واثباتها هي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجيىء. فلهذا أوردته في اثناء الكلام. ثم ان هيهنا مباحث: الاول أن التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لا سبيل إلى معرفة امور ذوات المبادئ الابعاد الوقوف على مبادئها والمحسوسات على الإطلاق مبادئ. ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادئ، فالمبادئ اربع المادة، والصورة، والفاعل، والغاية. والزائد فيها العدم لست اعنى به العدم المطلق بل عدم شيء عما من شأنه ان يكون ذلك الشيء. وتفصيل ذلك المذكور في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء. والثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقاً بل من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون، ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض فليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض من علم الطب. فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون. الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل للفلسفة الاولى أما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسألة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحالة ان يطلب له ثبوت شيء، ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه ولو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسألة من المسائل توقف الشيء على نفسه وإلنه محال، ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك. فان قلت: هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مباحث العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة مهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة و

الأبعاد. والشيخ أراد أن يبتدىء بالطبيعيّات أيضاً ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر المقتضية لتحيسر المتعلم فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة وأحوالهما أولاً، ولما قصد لها لزمه أن يبين ما يبتنى تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعيّة قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفى الجزء الذي لا يتجزى لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده الذي لا يبتنى على مسألة تقتضى حوالة أخرى، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملاً على مباحث مختلفة من العلمين. وقبل

أما على سائر أحوالهما فلا. فنقول: العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصوراً وتصديقاً كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظاهر. وأما أنها مسائل الإلهي فلأنها أحوال لا يحتاج إلى المادة في الوجود فان البحث هناك إما عن وجود المادة والصورة أو عن تلازمها وتشخيصهما ولكل ذلك غنى عن المادة. الرابع أن نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الأبعاد من مسائل الطبيعي أما نفي الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم إلا إلى الاجسام، وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى ويكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء. وأما تناهي الأبعاد فلان الأبعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر. لا يقال: غايب ما في هذا الباب ان التجزئة والتناهي من عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك أن يتبين أنه عارض له من جهة الحركة والسكون. لانا نقول: المراد بجهة التغيير والحركة خروج المادة من القوة إلى الفعل على ما أشار إليه الشيخ حيث قال: ونفني بالحركة هيئتنا كل خروج من القوة إلى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال يعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة بوضوح ذلك استقرامك المباحث الطبيعية بحثاً بحثاً، والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى ومن تناهى الأبعاد أحدهما البحث من تناهى الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصفر، والاخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم، والتناهي واللاتناهي انما يعرضان الجسم من جهة المادة أما النهاية فيظهر مما سيحىء. وأما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقاً بل عدم النهاية عما عن شأنه ان يكون متناهياً. فان قلت: لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من الاجزاء الطبيعية لا من جزئياته لانها باحثة عن أحوال لا يعرض الجسم الطبيعي الا من جهة المادة فنقول: نعم كذلك الا أن الطبيعي لا ينظر الا إلى جهة المادة لا إلى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة الشكل أو غير ذلك بخلاف علم الطب و علم الهيئة وغيرهما فانهما ينظران إلى الجهة الخاصة وهذا كما ان الإلهي يبحث عن أحوال لا يتوقف الا على جهة الوجود لا على أن يصير موضوعاً طبيعياً أو رياضياً أو خلقياً وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال يتوقف على تلك الوجودات الخاصة. م

الخوض في المقصود نقول : الجسم يقال بالإشتراك على الطبيعي^(١) المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض و

(١) قوله « الجسم يقال بالإشتراك على الطبيعي » : الجسم مقول بالإشتراك على الأمرين : أحدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول ، وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض ، وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق . وإنما قال يمكن أن يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الأبعاد ليس يجب أن يكون موجودة فيه بالفعل كما في الكره والاسطوانة ، وإنما وجدت فيه كما في المربع فليست الجسمية بحسب تلك الأبعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه أبعاد معينة محدودة الى غايات وإطراف معينة فالجسمية ليست باعتبار تلك الأبعاد المعينة المقروضة فيه بالفعل وربما يزول ويتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها ، وإنما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض أبعاد مطلقة لا يتبدل أصلاً وان تبدلت الأبعاد المعينة . وإيراد عبارة الإمكان لان مناط الجسمية ليس فرض أبعاد بالفعل حتى يخرج الأجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيها الأبعاد بالفعل بل مجرد إمكان الفرض وان لم يفرض فيه أصلاً .

فقوله يفرض فيه الأبعاد الثلاث ان أراد به أبعاد ثلاث مطلقة فالتعريف باللام مستدرك ، وإن أراد به الأبعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا لا نجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة الامتكرة. إذا عرفت هذا فنقول : قولنا جوهر كالجنس يشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الأبعاد الثلاث كالفصل يخرج ما في الجواهر . وقيل قيد الثلاث احتراماً عن السطح فانه يمكن ان يفرض بعدان متقاطعان لا الثلاث . ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر، ويمكن أن يقال المتكلمون ذهبوا إلى ان الجسم مركب من السطوح و السطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقاط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرًا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك التقيد على التنزل، وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاث فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله له الأبعاد الثلاث الخط والسطح والزمان وليس المراد بالأبعاد الثلاث الخطوط المقروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل على الأبعاد الثلاث ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا يكون مقروضة في الطبيعي وهذا خلف ؛ بل المراد الامتدادات في الجهات الثلاث فان الجسم التعليمي وإن كان امتداداً واحداً سائراً في الجهات لكنه له باعتبار كل جهة امتداد فتكون له امتدادات ثلاث باعتبار ثلاث في جهات ثلاث والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامات الطبيعي ان يفرض فيه أبعاد ثلاث يعني الخطوط المتوهمه لا الاستعدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازماً كما في الأفلاك او غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها وإنما لم يعرف الجسم الطبيعي بالأبعاد بهذا المعنى لانها هي الكمية التي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلاث، وتوضيحه ان حشوماً بين السطوح فانه ينتهي في أي جهة بالسطح ولا شك أن الجسم المربع مثلاً قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية حالة بالجسم التعليمي متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران أحدهما الجسم الطبيعي و ثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فانه لا مزيد على هذا التقرير .

العمق ، وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاثة ، والمراد ههنا هو الأول فإنه موضوع العلم الطبيعي ، وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور^(١) بوجهين أما أولاً فبأن الجوهر ليس جنساً لما تحته وأحال بيانه على سائر كتبه ، وأما ثانياً فبأن قابلية الأبعاد ليست فصلاً لأنها لو كانت وجودية لكانت عرضاً إذ هي نسبة ما ، ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها ، وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض . والجواب عن الأول أنه إنما أبطل كون الجوهر جنساً في كتبه بأن أخذ مكان الجوهر الموجود لافي موضوع ، وأبطل كونه جنساً . وهو لازم من لوازم

(١) قوله « وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور » اعلم أن اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف حده للجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء : المشهور فيما بين القوم أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس معناه أن الجسم ما يوجد فيه أبعاد ثلاث بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم أنه هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاث متقاطعة . هذه عبارته . ولاشك أن معنى الرسم لا يكون حداً ثم إن الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاث أعم من أن يكون جسماً طبيعياً أو تعليمياً فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ، ومن قواعدهم أن كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المهية المركبة منهما اعتبارية للاحقيقية ، فلو كان هذا التعريف حداً يلزم أن يكون مهية الجسم الطبيعي اعتبارية للاحقيقية وإنه محال وأى ذى قدم في العلم يزعم أن الجسمية الحقيقية إنما حقيقتها يتحصل بحسب أبعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم أرادوا أن يميزوا تحرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لأفراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه وأما الشارح فقد تصدى للمباحثة على التنزل ، وتقرير جوابه عن الأول أنه إنما أبطل جنسية الجوهر لانه قال الجوهر هو الموجود لافي موضوع ، والموجود لافي موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنساً لكان واجب الوجود مركباً من الجنس الفصل وانه محال . وهذا فاسد لان الموجود لافي موضوع ليس بهية الجوهر بل لازم لها ، ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم ، وعن الثاني ان الفصل يجب أن يكون محمولاً بالمواطاة على المهية المحدودة والقابلية ليست محمولة بالمواطاة على الجوهر فهو لا يكون فصلاً بل الفصل هو القابل للأبعاد وهو شيء مامن شأنه قبول الأبعاد . وفيه نظر : أما الجواب الأول فلان الامام لم يحصر إبطال الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه آخر . منها أنه لو كان الجوهر جنساً لكان الأنواع التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول ، وتلك الفصول ان كانت اعراضاً تقوم الجوهر بالعرض ، وان كانت جواهر أندرجت تحت الجوهر فيحتاج إلى فصول آخر وليتسلسل . وجوابه اننا لانسلم احتياج تلك الفصول إلى فصول آخر وإنما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الأنواع وهو ممنوع ؛ بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق . ومنها أننا إذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلاثة الاستغناء من الموضوع ، وكون مهيته علة لذلك الاستغناء ، والمهية التي عرضت لها هذه العملية . فان فسرنا

الجوهر ، ولا شك في أن لازم الجنس لا يكون جنسا . وعن الثاني أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلا وهي ليست بفصل لأنها لا تتحمل على الجسم ؛ بل الفصل هو القابل للأبعاد المحمول على الجسم ، وهو شيء مامن شأنه قبول الأبعاد . فظهر أنه في هذا التزييف مغالط . ثم أفاد أن الجسم إما أن يكون مؤلفاً^(١) من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسيرير ، وإما مفرداً ولا شك في أنه قابل للإقسام ، ولا يخلو إما أن يكون

الجوهرية بالأول والثاني لم يكن جنسا لكونها عديمين وخارجين عن المهية وكذلك ان فرنا بالثالث لاحتمال أن يكون المشتركات في هذه العملية مختلفة في المهية مع أن أدنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان المهية التي يقال عليها الجوهر اما أن يكون بسيطة او مركبة وأيا ما كان لا يكون الجوهر جنسا أما اذا كانت بسيطة فظاهر ، واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جواهرأ يتركب الجوهر من العرض ، وان كانت جواهرأ لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها . وجوابه أنه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء المهيئات أن لا يكون جنسا لها وهو واضح . وأما الجواب الثاني ففيه امور : الاول أن القابل للابعاد لو كان فصلا لكان مبدئه أعني قابلية الابعاد جزءاً للجسم وليس كذلك بل هي عرض كما ذكره الامام ، وبعبارة اخرى القابل للابعاد مأخوذ من قبول الابعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كالكاتب المأخوذ من الكتابة والضاحك المأخوذ من الضحك . لا يقال : ليس المراد أن القابل فصل بل المراد أن مبدئه القابل فصل أعني ذات التي من شأنها قبول الابعاد كما يقال الناطق فصل مع أن الفصل ليس هو الناطق بل مبدئه وهو الجوهر الذي من شأنه النطق . لانا نقول : اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل . وهو المطلوب ، وثانياً الذات التي عن شأنها قبول الابعاد وهو ذات الجسم أو هيولى وأيا ما كان فهو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلان الفصل ليس هو بل جزئه ، واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم . الثاني ان أراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعاً لان مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن الجسم ، وان أراد به أن ماصدق عليه فصل فما صدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس الحدود او أفراده فهي ليست بفصول . الثالث قوله اي شيء من شأنه الابعاد الثلاثة ، الفصل هناك اما مفهوم الشيء . فليس كذلك لانه من الامور العامة ، او من شأنه قبول الابعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض لا يكون مبدئاً للفصل . م

(١) قوله > ثم أفاد ان الجسم اما يكون مؤلفاً > لما تبين ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم وهل هي مركبة من الجواهر المفردة او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع ، ومعلوم في علم النظر ان تحرير محل النزاع بامر ين : أحدهما ايضاح ما يقع فيه البحث ويفتقر الى الايضاح ، والاخر تعديد الاقوال الواقعة في البحث ، ولما كان لفظة الجسم مشتركة بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او انماة و الصورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ، ثم لما كان الجسم متواط على

جميع الإنقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه ، أولاً يكون ، وعلى التقديرين فإما أن يكون متناهية ، أو غير متناهية . قال : فهيننا احتمالات أربعة أو لها كون الجسم متألماً من أجزاء لا تنجزى متناهية وهي ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من

الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل في المفرد حرره بذلك فإزال الإبهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى أعنى بسبب اشتراك اللفظي والتواطي ، ثم شرع في تحرير الأقوال حتى يقضى وتره من تحرير محل النزاع . هذا هو الضبط . وفي حصر المذاهب في الأربعة كلام لان هيننا ستة أقسام : اذ الجسم إما أن يكون فيه أجزاء بالفعل أو بالقوة فان لم يكن فيه أجزاء بالفعل أصلاً فإما أن يكون الأجزاء بالقوة متناهية أو غير متناهية والأول مذهب الشهرستاني ، والثاني مذهب الحكماء ، وان كان فيه أجزاء بالفعل فإما أن يكون تلك الأجزاء ممتعة الانقسام أو ممكنة الانقسام فان كانت ممتعة الانقسام فلا يخلو إما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين ، أو لا تكون متناهية وهو مذهب النظام ، وان كانت الأجزاء ممكنة الانقسام لم يخلو إما أن يكون تلك الأجزاء أجساماً صناعياً وهو مذهب ذي مقراطيس ، أو لا تكون أجساماً وهو مذهب بعضهم ، فان من الناس من قال بتركب الجسم من السطوح وبتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر في المذاهب الأربعة فاسد ، فان مالا تكون الإنقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه إما أن لا يكون كل واحد من الإنقسامات الممكنة حاصلًا بالفعل أولاً يكون بعضها حاصلًا بالفعل ويكون بعضها حاصلًا بالفعل . ويمكن التفصي من هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة منهم الإشاعرة وهم القائلون بان المركب من جوهرين جسم ، وطائفة أخرى يرون ان المركب من الجواهر الفرد لا يكون جسماً الا اذا كان طويلاً عرضاً عميقاً فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطاً ، ثم يتركب الخطوط فيكون سطحاً ، ثم يتركب السطوح فيكون جسماً فهذا ليس قولاً سادساً اذ لا يقول واحد بان الجسم متالف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض وذلك ظاهر ، وإما مذهب ذي مقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد . نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط أعنى الذي لا ينقسم أصلاً إلى اجسام مختلفة الطبائع كما فعله الإمام في الملخص وفي المباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا خامساً ، وورد السؤال عليه . فلا بد ان يقال حينئذ لا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو إما ان جميع الإنقسامات حاصلة بالفعل ، وإما أن يكون جميع الإنقسامات حاصلة بالقوة ، وإما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل فيه وبعضها بالقوة وهو مذهب ذي مقراطيس ، واعلم أن معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل الإنقسامات غير متناهية ليس أنه يمكن خروج تلك الأقسام الغير المتناهية من القوة إلى الفعل بل المراد أنه من شأنه وفي قوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون إن الباري تعالى قادر على مقادير غير متناهية مع أنهم أحالوا وجود الامور الغير المتناهية فليس يعنون به الا أن قدرته تعالى لا ينتهي إلى حد لا يكون قادراً عليه فليقهم من فاعلية الباري تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام إلى الأجزاء ٢٠

المحدثين ، وثانيها كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزئ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ، وثالثها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محل الشهرستاني في كتاب له سماه بالناهيح والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجواهر الفرد ، ورابعها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يثبتّه . وأمّا الجسم المؤلّف فسيجيء ، القول فيه إن شاء الله تعالى .

قال :

﴿ وهم وإشارة ﴾

قال الفاضل الشارح : إنّ الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل ، أو السؤال الباطل ، وذلك لأنّ العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إياه فتسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازاً ، وقد مرّ أنّه يسمي الفصل المشتتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان بالإشارة ، والفصل المشتتمل على حكم يكفي في إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه . وطاماً أراد في هذا الفصل إبطال الرأى الأوّل من المذكورة فعبّر عنه بالوهم ، وعن إبطاله بالإشارة .

قوله :

﴿ ومن الناس من يظن ^(١) أن كلّ جسم ذو مفاصل ﴾

(١) قوله « ومن الناس من يظن » لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهي غير حاصله بالفعل فكان هذا المذهب منافياً لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش فلهدا بدء بابطاله ، وتقرير مذهبهم أن الجسم ينقسم إلى اجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا الى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون إن الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم إلى الاجزاء كيف ما يورد القصة . وههنا سؤالان الاول أن الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن إما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحاً ولانه ما استند الظن الى نفسه ، واما من قبل اصحابه وهو أيضاً باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم يناهى الظن ، و جوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقد مر في المنطق . الثاني ان هؤلاء القوم لا يذهبون إلا الى أن الجسم مركب من أجزاء لا يتجزى نعم مذهبه هذا يستلزم أن يكون في

فقوله «كل جسم ذو مفاصل» قضية ، والجسم هو الطبيعي المذكور ، والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع بأعيانها عند مثبتتي الجزء لا يمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها ، شبهها بمفاصل الحيوان وسمها باسمها .
قوله :

) تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام ، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الإقسام لا كسرا ، ولا قطعاً ، ولا وهماً وفرضاً ، وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس)

أقول : ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة أولها أنها ليست بأجسام ، والثاني أن الأجسام تتألف منها ، والثالث أنها لا تقبل الإقسام أصلاً ، والرابع أن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس . وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأي أورد الأول منها تقريراً لمذهبيهم ، والباقية تمهيداً لما يناقضهم به على ما ينبغي أن يفعله ناقضو الأوضاع ، وفي الحكم الثالث أشار إلى وجوه الأقسامات الممكنة وهي ثلاثة

الجسم مواضع ينفصل عندها الاجسام وهي المفاصل فأخذ الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد أن قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل ، وطريق البرهان وان كان على الشيخ تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الازامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر ، وانما سلك طريق الجدل في أول الامر لوجهين : أما أولاً فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم بانفسهم ذاهبون باقواويل تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به . وأما ثانياً فلا رادة ازاله هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن الحكيم اذا ترقى مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ، ولما كان هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشاً ربما يمنع من التصديق بالمقدمات سلك بهم طريق الجدل و وضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان ، وقد كان دأب الحكماء ، في ماسلف إذا حاووا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشعر لا يرانه التخييل ، ثم الخطابة حتى يجدى الظن بالمطلوب ، ثم الجدل للاقتناع والالزام ، وعند تمام استمداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق أعنى البراهين القاطمة ، ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل في أمثال هذا المطلوب بدء الشيخ بسلك طريق الجدل و وضع احكاماً بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثنتان : الأولى أن الجسم ينقسم الى أجزاء غير أجسام ، وبين لزومه لدعويهم أنه لو انقسم الى أجزاء هي اجسام لا تقسم الى أجزاء تنقسم وهو مغالف لما يدعون . الثاني أن تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام وذلك ظاهر للزوم . وأما الذي لا يلزم

وذلك لأن الأجسام إما أن تقبل الإنفكك والتشكّل بعسر كالأشياء الصلبة أو بسهولة كالأشياء اللينة ، وإما أن لا تقبل كالفلك عند الحكماء . وقد ينقسم الأول بالكسر ، والثاني بالقطع ، والثالث بالوهم والفرض . والفائدة في إيراد الفرض أن الوهم ربما يقف إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أولاً لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهي ، والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي . والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً ، وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع ، وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض . والأول أصح لأنه لم يفرق بين القسمه الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب .

قوله :

فالأخران فلماذا فصلهما عن الأولين بقوله وزعوا . وورد الأول منها تقريراً لمذهبهم ، والباقيين تمهيداً للنقض . فان قلت : لم خصص التقرير بالأول والنقض بالبواقي مع أن الكل يفيد تقرير مذهبهم . فنقول : ان الكل وان كان يفيد التقرير إلا أن الأول لمحض التقرير دون النقض ، والبواقي بالعكس ، وهذا على طريقة ما يفعله ناقضو الأوضاع ، والوضع مطلوب الجدلي اما باطلاً أو ثباتاً ، والجدلي اما ناطق الوضع وهو السائل ، واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه ، و كان عادة القدماء الجدليين أن اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ هيننا ، وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة فظاهر قوله وهي ثلاثة يدل على أن أسباب القسمة منحصرة في الثلاثة إلا أنه جعل فيما يجيء اختلاف عرضين سبباً آخرأ فبين كلاميه منافاة ، وفائدة دخول قد في قوله وقد ينقسم الأول بالكسر أن قسمة الأشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر ، وكذلك قسمة الأشياء اللينة لا تنحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فنبه بلفظ قد على ذلك ، فالفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة ينفذ فيه والقطع محتاج اليها ، والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان إلى الافتراق دون الوهم والفرض ، والفرق بينهما أن الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف أما ان الوهم يقف فلو جهين أحدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تفوت عن الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها ، وثانيها انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقدر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية ، ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهي متناهية وحينئذ يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة ، و أما أن العقل لا يقف فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة و المتناهية وغير المتناهية فيكون مدركاً لها فلا وقوفه في القسمة . م

*) ولا يعلمون أن الأوساط إذا كان كذلك ^(١) لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير مايلقاه الآخر ، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقيه بأسره *)

أقول : هذا ابتداء شرعه في النقض ، وإنما أخذه من الحكم الرابع وبيانه أن الأوساط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو إما أن لا يلاقي الطرفين أو يلاقيهما ، فإن لا فاهما فإمّا بالأسر أو لا بالأسر . فهذه أقسام ثلاثة ، والأول ينافي كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الأقسام من هذه الأجسام لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقات الأجزاء ، والثاني أيضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس ، وأيضاً يقتضي تداخل الأجزاء وهو محال في نفسه ، ومناقض للحكم الثاني ، ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، والثالث يقتضي التجزئة ، والشيخ لم يذكر القسم الأول والثاني أولاً ، وهما أن لا يلاقي الطرفين أو يداخلهما لأن الخصم لم يذهب إليهما فبادر إلى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله « لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير مايلقاه الآخر » وقد تمت بذلك حجته على الخصم ، ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث بإبطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين أعني الأول والثاني فكان نقيضه

(١) قوله « ولا يعلمون أن الأوساط إذا كان كذلك » هذا بيان لنقضهم ، وتقريره أن الجسم لو كان مركباً من أجزاء لا يتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزئين إما أن يكون ملاقياً للطرفين أو لا يكون فإن لم يكن ملاقياً للطرفين يبطل حکمان من الأحكام : الأول الحكم الثاني وهو تأليف الجسم من الأجزاء لانه ما لم يتلاق الأجزاء لم يتألف بالضرورة ، والثاني الحكم الرابع وهو أن الوسيط يحجب الطرفين عن التماس فانه إذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس ، وإن كان ملاقياً للطرفين فاما أن يلاقيهما بالأسر أو لا بالأسر فان لاقيهما بالأسر تبطل ثلاثة أحكام : الأول حجب الوسيط الطرفين عن التماس وهو ظاهر ، الثاني أن تألف الجسم منهما فانه لو تألف الجسم منهما لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقات بالأسر لا توجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التأليف وإليه أشار بقوله « ومناقض للحكم الثاني » ، الثالث أنها لا يقبل الاقسام لان الملاقات بالأسر يقتضي الاقسام وإليه الإشارة بقوله : ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، وإن لم يلاقيهما بالأسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس أو الاتصال لان أحد الطرفين حينئذ يلقى من الوسيط شيئاً والآخر يلقى شيئاً آخر منه فيتجزى الوسيط . فتحرير كلام الشيخ أنه على تقدير أن الوسيط يحجب الطرفين عن التماس يجب أن يكون الوسيط ملاقياً للطرفين لا بالأسر إذ على ذلك التقدير أحد الاقسام الثلاثة لازم ، والقسم الأول والثاني متفقان يساعد الخصم عليه فتبين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزئة وعند هذا تم النقض . ثم إنه حيث لم يقنع

قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلتقى من الأوسط شيئاً غير مايلتقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالأسر ، ثم ترك الأول لأن إحالته أظهر ، وصرح برفع الثاني بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلتقاه بأسره » وإنما خصه بالذكر لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب ، وإنما رجع إلى إثبات القسم الثالث مع أن المناقضة قد تمت لأنه لا يريد الإقتصار على نقض الحكم بل يقصد إبطال هذا الرأي في نفس الأمر فالواجب عليه أن يبطل جميع الإحتمالات وإن لم يذهب إليها ذاهب .

قوله :

﴿ وأنه بحيث لوجود مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أوحيزهما أو ماشئت فسمه واحداً لم يكن له بد من أن ينفذ فيه ﴾

أقول : يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره أولاً باتحاد المكانين والحييزين . واعلم أن المكان عند القائمين بالجزء غير الحييز وذلك لأن المكان

بهذا القدر لما بين أن أمر الحكيم ليس هو الالتزام بل تحقيق الحق في نفس الأمر فربما يبطل شيء بطريق الالتزام ولا يكون باطلاً في نفس الأمر أراد أن يتدرج بعد الالتزام إلى سلوك طريق البرهان فرجع إلى إثبات القسم الثالث بإبطال نقيضه ، ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقات لا بالاسر يتضمن قسمين فإن عدم الملاقات لا بالاسر بان لا يكون ملاقاة اصلاً ، أو بان يكون ملاقاة بالاسر فإبطال النقيض لا يتم إلا بإبطال هذين القسمين لكن القسم الأول وهو عدم ملاقاة الأجزاء ظاهر البطلان فتركه ، وشرع في إبطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمة بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلتقاه بأسره » حتى برهن عليها . و في دليل النقض أنظار : أحدها أنا لا نسلم أن القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تألف الاجسام من الأجزاء المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس ، وإنما يلزم لو قلنا بوجود تداخل جميع الأجزاء في الجسم فلم لا يجوز أن يكون بعض الأجزاء متداخلاً وبعضها غير متداخلاً (وحيث لا يلزم اللازم الأول) ويتألف الجسم من الأجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لأنهم قالوا الوسط في الترتيب يجب الطرفين عن التماس ، والترتيب ان يؤلف أشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ، ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط الداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب . وجوابه أن الجسم لو تألف من أجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يتخلو إما أن يكون بينها ملاقاة أدلاً فإن لم يكن بينهما ملاقاة فلا تألف ، وإن كان ملاقاة فإما أن تلاقى جميع الأجزاء المتداخلة جميع الأجزاء الغير

عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسريز ، والإعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا . وأما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء ، وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة هيئنا وكان المفهوم من المكان أو الحيز المذكور معلوماً غير محتاج إلى البيان أشار إليه بقوله « مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه » لئلا يناقش في العبارة ، والمعنى أن الطرف لوجود مجوز أن يداخل الوسط فلا بد من أن يتفد في الوسط .

قوله :

﴿ فيلقى غير ما لقيه ، ^(١) والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ﴾
أقول : أى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسه قبل النفوذ ،

المتداخلة بالاسر أولاً ، والاول يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل ، والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر . وثانيها أن القول بالملاقاة بالاسر لا نسلم أنه يقتضى التجزئة فان غاية ما في ذلك تباين الجهات والاطراف وتباين الجهات لا يستلزم التباين في الذات . وجوابه أن الشيء إذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات ، وأقلها الوهم والفرض وهذا ضروري ، و أيضا الوجهان والطرفان إذا كانا متلاقيين لم يكن الاوسط حاجيا والا كان بينهما بعد من شأنه أن ينقسم بالضرورة . وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتباين جهاتها واطرافها مع عدم التباين في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها يختلف بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده . والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو ميد ، خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين أحدهما ميد خط والاخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه ميد خط ، وباعتبار آخر انه منتهى آخر . م
(١) قوله « فيلقى غير ما لقيه » الطرف لوداخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسه وحال النفوذ وهو يلقى شيئا من الوسط في حال المماسه وشيئا آخر آمنه في حال النفوذ فاراد بيان المقابلة بين الشئيين من الجانبين فقال الشئ الملقى من الوسط حال نفوذ الطرف يتباين الشيء الملقى من الوسط حال المماسه وإليه الإشارة بقوله « فيلقى غير ما لقيه » وبالعكس وإليه الإشارة بقوله « والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم » وهو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الإمام : إن للطرف حالات ثلاث المماسه والنفوذ وتام المداخلة وهو تلاقى شيئا من الوسط حال المماسه ، وشيئا آخر حال النفوذ ، وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالملاقى من الوسط حال النفوذ غير الملقى

والقدر الذي لقيه حال المماسّة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهّم حال النفوذ للمداخله ، والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فإنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ، ويمكن أن يفهم من قوله « فيلقى غير ما لقيه » أنه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخله غير ما لقيه حال المماسّة قبل النفوذ ، والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخله وهو اللقاء المتوهّم للمداخله وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام . والفاضل الشارح فسّره على هذا الوجه ثم طعن فيه بأن هذا البيان إقناعي^(١) لا يبرهاني وأقول : هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ الذي هو حرّكة ما أوّل وهو حال المماسّة ، ووسط وهو الحال الذي بعد المماسّة وقبل تمام المداخله ، وآخر وهو حال تمام المداخله .

منه حال المماسّة وهو معنى قوله « غير ما لقيه » والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخله وهو المراد من قوله « والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهّم » ويلزم منه انقسام الوسط بثلاثة أقسام ، ونحن نقول الذى ذكره الشيخ مشتمل على استدراك لأنه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه أن يقال الطرف يلقى حال النفوذ شيئاً من الوسط غير ما لقيه حال المماسّة ، وأما أن هذا القدر من الوسط مغاير لما يلقاه الطرف حال النفوذ فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه حشواً دخل له فى الاستدلال أصلاً ، والأولى أن يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره أن الطرف لو داخل الوسط فلا بد أن ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط الى طرفين أما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسّة ضرورة أنه لاقى من الوسط حال المماسّة شيئاً وحال النفوذ شيئاً آخرأ ، وأما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذى لقى الوسط حال المماسّة غير ما يلقاه حال المداخله فان الطرف انما يلقى الوسط حال المماسّة بشئ وحال المداخله بشئ آخر وهو مستلزم لانقسام الطرف .

(١) قوله « ثم طعن فيه بان هذا البيان إقناعي » أقول : الإقناعى هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ، ولما كان من المشهورات أن كل حركة لا بد لها من أول وآخر ووسط على ما يشاهدتها جميع الناس فجعل النفوذ وهى حركة جزء فى جزء مشتملاً على الحالات الثلاث مبنى على المشهور ، لكن وبما يمنع ذلك فيقال لم لا يجوز أن يكون نفوذ الجزء فى الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء إلا حالتان حال المماسّة وحال الدخول ، وإنما يكون له ثلاث حالات لو كان للجزء كل وجزء حتى تكون له حال المداخله وحال تمامها وظاهره أنه ليس كذلك . فقال الشارح : إن هذا دليل مغالطى لأن فيه مصادرة على المطلوب لأنه انما يتم اذا كان للحركة أحوال ثلاث وانما يثبت للحركة تلك الأحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة أعنى الجزء المفروض قابلة للقسمة ، وانما تقبل القسمة لو انتقى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على اثبات الحالات للحركة ، واثبات الحالات لها يتوقف على قبولها القسمة ، وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزى المسافة ، وهو يتوقف على نفى الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذى لا يتجزى موقوفاً على نفيه وانه

وهذا إنَّما يصحّ على رأى نفاة الجزء وهو أن تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للإقسامات وإثباته مبني على نفي الجزء ولا يصحّ على رأى مثبتيه فإن المتحرّك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون للنموذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة ولاحق بأخرى فإذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون إقناعياً بل يكون مشتملاً على مصادرة على المطلوب .

قوله :

*) واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقى الوسط ملاقياً للطرف الآخر ملاقة الوسط له ، وأن لا يتميّز في الوضع إذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط و طرف ولا ازدياد حجم فإن كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالأسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى *)

مصادرة على المطلوب . وهي هنا اشكالات : الاول أن اعتراض الشارح على الامام لا يرد لانه ما قال للنموذ الذي هو الحركة ثلاث حالات بل قال الجزء النا فذ له ثلاث حالات ، وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون المحركة ثلاث حالات الابتداء والوسط والاخر . الثاني هب انه يلزم من ذلك ان يكون للمحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضاً فانه صرح بان للحركة مبدء ومنتهى اذا كانت قابلة للقسمه متصله في ذاتها ، وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدء والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احدهما حال عدم الحركة وهي حال المماسه وتانيهما حال الحركة وهو حال النموذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسه الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضى أن يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة و هو باطل . الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلاثة للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصله واحده لا بد له من بيان ، والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلاث ولم يكن متصله واحده فلا يخلو اما ان لا يقبل القسمه اصلا وهو محال لان ثبوت الاحوال الثلاث يدل على الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل والقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين أن يكون الحركة قابلة للانقسام غير مشتمله على الاجزاء بالفعل فيكون متصله في ذاتها وهو المطلوب . واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على ما مر . الرابع ان الاقناعى يطلق على الخطابي كما ذكر ، ويطلق على المقنع في بادى النظر ، والسؤال انما يرد ان فسرا الاقناعى بما ذكر ، ولعل مراد الامام هو الثاني فلا ينافى كونه اقناعياً لاشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح أن يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو أولى وبالقبول أخرى ٢٠

أقول: أي المداخلة التامة يقتضى أن يكون الطرف ^(١) الملاقى للوسط بعينه ملاقياً للطرف الآخر المداخل إياه فإنيهما متلاقيان بالأسر وحينئذ يرفع الإمتياز في الوضع بين المتداخلين ، والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية و ذلك لأن الإشارة الحسية إلى أحدهما تكون بعينها إشارة إلى الآخر إذ لا فراغ عن لقاءه ، وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف أي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ، ولا ازدياد حجم أي يناقض الحكم الثاني أيضاً ، فإن كان شيء من ذلك أي إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقاة بالأسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء . والحاصل أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً ، وتلخيص هذا الكلام أن القول بالأجزاء ^(٢) يستلزم القول بأحد الثلاثة

(١) قوله « أي المداخلة يقتضى ان يكون الطرف » المداخلة توجب أن يكون الطرفان متلاقيين وأن لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف إذ لا فراغ للوسط عن ملاقاته الطرف أي ليس شيء من الوسط خالياً عن الطرف بل هو بكلية مشغول بالطرف فيلزم أمران : أحدهما أن لا يكون ترتيب ولا وسط وهو ما يناقض الحكم الرابع ، وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو يناقض الحكم الثاني وبيان لزوم الأمرين أنه إن كان شيء منهما واقعا لم يكن الملاقاة بالأسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول بالملاقاة يناقض الأحكام الثلاثة ، أما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره أولاً من انه يستلزم تجزئة الجزء ، وأما انه يناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره ههنا . هذا محصل كلام الشارح . وفيه نظر من وجوه : أحدها أن الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشرح من التعرض لامثال ذلك . وثانيها أن هذا الكلام كما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال فيما سبق أن مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان . وثالثها أن قوله بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب أن يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل ، أو جواب لسؤال مقدر عسى أن يورد ويقال لا نسلم ان المداخلة تستلزم أن يكون للطرف حالان أو احوال وانما يكون كذلك لولم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز أن يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فائتمة حركة . فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم أن لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متألفاً منها وانه محال ، ثم لما بطل المداخله رجع إلى اثبات المطلوب فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن . م

(٢) قوله « وتلخيص هذا الكلام أن القول بالاجزاء » فيه مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة وعدمها غير منحصرة في الثلاثة فان الملاقاة إما أن يكون متمتعة أو ممكنة فان كانت ممكنة فاما أن تكون واقعة أو لا تكون فان كانت واقعة فاما بالكل أو بالبعض فهذه اقسام أربعة ، وطريق القسمة إلى الثلاثة

أشياء إما امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكل ، أو ببعض . وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء : امتناع تألف الأجسام منها ، أو عدم امتيازها في الوضع ، أو تجزئتها . وهذه محال . فالقول بها محال . فهذا تقرير هذه الحجية ، والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتة الأجزاء معارضة لها وهي أن الحركة موجودة غير قارة وينقسم إلى ماضى و

باعتبار وجود الملاقات وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياسين اقترايين واستثنائي فإنه لو تألف الجسم من الاجزاء يلزم احد الامور الثلاثة الاول ، وكلما تحقق أحدها تحقق احد الامور الثواني ينتج لو كان تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء ، وهو المطلوب . واما المعارضة فتحريها أن يقال الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها إما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلية ليستا موجودتين فلولم توجد في الحال لم تكن موجودة مطلقا هذا خلف . واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لا يوجد اجزائها معاً فلا تكون موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة لا يكون منقسما والا كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فيكون منقسما فهذا محال وسبب عند تحقيق اتصال المقادير أن الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضى والمستقبل والحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم أن لا تكون موجودة قطعا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلية غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة قطعا فهو ممنوع ، وان اريد به انها غير موجودة في الحال مسلم لكن لا يلزم أن يكون معدومة مطلقاً لوجودها في الزمان الماضى والمستقبل . لا يقال : الزمان الماضى والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما . لانا نقول : الاستفسار عائد فان عينتم انهما غير موجودين في الان فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم ، وإن عينتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع . لا يقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال ، و الزمان الماضى كماله يوجد في الزمان المستقبل ولا في الان لم يوجد في الزمان الماضى والا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر إن غايره أو يكون الشيء ظرفاً لنفسه أن اتحد به واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد أصلاً فان الكلى إذا انحصرت في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلى قطعا . لانا نقول : الزماني لولم يوجد في أحد الازمنة وجب أن لا يكون موجوداً بخلاف الزمان فإنه ليس بزماني بل هو موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجوداً لكان في مكان آخر وهلم جرا و تبريز مثلا اما موجود في تبريز او في بغداد و ليس كذلك بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان . فان قلت : الامام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان ماضياً والحركة المستقبلية ما يتوقع حضوره فلولم يكن للحركة حضور لم تكن ماضية ولا مستقبلية وهذا لا يندفع بما ذكرتم . فنقول السؤال عائد لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال والمستقبلية ما ستحضر في الحال و يتجدد

إلى ما يستقبل وهما غير موجودين ، وإلى ما في الحال ، ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة
وهو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً لكونه غير قارٍ فإن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع
المتحرك من المسافة وإلا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو إذن جزء لا يتجزى وينحل
هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ماسياتي إن شاء الله تعالى .

قوله :

﴿ وهم وإشارة ﴾

﴿ ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ^(١) ولكن من أجزاء غير متناهية ﴾

فهو ممنوع ، وإن عني به أن الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي والمستقبل ما يوجد في
الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه أنه لولم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة
ماضية ولا مستقبلية . وفي هذا الجواب ضعف لا ناعلم بالضرورة أن الحركة موجودة في الزمان
الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلية وهو غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزاها . و
الحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان هي بمعنى القطع فهي غير موجودة و أن كان
هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء و انما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة
وهو ممنوع .

(١) قوله وهم وإشارة . ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف الإشارة هي هنا مستدركة لان
مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق
كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب أن يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق و ان كفي
في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة
فلهدا عبر عنه بالإشارة والعمدة هي هنا أن هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من أجزاء لا يتجزى بل
يحيلونه صريحاً لكن لما لمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى منهم انهم ذاهبون اليه بطريق الازام
قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء لا يتجزى غير متناهية للجسم فقد دفعهم إلى هذا
القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وذلك لانهم لما أحالوا ذلك كان عندهم ان الجسم
ليس متناهياً في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا أن الانقسام لا
يكون الا الى الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا إلى اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية و هذا
هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها و حكموا بان الجسم
ينقسم انقسامات لا يتناهي لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل و حكموا باشتغال الجسم على ما لا يتناهي
من الاجزاء صريحاً . فان قلت : لا يلزم من نفي الجزء أن يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز
انتفاء الجزء وتناهي الاجسام في قبول الانقسام كالشهرستاني . فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير
معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة . ثم انهم لما ذهبوا إلى وجود كثرة في الجسم
ولاشك أن الكثرة انما يتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم بالفعل فيكون الجسم
مشتتاً على أشياء لا ينقسم بالفعل إن قلت : هب أن الاحاد من حيث انها آحاد لا ينقسم الا انه

أقول : يريد إبطال الإحتمال الثاني المنسوب إلى النظام وغيره من الإحتمالات الأربعة المذكورة ، وهؤلاء لمّا وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدرُوا على ردّها أذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لا تنهاى لكنهم لم يفرّقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوّة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنهاى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشماله على ما لا ينهاى من الأجزاء صريحاً ، وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه ، ثم إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم ، وأنّ الكثرة إنّما تتألف من الآحاد ، وأنّ الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم . فإذن قد تحصل من أقوالهم مقدّمتان : هما أنّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة ، وكلّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنّه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة ، وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى ، وقد لزمهم وإن لم يصرّحوا به إنّ أنّ القائلين به يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا ينهاى فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية . قيل وقد تناظر الفريقان^(١) فلمّا ألزم أصحاب المذهب الأوّل أصحاب هذا المذهب وجوب

لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل أصلاً اجوازا انها لا ينقسم من حيث انها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل . فنقول : متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا لمجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً . واما القياس الذي وضعه الشارح ففيه مساهله لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين : أحدهما أنّ كلّ ما يشمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن أن يقبل القسمة فكل ما يشمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى ، والاخر أنّ كلّ جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء متممة الانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء متممة الانقسام وهي الاجزاء التي لا يتجزى م

(١) قوله « وقد تناظر الفريقان » الفريق الاول قالوا لو كان الجسم يتألف من اجزاء غير متناهية لزم أن لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف حينئذ على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه . اجاب عنه الفريق الثاني باننا لانسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها

وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطرفة ، ولما لم يزموا أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جزواً وتداخل الأجزاء . ولما لم يزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبداً منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحي عند الحركة . فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتفكك الرحي على ما هو المشهور .

الغير المتناهية وانما يكون كذلك لولم تكن للمتحرك طرفة من جزء إلى جزء وترك للاوسط ولا حاجة لهم الى التزام الطرفة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وإن كانا محدودين فلا يلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به ، وايضاً لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ، ولما استدلوا ثانياً بان قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا يتجزئ كان الجسم غير متناه في الحجم لان التأليف موجب لزيادة الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التأليف مفيداً للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركباً من اجزاء لا يتجزئ فالطوق الكبير من الرحي إذا تحرك جزءاً واحداً امتنع أن يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً واكثر والالكان الطوق الصغير مثلاً أو يزيد فلا بد أن يقطع اقل من جزء فيمتجزئ الجزء الذي لا يتجزئ . فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءاً الا انه يسكن وبما يتحرك الطوق الكبير أجزاءً آخراً ثم بعد ذلك ينتهز للحركة ثانياً . فقالوا بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك أجزاء الرحي . واعلم أن هذه الرواية مأخوذة من الشفاء والانساب بما فيه أن يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من أجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل . بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة إنما تبلغ غاية المسافة إذا بلغت إلى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقع الا بحركات غير متناهية فيستحيل أن تبلغ النهاية فلما أوردوا واضحة بينة المقدمات أخذوا يضربون لذلك مثلين فمن حاك حكى انى رايت شخصين يتحركان أحدهما سريع الحركة جداً والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلاً لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا يتجزئ لا تتناهى . وعندى أن خصوصية البطيء ملقاة ايضاً لان الواقف ايضاً يجب أن لا يلحقه السريع وحينئذ ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب . ومن قائل قال انى لحظت في بعض مطارح النظر ذرة تسير عليها بغلة وهي لا تفرغ عن قطعها

قوله :

﴿ ولا يعلم أنّ كلّ كثرة كانت متناهية أو غير متناهية فإنّ الواحد والمتناهي موجودان فيها ﴾

أقول : قال الفاضل الشارح : إنّ الكثرة تقع بالإشتراك على العدد نفسه ، وعلى ما يكون بالقياس إلى قلة ما وكثرة ما ، والأولى من مقولة الكمّ ، والثانية من مقولة المضانف والواحد على التقديرين موجود فيها . أمّا المتناهي إنّ أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة لأنّ الكثرة تقع على المجرّدات أيضاً ، وإنّ أراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة حقيقية لأنّه لا يكون موجوداً في الإثنين إذ لا عدد أقلّ منه لكنّه يكون موجوداً في كلّ كثرة إضافية لأنّ الإثنين ليس بكثرة إضافية فإذن ينبغي أن يحمل الكثرة على الإضافية حتى يستقيم الكلام .
أقول : هذه مؤاخذة لفظية ^(١) قليلة الفائدة إذ المقصود واضح .

قوله :

﴿ فإذا كان كلّ متناه يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد

البتة لانها مركبة مما لا يتناهي و المثل الاول للقدماء ، والثاني للمتأخرين . وعلى هذا فقد طال تشنيع هؤلاء ، وشناعة اولئك فالتجؤا الى القول بالطرفة وهى ان يتحرك الجسم حدا من المسافة و يحصل فى حد آخر من غير ملاقاتة الوسط ومحاذاته فأورد الاولون لذلك مثلاً وهى ان الدائرة العظيمة فى الرحى والصغيرة القريبة الى المركز اذا تحركتا فلو كان حركتهما متساويين حتى أن العظيمة اذا قطعت جزءاً فقطع الصغيرة ايضا جزءاً كانت المسافتان مسافة واحدة و محال ايضا ان يسكن الصغيرة فى الوسط ضرورة أن الرحى متصل ملتزم بعمقه ببعض فتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفر انها مع أن العظيمة تتحرك وتكثر طفراتها إما عدداً أو مقداراً حتى يحصل فى بعد أكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بما التزمهم وكانوا يستشنعون القول بالطرفة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى تنفك اجزائها عند الحركة بل سكن كل بطيء فى اثناء حركته ليتمكن للسريع لحوقه و بالجملة أحدهما وقع فى شناعة الطرفة والاخر فى شناعة التفكك و هذا التقرير أفيد وأحسن . م

(١) قوله « هذه مؤاخذة لفظية » لقائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام إنما مهد تلك المقدمات لبيان مراد الشيخ و ليس حاصل كلامه الا أن المراد لو كان المتناهي فى الكم المتصل لم يكن موجوداً فى كل كثرة يوجد ، ولو كان المتناهي فى العدد لا يوجد أيضاً فى كل كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الكثرة الإضافية وبالمتناهي المتناهي فى العدد ، وليس هذا مؤاخذة

لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد) ✽
 أقول : تقريره كل عدد متناه من الكثرة (١) إذا أخذ مؤلفاً فلا يخلو إما أن لا يكون حجم ذلك المجموع أزيد من حجم الواحد ، أو يكون . و هذان قسمان والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول بأن التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لأن الحجم لا يزداد به ، ثم قال « بل عسى العدد » أي بل عساه لا يفيد العدد أيضاً . و لم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح : وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد و إن لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد أيضاً لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع الإمتياز بينها بنفس الحجمية أو بشيء من لوازمها إذ لا يختلف الحجم ، ولا بشيء من العوارض لأنها متساوية النسبة إلى جميعها وإذ لا امتياز أصلاً فلا تعدد إلا أن الشيخ لمّا لم يكن محتاجاً إلى هذا البيان لم يجزم بالنفي والإثبات بل بنى الأمر على التجويز

على الشيخ . فنقول : بلى أخذ عليه وتقرير المؤاخذه أن قوله كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنتين فانه كثرة ولا يوجد فيه المتناهي في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الإطلاق أن كل كثرة يوجد فيه المتناهي . اللهم إلا أن يعمل الكثرة على الإضافية فحينئذ يندفع المؤاخذه . هذا ما ذكره في شرحه . فأجاب عنه الشارح بأن المقصود واضح ولا يستراب في أن المراد من الكثرة الكثرة التي يتألف منها الجسم و هي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي موجوداً فيها ، وإنما قال متناهية أو غير متناهية لانه سيعتبر جسماً من أجزاء متناهية هي ثمانية أجزاء حتى يكون حجماً في كل جهة . فقال كل كثرة يتحصل منها الجسم سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها أما الواحد فظاهر ، وأما المتناهي فلان أقل ما يتحصل منه الجسم هي ثمانية أجزاء ولا شك أن المتناهي موجود فيه . واعلم أن المقدمة القائلة بأن كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدركة في الاستدلال لتامه بدونها . م

(١) قوله « تقريره كل عدد متناه من الكثرة » لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية ، فالكثرة المتناهية فيه إما أن لا يكون حجماً أزيد من حجم الواحد أو يكون والاول باطل والا لم يكن التأليف مفيداً للمقدار ، وللنظام أن يمنع بطلان التالي لتجويزه التداخل ، وتحرير المنع أن يقال إن اريد بقولكم التأليف لا يكون مفيداً للمقدار القضية الكلية بمعنى أنه يلزم أن يكون كل تأليف لا يكون مفيداً للمقدار سواء كان ذلك التأليف من أجزاء متناهية أو غير متناهية فلانسلم الملازمة ، ومن البين أنه لا يلزم من عدم الأدياد حجم المجموع المتناهي على المقدار الواحد أن

وأقول : عدم الإمتياز في الوضع لا يستلزم عدم الإمتياز بالعوارض فإن النقط التي هي أطراف أقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمتاز في الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للمخطوط المختلفة وتكون متعدّدة بتلك الإعتبارات ، والحق في ذلك أن التعدد من لواحق التغيرات ، والتغيرات قد يكون عقلياً ، وقد يكون وضعياً ، وعند التداخل يرتفع التغير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي ، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز .
قوله :

﴿ وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ، وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم ﴾
أقول : هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين ، وأراد أن يؤلف من كثرة متناهية

لا يكون كل تأليف مفيداً . وإن أريد به الجزئية فالإلزامه مسلمة لكن ننمق انتفاء التالي بل بعض التأليف عند النظام ليس يفيد ازدياد الحجم . وجوابه أن الشيخ أبطل التداخل في نفس الامر فمعنى الكلام أنه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم أن لا يكون بعض التأليف مفيداً لازدياد الحجم لكن التالي باطل وإلا لكانت الاجزاء متداخلة و التداخل محال على مأمور . وإنما قال بل عسى العدد لانه ربما يقع في الظن أن الاجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار إلا أنها متعددة بحسب ذواتها ، وفي التحقيق ليس يفيدها أي ليس يفيد التأليف زيادة العدد أيضاً لان الاجزاء حينئذ يتعد في الوضع لاتحادها في الحيز فلا تمتاز بينها في نفس الحجمية لتساويها في نفس الحجمية ، ولا في لوازمها لان التساوي في الملزوم بوجوب التساوي في اللوازم ، ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة متحدة في الوضع فلا شيء يفرض عارضا لو احد منها الا ونسبة ذلك العارض إلى ذلك الواحد يكون بعينها نسبهته الى الجزء الاخر فلا تمتاز بينها أصلا فلا تعدد ، واعترض عليه الشارح باننا لانسلم أن تلك الاجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع لم يتميز بحسب العوارض فان من الجائز أن يكون أحدها معروضا لعارض بجهة وحشية ، والاخر لاخر باخرى ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين . أو لا ترى أن قطراً من الدائرة إذا قاطع قطراً اخرأ حدث نقطة للتقاطع في المركز ، ثم إذا قاطعها قطر آخر حدث نقطتان آخرتان وهكذا فهذه النقطة التي هي أطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متعددة في الوضع ممتاز كل منهما عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة أن نقطة منها محاذية لقطر واخرى لاخر . لا يقال : لانسلم أن ههنا نقطاً متعددة لان انصاف كلها يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي فصل المشترك بين سائر المخطوط ، واختلاف الإضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول : هذا الكلام على سبيل المنع فان ذلك المثال ربما أورد لتوضيح المنع لا النقض ، وأيضا او فرضنا أن ثم نقطة واحدة يختلف عوارضها ، فلما جاز

جسماً إذا طول وعرض وعمق ، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء ، وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً فيكون جسماً وقوله «حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم» أي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم . وإنما قال ذلك لأن الجسم لا يطلق إلا على المتصل في الجهات الثلاث . والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لأن يدخل فيه آخر مثله . قال الفاضل الشارح : ينبغي أن تضمّر في المتن لفظة وذلك أن يقال وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ ، أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها . أقول : ليس إلى هذا الإضمار احتياج لأنّ الهاء في قوله «وأمكنت الإضافات بينها» لا يعود إلى الكثرة بل يعود إلى الآحاد التي يعود إليها الضمير في قوله «منها» والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالإضافات بينها في الجهات لا أن يفرض أو لا تأليف للكثرة الأولى في جهته ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة ، وكأنّ الفاضل الشارح فسّر الإضافة بالنسبة و فهم من إمكان الإضافات إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى

اختلاف العوارض مع وحدة الشيء ، فبالأولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض . لا يقال : لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وحينئذ يندفع المنع بأسره لأن الأجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل شيء يعرض أحده الأجزاء في الخارج فهو عارض للآخر ، وكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة للآخر وهذا ضروري لا يمكن منعه . لا نناقول : لا نسلم أن الأجزاء إذا تداخلت واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب أنها تكون متحدة في العوارض الوضعية أي المتعلقة بالإشارة الحسية لكن لا يلزم منه أن يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية أي غير الوضعية ، وإلى هذا أشار بقوله «والحق في ذلك الخ» وإذ قد بطل أن حجم العدد المتناهي لا يكون أزيد من حجم الواحد ظهر أن يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الأجزاء ولا شك أنه يمكن أن ينضم الأجزاء بعضها إلى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم ، وإنما حصل أولاً حجم في الجهات الثلاث ثم حصل جسم لأن الجسم لا يطلق إلا على ما له الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم . وظن الإمام أن الضمير في بينها راجع إلى الكثرة و لفظ البين يقتضى التعدد فلا بد من تقدير غيرها بأن يقال : وأمكنت الإضافات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات فان التقدير أن الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد ، و

كان حجم في كل جهة فإن النسبة إنما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها . والأصوب أن يفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه . واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه^(١) في مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف مما لا يتناهى ، وذلك لأن الجسم الذى ألفه قد تألف مما يتناهى ؛ لكنّه لم يقنع بذلك بل قصد بيان أن الأجسام المنتهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى أصلا .

قوله :

❖ (كان نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر إلى متناهى

القدر) ❖

أقول : هذا تالٍ لقوله « إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الإصافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم »

أقل ما فيه أن يحصل منه حجم فى جهة فاذا اضيف إليه كثرة اخرى يحصل حجم فى جهتين ، ثم إذا اضيف إليه كثرة ثالثة فى جهة ثالثة حصل حجم فى كل جهة فيكون جسما . فهذا الحمل وإن كان صحيحا إلا أنه يحوج الى تقدير لفظة غيرها ويشمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلاث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفى فيه انضمام أربعة أجزاء على ماذه . اليه بعض من حقق من المتكلمين ، واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصفوا الكلام عن شوبى التقدير والاستدراك . ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى وأمكنت النسب بين الجسم المتناهى الاجزاء والجسم الغير المتناهى الاجزاء . وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتهيين والجسم المتناهى الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل أن الضمير ان عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب ، وان عاد الى الكثرة فاما أن يراد به الجسم المتناهى الاجزاء ، أو يراد به 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 المنتهيين ، وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهى الاجزاء امكن حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار ، واستدراكه أولى . م

(١) قوله « و اعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه » لانه لما حصل جسم المتناهى الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية ، و السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعويهم لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائمة لا شىء من الجسم بتألف من الاجزاء الغير المتناهية . لا يقال هذا الجسم صناعى و الكلام فى الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يناقض 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 . م

والجميع متصلة شرطية ، وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله « فكان جسم كان نسبة حجمه إلى حجم الذى أحاده » إلى قوله « متناهى القدر » قضية واحدة موضوعها الجسم ومحولها قضية أخرى هي قوله « كان نسبة حجمه » إلى قوله « نسبة متناهى القدر » ولفظة كان رابطة والمجموع تالٍ للمقدّم المذكور ، والأظهر ما ذكرناه ^(١) . وتقرير الكلام أن يقال إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهى القدر إلى شيء متناهى القدر . واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الأجزاء المتناهية و بين سائر الأجسام إلا بعد أن صيرره جسماً وذلك لأن النسبة لاتقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلاً .

قوله :

❖ (لكن ازيداد الحجم بحسب ازيداد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه . وهذا خلف محال) ❖

أقول : هذا استثناء لنقيض تالٍ المتصلة المذكور يريند به إنتاج نقيض المقدّم

(١) قوله « والأظهر ما ذكرناه » وذلك لوجهين أحدهما أن كان في قوله فكان جسم ماض بغير قد ، والأجزاء إذا كان ماضياً بغير قد لم يجز الفاء . وثانيهما أن اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي ، وأما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين وهو أنه ان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهى الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقيه لم ينتج فى القياس الاستثنائى وان كانت لزومية منعناها . غاية ما فى الباب أن المشاهدة دلت على أن نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه ، وأما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم أن يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد فلاشك أنه يزداد الحجم بحسب ازيداد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهو نسبة متناه الى غير متناه ، والا قرب أن يقال : كان في قوله كان جسم تامة ، وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة ، والجمله صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث يلزم أن يحصل جسم متناهى الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير ، والجسم فى نفسه موصوف بالصفة المذكوره فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت وكيت فى نفس

صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي لكان حجم المؤلف من عدديتناهي من جملة ما لا يتناهي إما أزيد من حجم الواحد أو ليس بأزيد منه ، والثاني باطل لأنه لا يفيد زيادة المقدار ، والأول أيضاً باطل لأنه لو كان حقاً لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهي في الجهات الثلاث إلى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهي نسبة متناه إلى متناه لكنّها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه كنسبة متناه إلى غير متناه . هذا خلف محال . فليس الأول حقاً . وإذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ليس إذا أوجب النظر ^(١) أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية وأنه

الامر من اللوازم . فان قيل : لاجابة الى الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي أن يقال ان كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزائه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه . اجاب بأن النسبة هي احد المقدارين من الاجزاء ، واذا قلنا أي هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة أو أربعة أو غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد وكان أي المنسوب اذا ضم اليه أمثاله يصير مثلاً للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن أن ينسب الى الخطوط ، ولا الخط الى السطح ، ولا السطح الى الجسم ، فان الجسم ليس حاصلًا من اجتماع السطح ، ولا السطح من اجتماع الخطوط ، ولا الخط من اجتماع النقط ، فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسماً ولذلك حصل الجسم ولا ثم نسبه . وفيه نظر : لان الجسم لو كان متألّفاً من الاجزاء ، و كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث أو الربع أو غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعاً ، ولعل الفائدة اتمام الحجّة به كما ذكر . وأما قوله هذا استثناء لنقيض التالي فليس معناه أن نفس الاستثناء بل المراد أنه يفيد الاستثناء أو يستلزمه اطلاقاً لاسم اللازم على على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب أن لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن استثناءه انما يصح لو كان هو الواقع في نفس الامر وليس كذلك فالصواب جملة تالياً كما سبقت الإشارة اليه . م

(١) قوله « ليس اذا أوجب النظر » أراد التنبيه على أن الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل امامتناهية أو غير متناهية ، وهما باطلان بالنظرين السابقين . فان قلت الثابت بالنظر السابق أن الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز

ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل) *

لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد ، بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام ، فهذا هو المطلوب في هذا الفصل . وسمّاه تنبيهاً لعدم الإحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم ، وإنما أورد القضية الأولى مهملّة وهي أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً ، ولم يقل كل جسم لأن الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو أن الأجسام المتناهية الأقدار لا يجوز أن تكون متألّفة ممّا لا يتناهى فقط ، ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلمّا لم يبيّن امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً ، ولم يحكم أيضاً جزئياً لثلاً يؤهم كذب الكليّة فأهملها ، وسيصير الحكم بعد بيان امتناع

أن يكون له مفاصل إلى ما يقبل الانفصال فلا يلزم أن يكون متصلًا في نفسه . فنقول : المطلوب في هذا الفصل أن بعض الأجسام متصل في نفسه على ما أشار إليه الشيخ بقوله فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لأن الجسم المفرد متصل في نفسه وإلا لكان له مفاصل إلى ما لا ينفصل فإنه لو كان له مفاصل إلى ما ينفصل لكان جسماً مركباً لا مفرداً هذا خلف . قال الشارح : لما ثبت أن الجسم يتمتع أن يكون مركباً من أجزاء لا تتجزى متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة غير حاصل في الجسم لأنه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فأجزائه إن لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى ، وإن قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة . والمقدر خلافه ، وإذا ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما أن لا يكون شيء من الانقسامات حاصلًا في الجسم فيكون الجسم المفروض متصلًا ، أو يكون شيء من الانقسامات حاصلًا فذلك الانقسام لا يكون إلى ما لا يقبل الانقسام بل إلى ما يقبل وهو الجسم المتصل فثبت أن بعض الأجسام متصل في نفسه غير منقسم . واعلم أن هذا البحث إنما يظهر إذا اعتبرنا مطلق الجسم ، وأما إذا اعتبرنا الجسم المفرد فالإلزام أن كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه . وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد أمكن له أن يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى ثبت أن لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت أن كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول إلى نفي الكل عن نفي كل واحد ، وإلى إثبات الجزئية عن إثبات الكلية . ثم إن الشيخ أو ردفي في هذا الفصل مقدمتين : أحدهما أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل والإولى مهملّة ، و الثانية جزئية و اعتبر في الأولى

وجود جسم غير متناهي القدر كلياً . قال الفاضل الشارح : إنه قال في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذي هو في قوة قولنا يجب أن لا يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون . وذلك لأنّ تركب الجسم من أجزاء غير متناهية متمتع أن يكون ، ومن المتناهية غير متمتع فلا جرم حكم في الأولى بالإمتناع . وفي الثانية بالإمكان العام . أقول . إنه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً ؛ بل قال لا يجب تركبه من الأجزاء المتناهية التي لا تتجزى ، ويدل عليه قوله «إلى ما لا ينفصل» وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب إذن أن بقول في هذا القسم أيضا يجب أن لا يكون . والصواب أن يقول إنه لما قال في الفصل الثاني «ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف» فكأنه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ، ثمّ لما أبطله أورد هيهنا نقيض ذلك وهو الحكم بأنه لا يجوز ، ولما قال في الفصل الأول «ومن الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل» أي يزعم أنه يجب ، فلما أبطله أورد هيهنا نقيضه وهو الحكم بأنه لا يجب وبالجملة بالقضية الأولى مهملة كما مر ، و الثانية جزئية لأنّ قوله «ليس يجب أن يكون لكل جسم» في قوة قولنا ليس يجب أن يكون بعض الأجسام ، و لذلك جعل اللزوم منهما جزئياً وهو قوله «فقد أوجب إمكان وجود جسم» وذلك يكفيه بحسب عرضه هيهنا .

لا يجوز ان يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون ، و اورد المطلوب جزئياً واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفائدة في واحد واحد منها . قال الامام : انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من أجزاء غير متناهية يتمتع أن يكون فيجب أن لا يكون ، وأما تركب الجسم من أجزاء متناهية فلا يتمتع أن يكون أما في الاجسام المركبة فظاهر ، وأما في الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى أجزاء فلا جرم لم يقل يجب أن لا يكون بل ليس يجب أن يكون . وهذا ليس بتام لان تركب الجسم من أجزاء متناهية انما لم يتمتع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها أن يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل . وأما أن القضية الثانية جزئية فلانه لما أبطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية . وأما ان المطلوب جزئى فظاهر الشرح أن ذلك لاهمال احد مقدمتيه وجزئية الاخرى فانه لما ثبت أن الجسم لا يشمل على اجزاء غير متناهية و أن بعض الجسم لا يشمل على أجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشمل على اجزاء غير متناهية لا يشمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئاً

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً وهو أن امتناع حصول الانقسامات التي لا تنتهي بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب إمكان وجود جسم و لم يقل فقد أوجب وجود جسم . و أجاب عنه بأن هذا الإمكان يحتمل أن يكون عاماً ، وأيضاً إن كان خاصاً فقوله صحيح ، وذلك لأن الامتنع هو حصول [جميع] الانقسامات أمّا حصول كل واحد منها فليس بواجب و لامتنع فإذن ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفصل إلا لمانع خارجي كالفلك . أقول : والأظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مر كبا عن الأجزاء لزمه إمكان كونه غير مر كب ولذلك ذكر الإمكان

قوله :

(بل هو في نفسه كما هو عند الحس)

الحس يحكم باتصال الجسم ، وإثبات المفصل على ما ذهب إليه الفريقان أمر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلًا في نفس الأمر كما هو عند الحس .

وأما اعتبار الإمكان في المطلوب فذكر الإمام عليه سؤالاً تقريره أنه لما ثبت أن الجسم ليس يتركب من أجزاء لا تنجزى ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ، ولما ثبت أن الجسم ليس تتألف من أجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل ، وحينئذ لا بد أن يكون بعض الاجسام عديم المفصل لان كل جسم فرض فاما أن لا يكون منقسماً بالفعل أو يكون منقسماً وياً ما كان يصدق الجزئية أما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل ولا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لا تنقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو ايضا محال والالم يكن الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية واما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم العديم المفصل . فقد بان انه اذا كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم العديم المفصل فلم قال اوجب إمكان وجود جسم . و أجاب اولاً بأنه يجوز أن يكون المراد بالإمكان العام وهو لا يتنا في الوجوب وثانياً بان الامتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وأما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفصل بل يمكن أن يكون ويمكن ان لا يكون اللهم لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح أن يكون جواباً لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضائه على الإمكان مع ان اللازم وجود جسم عديم المفصل فالأظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الإمكان اذا الإمكان في مقابلة الوجوب . م

قوله :

﴿ لكنه ليس ممّا لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للإفصال ، ووقوع المفصل فيه ﴾ [إمّا بفكّ وقطع ، وإمّا باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة ، وإمّا بوهم وفرض إن امتنع الفكّ لسبب (١)]

أى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الإنفصال ليس ممّا لا ينفصل بوجه ، بل يجب أن يكون قابلاً للإفصال لما مرّ في الفصل الأوّل ، وأسباب وقوع المفصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لأنّ الإنفصال إمّا أن يكون مؤدياً إلى الإفتراق أو لا يكون ، والثاني إمّا أن يكون في الخارج ، أو في الوهم مثال الأوّل ما بالفكّ والقطع ، ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ، ومثال الثالث ما بالوهم .

﴿ تذييب ﴾

﴿ أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه [هذه] القسمة لاسيما الوهميّة لا يقف إلى غير النهاية . وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب ، والمستبصر يرشده القدر الذى نوره ﴾

لما أبطل الإحتمالين من الأربعة المذكورة بقي الحقّ أحد الآخريّن فأشار ههنا إلى بطلان أحدهما بقوله « يجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهميّة لا تقف إلى غير النهاية » وتعيّن الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء . ووجوه

(١) قوله « إن امتنع الفكّ لسبب » هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين أيضا فان الجسم اما ان يقبل الفكّ أولا ، فان قبل الفكّ فهو ينفصل اما بالفكّ و القطع ، و اما باختلاف عرضين ، و اما بتوهم وفرض ، وان لم يقبل الفكّ فهو لا ينفصل بالافتكّ الا أنه ينفصل باختلاف عرضين ، و بالوهم والفرض فالجسم ينفصل بأحد الوجوه الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفكّ لسبب . و اعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل فى الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات فى الثلاثة المذكورة فى أول الفصل وهى ما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلا للمذهب بالتمام ، و ان دخل فى الوهم والفرض فهو لا يجب الانفصال الخارجى . على أنه لو اوجب الانفصال فى الخارج حتى أن الجسم يوجد له فى الخارج جزء ان متميزان بان يكون شىء منه أبيض و شىء منه اسود او بان يكون شىء منه ملاقيا لجسم آخر أو معاذيا و شىء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهية بالفعل فى الخارج ضرورة أن كل جزء فهو ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الاخر .

القسمة هي الثلاثة المذكورة. وإنما قال « لاسيما الوهيمية » لأن البرهان المذكور في الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهيمية ، وسمى الفصل تذييلاً لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم . قوله « وهذا باب » أى مسألة الجزء الذى لا يتجزئ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصر يشده القدر الذى نوردته فى هذا الكتاب ، وفي بعض النسخ القدر الذى أوردناه .

(تنبية)

(إنك ستعلم أيضاً مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أن الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك ، وأنه لا تتألف أيضاً مما لا ينقسم حركة و لآزمان)

لا يقال : اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه أسود فلا يرب أن ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين فى نفس الامر لانا نقول المفارقة انما هى باعتبار اختلاف عرضين ، واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه أصلاً ، و من حكم بان ماء واحد فى نفسه يستخ عن بعضه فصار مائتين فى الخارج ثم اذا زال السخونة صار ماءً واحداً كما كان ، أو بأن جسماً واحداً وقع على شىء منه ضوء أولاً فى جسم آخر شيئاً منه انفصل قسمين كل واحد منهما متميز عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقات عادا جسماً واحداً ، أو بان جسماً اذا تحرك فى مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة فى نفسها . فلا شك فى ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال فى الفرض العقلى لا بحسب نفس الامر و فى الخارج . نص عليه الشيخ فى الشفاء بقوله و من اختصاص الذى بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم ببيض لا كله او يستخ لا كله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذى وقع فى الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال فى الخارج و أن القوم ذاهبون اليه ما وقع فى كلام الشيخ ان جملة فى مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد التوهم و الفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض فى الجسم شيئاً دون شىء ، واخرى بحسب الغير كما إذا كان تميزه باختلاف الاعراض . وما ذكره فى قاطيغوريا من 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 سبباً لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن فى الفرض . وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجى اذا كان العرضان ساريين كما فى البلية لوجوب المفارقة بين محل السواد وبين محل البياض . واما الاعراض الغير السارية كالماسة والمعازاة فهى لا يفيد الانفصال الا فى الوهم . وهذا الفرق ضيف لان العقل كما يحكم بان الاسود

قد حصل من المباحث المذكورة^(١) أن الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية ، ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضاً كذلك ، ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الأجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح أيضاً كذلك ، وجميع ذلك أعني الأجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير . فالشيخ نبيه على جميع ذلك تعريضاً بقوله « من احتمال المقادير » إذ لم يقل من حال احتمال الأجسام ، ولم يذكره تصريحاً لأنه لم يبين وجودها بعد ، ثم نبيه أن حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة ؛ وذلك لتطابقهما في العقل فإن الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها ، وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فإن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزى ولا زمان . ويتمين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان إلى ماض ومستقبل وحال لا تصح لأن الحال حد

غير الابيض كذلك يحكم بان المحسوس غير غير المحسوس وان المعادى غير غير المعادى فان اورث هذا الاختلاف انفصالاً خارجياً لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ، ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الاشارات « واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة ، وغفل عن جعله اختلاف العرضين سواء كانا قارين او غير قارين في اعداد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذيقراطيس . فالصواب أن يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك و القطع أو في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شيء آخر كما بالوهم والفرض ، واذا ثبت أن الجسم لا يتالف عن احاد لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما أن يكون قابلاً لانقسامات متناهية ، أو قابلاً لانقسامات غير متناهية والاول باطل والالاتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام ، وقد ظهر بطلانه بان ماعلى يمينه يلقى منه غير ما يلقى ماعلى يساره فتعين أن يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم أن يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا لانقسام الوهمي فمن البين أن حبيب الوسط الطرفين لا يقتضى انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلها خصها بالذكر . ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه ، و من الجائز ان يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيقراطيس وسياً تيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف عرضين . م

(١) قوله « قد حصل من المباحث المذكورة » مساق الكلام يستدعي تقديم [تمهيد] مقدمتين الاولى لارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي أو شيئان الجسم الطبيعي

مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل ، والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاءاً لها وإلا لكان التصنيف تثلثياً بل هي موجودات مغايرة لمهاهي حدوده بالنوع. فإذن قد ظهر فساد الحجج المذكورة على إثبات الجزء .

وكمية سارية فيه وهي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمة الواحدة تجمل تارة كرة واخرى مر بها ، وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مر بها يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن اخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امر ان أحدها باق لا يختلف والاخر ذائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصله في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجازان لا يكون شئ من هذه الاجسام المحسوسة الامر كما ويكون اختلاف اشكاله لا تنقل الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله . واما المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية فائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة ينتهي يعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة يبقى امتدادها في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي في اي جهة ينتهي يبقى امتدادها في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه النقطة فالجسم التعليمي يقف عند السطح وهو يقف عند الخط فانني عند النقطة فلا يكون السطح جزءاً من الجسم التعليمي ولا الخط جزءاً من السطح ولا النقطة جزءاً 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 الطبيعي متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم باقسام الطبيعي ، وان يكون الخط والسطح كذلك لانها عارضة له . وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطح والخط ليس كذلك و ايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما بينا ان اختلاف الاعراض لا توجب الانقسام الخارجى فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلاً لاجزاء له أصلاً ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة لغير نهاية وما كنت تعلم ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة لغير المتناهية فكان الواجب ان يقول ماعلمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوماً لاحتمال المقادير اورد اللازم و اداد الملزوم فقال ماعلمته من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيهها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة لغير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باعتبار المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير و لم يثبت بعد و انقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والمسافة والزمان متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة انقراض بازايمه قطع في الحركة و في الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلثها ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة لغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية . م

☆ (إشارة) ☆

☆ (قد علمت أن للجسم مقدارا نخينا متصلا) ☆
المقصود من هذا الفصل إثبات الهيولى^(١) للجسم فالقدار بحسب اللغة هو الكمية ،
وبحسب الإصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والخط ، والنخن اسم
لحشوما بين السطوح ، والأمر الذي يقابله رقة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على
ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي ، وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام
والمراد ههنا المعنى الأول . والإتصال يدل على معنيين : أحدهما صفة لشيء لا بقياسه
إلى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود ، والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي ، وقد
يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضا ، وقد

(١) قوله «المقصود من هذا الفصل إثبات الهيولى» قد علمت أن الجسم متصل واحد في نفسه
فاما أن يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة ،
واما أن يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو بعينه فذهب
القدماء كافلاطون وشيعته إلى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه
اليتة ، وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره إلى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية و
شيء آخر قابل لها وهو الهيولى فاخر ما ينحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون ، و اجزاء
غير اجسام عند غيره إما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ ، وإما جواهر فردة عند الآخرين .
والغرض من هذا الفصل إثبات الهيولى فالقدار هو الكمية لفة ، والكمية المتصلة اصطلاحا [و] النخن
المقول [مقولان] بالاشتراك على معنيين : على حشوما بين السطوح ، وعلى الامر الذي يقابله رقة القوام اي
غلظ القوام وفي نسخة اخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صعب الانفصال وهو غلظ القوام
والامر الذي يقابله رقة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل
الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح ، وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام . فان قلت : الجسم
التعليمي هو حشو ما بين السطوح لاذو حشو انما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر النخن
بكون الشيء حشواً بين السطوح حتى يستقيم فنقول : المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر
وهو التغلل والتوسط بين السطوح ، واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلذا حمله
ايضا على غلظ القوام لاعلى التليظ والاتصال يقال بالاشتراك على معنيين . غير اضافي وهو
كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء يشترك في الحدود ، والحد المشترك بين الشئين هو
ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية لآخر ، ومعنى الكلام أنه يكون بحيث إذا فرض انقسامه يحدث
حد مشترك بين قسميه كما إذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه ، أو

يقال لهذه الصورة أيضاً اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل . و ثانيهما صفة لشيء بقياسه إلى غيره ، وهو أيضاً بمعنيين : أحدهما كون المقدار متحدد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار إنه متصل بالثاني بهذا المعنى . والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم إنه متصل بالثاني بهذا المعنى . والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس إلى الغير فنقل بحسب الإصطلاح إلى الأول ولما تقرر هذا فنقول : المقدار في قول الشيخ « مقداراً نخينامة صلاً » ينبغي أن يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل ، والنخين على ما هو فصل الجسم التعليمي ، والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل . وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لأنه كمية متصلة نخينة ، وإنما قدم النخين لأنه أعرف ؛ فإن القائلين بالجزء يعترفون بشخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله ، وتقديم الأعراف في الأقوال الشارحة أولى ، و المقدار النخين المتصل أعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر ، وذلك

فرض انقسام السطح يحصل خط وهو حدمشترك بين قسميه ، او فرض انقسام الخط تحدث نقطة وهى مشتركة بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور : أحدها فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل الذى هو العدد، وثانيها الصورة الجسمية وإنما يطلق المتصل عليهما لأنها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم ، وثالثها الجسم وإنما اطلق عليه المتصل لأنه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذوات اتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة ايضاً اطلاق اسم اللازم على الملزوم ، ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم لأنه ذو اتصال حينئذ . و اضافى وهو امران : اتحاد النهايات وهو كون الشيء يتحرك بحركة اخرى ، وهيئتها معنى آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والالكان المتصل بعمه مكرراً مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي ، والمتصل فصل له يفصله عن العدد ، والنخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح ، ويكون المجموع هو الجسم التعليمي . فكانه قال قد علمت أن للجسم جسماً تعليمياً فاقام حده مقامه وكان سائلاً يقول المتصل أعم من النخين وقد تقرر في صفة التحددان الاعم يجب تقديمه فما باله أخره عن النخين . اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظره أعنى القائلين بالجزء وكان النخين عندهم أعرف قدمه لان الاعرف أقدم فى التعريف . فان قلت : كيف قال علمت أن للجسم مقداراً نخيناً متصلاً وما علمنا ذلك فيما قبل . اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك فى كونه ذا كمية ونخانة فهناك كمية متصلة نخينة .

لأنه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل أشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعباً مثلاً فهو [أمر] عارض للجسم ، ويكون معنى قول الشيخ قد علمت أن للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي ، وإنما قال قد علمت ذلك مع أن إثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلًا في نفسه كما هو عند الحسن وكان كونه ذاكميّةً وذا نخانة أمرًا يمينًا غير متنازع فيه ولا محتاج إلى برهان ، ومجموع هذه المعاني أعني كون الجسم ذاكميّةً و نخانة و اتصال هو كونه ذاكسبم تعليمي فأذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم . فإن قيل : بهم يعرف أن الجسميّة شيء مغاير لهذه الأمور فإنّه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن إثباتها له . قلنا : كونه موجوداً لاني موضوع أعني جوهرية أوضح شيء له وهو مغاير لهذه الأمور و كونه

فان قلت : هب أن هيئنا كمية متصلة نخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً وانما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم التعليمي لانه ما لم يعرف مغايرته اياه لم يمكن اثباته له و الا لزم اثبات الشيء لنفسه لكننا ما علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت . أجاب بان من الواضح البين أن الجسم جوهر وهذه الامور أي الكمية المتصلة النخينة أعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم فكأننا كنا علمناه فيما سبق ، و على هذا يكون قوله بعد ذلك و كونه شيئاً من شأنه الجسم التعليمي الخ مستدركاً ذاتاً لتام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة النخينة على تقدير أنها هي الجسم [التعليمي] كيف يكون عرضاً فاثبات المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب ، بل الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم أوضح شيء له و كونه ذا جسم تعليمي أمر غير جوهرية يتحصل به جوهرية ، ومن المعلوم بالبدية المغايرة بين الشيء ومبده فصله . لانا نقول : هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظاً ومعنى : أما لفظاً فلان الواو في قوله و كونه شيئاً من شأنه لاعمى له حينئذ فالواجب أن يكون بالفاء ليكون بياناً للمغايرة ، وأمامعنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهرياً ، وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والان هو ذوالجسم التعليمي فلکم بين القولين ، وقد سمعت كلاماً في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا أن الجسم متصل واحد في نفسه ، و علمنا تبدل الاشكال عليه مع بقاءه بعينه جزمنا بأن هناك أمراً باقياً وأمرًا مختلفاً هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم كافيًا في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً : وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا . لا يقال : هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركاً . لانا نقول : كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئاً غير صورته الجسمية كذلك مطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورتها أعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على أن للجسم جسماً تعليمياً . م

شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمي أمر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته .

قوله :

﴿ وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك ^(١) ﴾

الإفصال أعم من الانفكاك كما مر ذكره . قال الفاضل الشارح : أحتترز بلفظة قد لطيفة لجزئية الحكم عن الأفلاك . وأقول : هذا غير مستقيم لأن الأفلاك قد يعرض

(١) قوله « وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك » قال الامام : قد يفيد الجزئية واما اوود الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالأفلاك . وفيه نظر لان لفظة قد ليس يفيد التبعيض 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 الأفلاك ايضا يعرض لها الانفصال وقله الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان كما يجيء بيانه . وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك أيضاً والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكى . ثم قال : والصواب انه انما جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب أن يكون شىء من الاجسام بحيث لا يطره عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على أن قد يفيد جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام أن الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طره عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل يبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من أمر يكون محلاً لتلك الهوية الاتصالية تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو بعينه الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز أن يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها يندم ويحدث هويتان اخريان ويتصلان ويحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم أفلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال أن الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على ذوا باقائمة فيكون متجزئة بذاتها والمتحيز بذاته يجب أن 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 اخران أو انعدم ما بالكلية وحدث متصل واحد من لاشىء فاننا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب أن يكون هناك امر موجود باق في الحالتين ، وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالاصل فتعين أن يكون هناك أمر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي أوجب أن يكون المتحيز بذاته قائما بغيره . لا يفاك هذا مشترك الالتزام

لها الإنفصال بأحد معانيه أعنى الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على مايجيء،
بيانه . فالصواب أن يقال إنه جعل الحكم جزئياً لأن بعض الأجسام من الفلكيات
وغيرها غير منفصل لالكونه غير قابل للإنفصال بل لعدم أسباب الإنفصال الخارجي فيه ،
ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم ، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الإنفصالات الممكنة
فيه على ما مر .

على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه إذا انفصل الجسم المتصل إلى جسمين متصلين فلا يخلو
إما أن يكون مادة هذا هي مادة ذلك أو لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجوداً
في حيزين موصوفاً بجسمين وانه محال بالضرورة ، وان كان مادة هذا غير مادة ذلك فاما ان يكون السادتان
موجودتين بالفعل في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملاً على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلاً في نفسه
و هذا خلف ، واما ان لا يكونان موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانه تمت مادة الجسم المتصل
بانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم الكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عند الاتصال لكنه
ليس واحداً ولا متعدداً في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين . اذا ثبت
هذا التصوير فنقول : لانسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان
مشتملاً على اجزاء بالفعل و انما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين و ليس كذلك بل هما
موجودتان في مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه . هذا كله إذا قلنا
بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل أما إذا قلنا باشماله على الاجزاء لكان اتصاله عبارة عن
اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء ، والامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هيولى
والصورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل ، وتقديره حسب ما ذكره ان الجسم متصل في
نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون
للجسم قوة الانفصال لكن هوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله
فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى . قوله « و يعلم ان
المتصل لذاته غير القابل للاتصال و الانفصال » اراد بالمتصل لذاته الصورة الجسمية فانها متصلة
بذاتها اي ملزوم للجسم التعليمي على ما عرفت في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية
الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بينها مع توارد المقادير ولو
قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بعاله فانه يمكن أن يقال لما
كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له
قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حملة على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم شيئاً غير
الصورة الجسمية لا أن ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في اثبات المقابلة بين الهيولى و
صورة الصورة اي الجسم التعليمي بل في المقابلة بين الهيولى والصورة . وفيه منع لجواز ان
يكون المقابرتان مطلوبتين بل للدلالة لا يتم الا بهما جميعاً لانه غير الصورة الجسمية لا يجب أن يكون
هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي . و انما قال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامر بين
جميعاً لان القابل بالحقيقة لا بد ان يجتمع مع القبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالاً
بل قد يعرض له الانفصال . م

قوله :

﴿ وتعلم أنّ المتّصل بذاته غير القابل للإِتصال و الإِنفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين ﴾

يريد بالمتّصل بذاته هيئتنا الصورة الجسميّة ، وهي التي من شأنها الإِتصال لذاتها واتّصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الإمتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ومشكلاً بسائر الأشكال ، والدليل على أنّ اسم المتّصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل أن المقادير أعراض بهذه العبارة: أمّا الجسم الذي هو الكمّ فهو المقدار المتّصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة . ولو حمل المتّصل بذاته هيئتنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على إثبات الهيولي بحاله إلا أنّ الحقّ ما ذكرناه ، ويريد بالقابل للإِتصال و الإِنفصال الهيولي ، وإِنما قيّد المتّصل بالذات لأنّ المادّة أيضاً متّصلة ولكن بغيرها أعني بالصورة ، و إنّما قيّد القابل للإِتصال و الإِنفصال بقوله «قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين» لأنّ القابل للإِتصال و الإِنفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادّة لا غير ، ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه أحدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفاً بالطاري ، كالصورة التي تنعدم هيئتها الإِتصاليّة عند طريان الإِنفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالإِنفصال فإنّ الإِتصال لا يقبل الإِنفصال ولا الإِتصال لأنّه لو قبل الإِنفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ، ولو قبل الإِتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

قوله :

﴿ فإذن قوّة هذا القبول غير وجود المقبول ^(١) بالفعل وغير هيئته وصورته ﴾

(١) قوله « فإذن قوّة هذا القبول غير وجود المقبول » كلام الشارحين صريح في أن المقبول هو الاتّصال و بيانها لا يثبت المغايرة بين القوّة والوجود يدل على أن المقبول هو الإِنفصال فبينهما منافاة . والجواب عنه أن الإِتصال إذا طرء فالمقبول ليس نفس الإِنفصال لأنه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة إنما هو الجهتان الحادّتان عند الإِنفصال فلا يكون المقبول عند الإِنفصال إلا الصورة الجسميّة ، وهيئتها الشكل التابع لوجودها ، وصورتها الجسم التعليمي أما أولا فلأنه

قوة الشيء بمعنى إمكان وجوده ، وإمكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده أى في حال الإتصال وبين وجود الانفصال المنافي للإتصال ظاهرة ، والموصوف بتلك القوة ليس هو الإتصال على ما سبق فهو شيء غير الإتصال قابل للإتصال والافتصال وهو الهبولى فالمقبول هيئتها هو الصورة الجسميّة وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللّازم لها فإنّه كالصورة للصورة الجسميّة ، وهذا أيضا يدلّ على أن الشيخ إنّما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسميّة دون المقدار . قال الفاضل الشارح : قوله « فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » نتيجة قياس مذکور بالقوة و ذلك أنّه ذكر أنّ بعض الأجسام يحدث له الإفصال فينبغي أن يضاف إليه وكلّ ما يحدث فقوة حدوثه حاصله قبل حدوثه ، وكلّ ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء . حتّى ينتج فإذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنّما اقتصر على المقدّمه الأولى لوضوح الباقيتين . ثمّ قال :

مثال للصورة الجسميّة مساولها في جميع اقطارها حتّى كانه قالبها ، واما ثانيا فلان الاجسام التعليميّة قد يتوارد على الصورة الجسميّة وهى كما أن الصورة الجسميّة يتوارد على الهبولى وهى هيئتها ، وهذا يدلّ ايضا على ان الشيخ انما عني بالمتصل بذاته الصورة الجسميّة لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يمكن حمل صورته عليه ويبقى بالامنى ، وانت خبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسرته هو الصورة الجسميّة عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسميّة ان يكون المتصل بذاته أيضا الصورة الجسميّة قال الامام : هيئتها امران : أحدهما أن قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذکور فما ذلك القياس ، و ثانيهما أنه وإن كان حقا أن قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة فى اثبات المطلوب إلى ذلك لانا إذا بينا أن الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج إلى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله . والجواب عن الاول فظاهر عن الشرح . وعن الثاني ان اثبات الهبولى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانه انما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود ، اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى فيستدعى لامحالة محلا وليس هو الاتصال فنثبت شيء آخر هو الهبولى . قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذکور بالقوة فلا حاجة الى تقدير هذا القياس اذا المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ، ظاهر وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا

وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة لأننا إن قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محلّ وليس محله إلا اتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح ، لأن الانفصال عدم الإتصال عمّا من شأنه أن يتّصل ، والأموال العدميّة لا تستدعي محلاً ثابتاً فلا بدّ من بيان مغايرة قوّة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدّمات ، ثمّ بيان أنّها ثبوتية بأنّها من الأمور الإضافية التي تستدعي محلاً حتّى إذا بينّا أنّ ذلك المحلّ ليس هو الإتصال ثبت شيء آخر هو الهیولی . وأقول : في هذا الكلام موضع نظر لأنّ أعدام الملكات ليست أعداماً صرفة فهي تستدعي محلاً ثابتة كالملكات والإفصال لمّا كان عدم الإتصال عمّا من شأنه أن يتّصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتّصل . والحق أنّ مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوّة الانفصال للإفصال في كلامه هو إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الإحتياج إلى القابل ليكون البرهان كلياً ، وأيضاً التنبیه على وجود القابل للإفصال قبل طريانه وبعده إذ لا يوهّم الإستدلال

بل عدم ملكة و أعدام الملكات لها حظ من الوجود : لا يقال : لا نسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الاذوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلاً موجوداً لاننا نقول : قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرّة بل هو انعدام الاتصال عن شيء في ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفاً بالاتصال فيكون موصوفاً باتصالين ، واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فائدتان : إحدیهما إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الإحتياج الى الهیولی لان قوّة الانفصال اذا استدعى وجود الهیولی و كل جسم من الاجسام له قوّة الانفصال فيكون الهیولی موجودة في كل جسم فيكون البرهان كلياً وفيه نظر: لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان التاليان لهذا الفصل غير موجهين . على ان ما ثبت الهیولی ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوّة الانفصال الانفكاكي والتفصيل هناك انا ذكرنا ان وجود الانفصالات ثلاثة الفك ، واختلاف الوضعين ، والوهم والفرض فالانفصال الانفكاكي لما كان واقعا لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له و اما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برقم الاتصال في الخارج فلا يستدعي شيئاً آخرأ في الخارج بل في الوهم . اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد ، واما اختلاف العرضين فان قلنا إنه يوجب الانفصال في الخارج فهو يثبت الهیولی والا فلا . الفائدة الثانية : انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهیولی فربما يسبق بالضرورة الى الوهم ان وجود الهیولی يفرض بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهیولی ثبت وجود الهیولی قبل وجود الانفصال أيضاً و هذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال . وليس كذلك بل بقوّة الانفصال فربما يسبق الوهم ان الهیولی موجودة حال عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوّة الانفصال بل في

بوجود الإنفصال على وجود القابل له فيظن أنه إنما يحدث حال الإحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده . قوله :

(وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الإنفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الإتصال يعود مثله متجدداً)

المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذوات اتصال واحد متعين . ثم إذا طرء الإنفصال زال ذلك الإ اتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الإنفصال قد عدم وجود غيره وعند عود

المغايرة بين قوة الانفصال و الصورة الجسمية عند حدوث الانفصال و ما ذكره الشارحان لا يعطى الا الفائدة الاولى فالسؤال باق كما كان . و اعلم ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلاث مقدمات أحدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال . و ثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل . و ثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار . و المقدمة الاولى و ان فرضنا ان لها مدخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما . و العجب من الشارحين انهما بالغا في توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخرتان لهما بالبال . و ايضا قوله و تلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغن عن قوله و انت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و الانفصال . و الصواب في توجيه الكلام بان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية او الجسم التعليمي ، و بالقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان للجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال و مقبول بالفعل هو الصورة الجسمية و اما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان . اذا عرفت هذا فنقول : الجسم يعرض له الانفصال و الانفكاك و لما كان المتصل بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذن يكون قوة قبول الانفصال اى محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية و غير شكلها و غير مقدارها فانها متصلة بذاتها و المتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا اورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية و يحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل و المقدار و يحصل شكلان و مقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحاله ان يكون الذي يمكن ان يفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية و شكلها و مقدارها له قوة قبول الانفصال . و اليه اشار بقوله و تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهولى و على هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيهه على أن اثبات الهولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل فى الخارج بل يكفى فيه إمكان الانفصال الخارجى حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهولى و ان لم يفصل بالفعل اصلا و سيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد . م

الإتصال يعود مثله متجدداً ولا يعود هو بعينه لأن إعادة المعدوم ممتنعة فأذن الشيء الذى فيه قوة الإفصال الباقي في الأحوال جميعاً هو غير متصل بذاته وهو الهبولى . و تلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وأنه قابل للإفصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الإفصال حاصله له حال الإتصال ، ونفس الإتصال ليست بقبالة للإفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً موصوفة بالإفصال فأذن للجسم شيء غير الإتصال به يقوى على قبول الإفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى فهو الهبولى . واعلم أن الأهم في هذا الباب ^(١) أن يعلم أنه لا يمكن أن يكون الإتصال والإفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المتشككين في وجود المادة ، وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعاً للإتصال والإفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد فلا يكون جسماً البتة بل هو المسمى

(١) قوله : « واعلم ان الأهم في هذا الباب » جواب سؤال ربما يورد هيئنا ويقال لانسلم ان القابل للإفصال والإتصال هو الهبولى ولم لا يجوز أن يكون هو نفس الجسم ، والإفصال والإتصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا بيننا ان الجسم متصل في نفسه فلاشك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في أن الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط أو فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر قابل لها ، ثم إذا أورد الإفصال ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها مع الإفصال فقد علمنا أنها ليست قابلة للإفصال قطعاً بل القابل للإفصال شيء اخر وكان السائل توهم أن الجسم هو الهبولى يتوارد عليها الإتصال والإفصال وهو توهم فاسد وأجاب الشيخ تارة بأن موضوع الإتصال والإفصال ليس بجسم ، واخرى بأن الإتصال ليس عرضاً ، أما تحرير الجواب الاول فهو أن موضوع الإتصال والإفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فموضوع الإتصال والإفصال لا يكون جسماً أما الصغرى فلان موضوع الإتصال والإفصال يجب أن لا يكون في ذاته متصلاً ولا منفصلاً لما لم يكن في ذاته متصلاً لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة بالضرورة ، و أما الكبرى فظاهرة فقد بان أن الجسم في نفسه متصل قابل للإفصال أى باليجاز بمعنى أنه يعرض له الإفصال . وأما تحرير الجواب الثاني وإليه أشار بقوله و الذين يجعلون المتصل عرضاً فهو أن الإتصال أمر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلاً لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فلا يكون الإتصال عرضاً وادراً عليه وإلا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه و إنه محال . وفي الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين أحدهما أن الإتصال لو كان عارضاً للجسم فانا إذا قطعنا النظر عنه فاما أن لا يكون في الجسم أجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن اتصاله زايداً عليه و إما أن يكون فيه أجزاء فيكون

بالمادة ولا بد من انضياغ شيء ما متصل بذاته إليه حتى يصير جسماً فذلك الشيء هو الصورة ، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للإِنْفصال ، والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ينسون أن كون الجسم متصلاً في نفسه أمر ذاتي مقوم للجسم ، والجوهر لا يتقوم بالعرض . وأيضاً ينبغي أن تعلم (١) أن الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادة إلا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف على أحوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوها إلى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الإِنْفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الأولى ومحوها إلى مادة أخرى ويتسلسل إلى غير ذلك من الشبه ، وذلك لأن المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل إنما تتصف بهما عند تعاقب الصور . والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفى الهيولى ، وهي أن الهيولى على تقدير ثبوتها إن كانت متحيزة فإما على سبيل الإستقلال فاذا كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين ، وأيضاً

اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وليس كذلك ، وثانيهما أن الاتصال أمر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم لو لم يكن متصلاً في نفسه كان في نفسه منقصلاً متعدداً وإنه باطل ولا ينقض الوجود بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلاً عن الأجزاء . والانقسام الذي يعرض لها إنما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الأجزاء لها إنما هي من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها نعم يمكن أن يقال على الوجه الأول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال إما أن يشتمل على الأجزاء أو لا يشتمل أنه مشتمل على الأجزاء أولاً في نفس الأمر أو أنه مشتمل على الأجزاء أولاً بحسب ذلك الاعتبار والقرض فان أردتم الأول فلانعلم انه لو لم يشتمل على الأجزاء في نفس الأمر يلزم أن يكون متصلاً في نفسه وإنما يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن المعارض موجباً لرفعه وليس كذلك فجاز أن يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضاً له في نفس الأمر وإن أردتم الثاني فلانسلم أنه لو كان مشتملاً على الأجزاء لكان الاتصال اجتماعها وإنما يكون كذلك لو كانت الأجزاء متحققة في نفس الأمر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الآخر لا يلزم من عدم كون أحد المتقابلين مقوماً أن يكون المقابل الآخر مقوماً فان من الجائز أن لا يكون شيء من المتقابلين مقوماً كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها . م

(١) قوله « و أيضاً ينبغي أن يعلم » ستعلم أن الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى و كونها ذات وضع والوحدة و التمدد و غيرها من العوارض لا يعرض للهيولى بالذات بل

لم تكن هي بالمحلية أولى من الجسمية ، وأيضاً احتاجت إلى هيولى أخرى ، وإما على سبيل التبعية فإذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها . وإن لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة ، وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإن ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيزاً بالإنفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير ، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير .

*(وهم وتنبية) *

بتبعية الصورة و فرق بين الصورة و هي حالة و بين السواد مثلاً و هو حال من هذا الجهة فان كون السواد مشاراً اليه بالإشارة الحسية متحيزاً إنما هو بتبعية محله و كون الهيولى مشاراً اليها متحيزة إنما هو بتبعية حالها فهي إنما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بجامع الاتصال والانفصال و هي بعينها بخلاف الجسم و الصورة فان الاتصال لما كان ذاتياً لهما لم يجتمع مع الانفصال بل إذ اطرء عليهما الانفصال انتفيا و يحدث صورتان اخرى و جسمان اخران و الهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال و هذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فان قيل لاشك ان الجسم قبل و رزذ الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين الجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لا تعدد المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضياً لا تعدد المادة معوجاً إلى مادة واحدة و جراً فنقول الصورة الجسمية اما كانت واحدة بذاتها كان تعدد مقتضياً لغنائها لامحالة فاحتاجت إلى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم يتعدم بل حل فيها صورتان و هي بعينها غاية ما في الباب أنه كان الوحدة عارضة لها و الان التعدد عارض و قدمت الإشارة إليه غير مرة و عارض له الامام بأنه لو وجدت الهيولى فاما أن يكون متحيزاً أو لا يكون و القسمان باطلان أما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما أن يكون تحيزها بالاستقلال أو على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كانت الجسمية مثلاً لانها أيضاً متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعاً بين المثليين و أيضاً لا يكون أحدهما بالحالية و الاخر بالمحلية أولى من العكس و أيضاً ان احتاجت الهيولى إلى محل لزم التسلسل و إن لم يحتج إلى محل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها مثلها و ان كانت الهيولى متحيزة تبعاً لتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة و الجسمية موصوفاً اذ لو جاز أن يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالاً في اللون و الطعم أو غيرهما و ان كان حصولها في الحيز تبعاً لحصول الجسم فيه . و اذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى . و أما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلها في الحيز لا بالاستقلال و لا بالتبعية مع أن الجسمية مختصة بالحيز استحال أن يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة أن المنعص بالجهة و الحيز يستحيل أن يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة و الحيز و الا فليجز أن يقال ان الاجسام بأسرها حالة في ذات البارئ تعالى

﴿ ولعلك تقول ^(١) إن هذا إن لزم فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيه أحسب كذلك ﴾

أقول : هذا هو الوهم . وتقديره أن يقال إنكم استدللتم بمكان وجود الإنفكاك والإنفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً للقابل ، وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة ، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم .

قوله :

﴿ فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الإمتداد الجسماني في نفسها واحدة ﴾

هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم ، وهو بتذكّر مفهوم الإمتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسميّة المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الإمتدادية عند وجود الإنفصال لافي الخارج ولا في الوهم ، ثم بتذكّر كون كل ذي حجم بحجب وسطه طرفيه من الملاقاة واجب القبول للإنفصال ولو في الوهم فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الإمتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم له ، وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ، وبتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكاً وبعضها عنصر أو ما يجري مجراه . واعلم أن الإمتداد المذكور قديم يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكليّ جنساً كان

و إن لم يكن له اختصاص بالجزء لا بالذات ولا بالتبعية . والجواب أنا لا نسلم أن الهيولى لو كانت متعيزة بالاستقلال لكانت الجسميّة مثلاً لها فإن الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في المهمة فاللوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة أصلاً سلمناه لكن لا نسلم أنها لو كانت متعيزة بالتبعية كانت صفة للجسميّة بل هي موصوفة بها وتعيزها بشرط حلولها . والمنعان وإن كانا واردين على القسمين من حيث البحث إلا أن القسم الأول لما كان باطلاً في النفس اقتصر على المنع الثاني وقال العجزة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإن المتعيزة على ثلاثة أقسام إما أن يكون متعيزاً بالاستقلال وإما أن يكون متعيزاً بالتبعية إما على سبيل الحلول في الغير أو على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تعيز الهيولى بالاستقلال تعيزها على سبيل حلولها في الجسميّة بل ربما يكون تعيزها بشرط حلول الجسميّة فيها على ما هو الواقع .

(١) قوله « وهم وتنبيه وعلك » تقرير الوهم أن الدلالة المذكورة على وجود الهيولى إنما تتم فيما يقبل الإنفصال الإنفكاكي وليس يجب أن يكون كل جسم كذلك فإن من الأجسام ما يمتنع فيه

أو نوعاً، وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاصّ وجزميّ، وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقتم إليه الإشارة في النهج الأول. وإنّما يكون إذا أخذ وحده موجوداً في الخارج لاشكّ في وجوده فالشيخ أخذه كذلك وأشار إليه بقوله «طبيعة الإمتداد» فإنّ الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مرّ. ولا شكّ في أنّه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع.

قوله:

﴿وما لها من الغنى عن القابل، أو الحاجة إليه متشابهة﴾^{*}
 وذلك لأنّ الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأُمور المتقابلة معاً فإنّ اختلاف فقداً يختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضي الاختلاف.

الانفكاك كالفلك. وحاصل كلام الشيخ في الجواب أن الإمتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وإذا ثبت احتياجها في بعض الصور إلى المادة فليكن محتاجاً في جميع الصور إليها لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف، وإنما قلنا إن الإمتداد الجسماني طبيعة نوعية لأنه يختلف بالأُمور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية إما الكبرى فظاهراً الصغرى فلان جسمية إذا خالفت جسمية أخرى يكون لاجل أن هذه باردة وتلك حارة أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي أمور يلحق الجسمية من خارج فإن الجسمية في الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلاً موجودة أخرى وقد انضاف إلى تلك الطبيعة القائمة المشار إليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئاً محصلاً ما لم يتنوع بأن يكون خطأ أو سطحاً إذ ليس المقدارية موجودة والخطية موجودة أخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء، منفرد هو جسميته فقط من غير زيادة وأما المقدار فلا يوجد مقداراً فقط بل محتاجاً إلى فصول حتى يوجد ذاتاً مقررة إما خطأ أو سطحاً. هذا ما ذكره في الشفاء. وظهر منه أن قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول يبان لنوعية الإمتداد. لا يقال لاشكّ أن الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما أن يكون ما به اختلافها موجوداً في الخارج أو لا يكون فإن لم يوجد في الخارج لم يتمدد في الخارج بالضرورة وإن وجد ما به الاختلاف في الخارج فاما أن يكون عين الجسمية في الخارج أو لا يكون فإن لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسم في الخارج موجودة أو ما به الاختلاف موجوداً آخر فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون إلا بمصداق الجسمية فيكون أمراً واحداً بالذات وبالوجود موجوداً في مجال متباعدة هي له مجال بالضرورة و أما أن كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج والجسمية لا يتحصّل في الخارج بل بالاعتناء بالاختلاف

قوله :

*) وإذا عرّف بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه عرّف أنّ طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ، ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة *)

أي إذا صار بعض أحوالها وهو إمكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرّفًا لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف أنّ تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت .

قوله :

*) لأنها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول *)

كالمقدار لا يتقرر في الخارج إلا بفصل . إذا ثبت هذا فنقول : هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لانسلم وجوب تساوي افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز أن يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما أن 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 و قبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية و تلك الجسمية ، وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية و هذيتها فلما لم يكن للهذية مدخل في الحاجة الى المادة كانت الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها . فان قلت اذا ثبت أن الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان الطبيعة الجسمية ان اقتضت شيئاً من حيث هي فذلك الشيء لا بد أن يكون محققاً في جميع أفرادها سواء كانت طبيعة نوعية أو جنسية . فنقول ما علمنا الا أن الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصها و اما أن احتياجها الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وانما نعلمه اذا علمنا أن الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها حينئذ يكون ذواتاً مختلفة العقابيق فأمكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول و ان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات . هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح : نبه الشيخ على زوال الوهم بأن يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجاً أو وهماً ، و ان يتذكر ان كل جسم يحجب وسطه طرفيه على أن يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد أن يكون كل جسم مشتملاً على ما به

قد بينا أن الطبيعة تكون بأى الإعتبارات مادة ، وبأيتها جنسا ، وبأيتها نوعا . فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنساً لأنها ليست بموقوفة على ما يضاف إليها محصلاً إياها نوعاً ، ولا مادة لأنها مقولة على الإمتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي إذن نوعية محصلة . وإنما قال « نوعية » ولم يقل نوعاً لأنها إنما تصير نوعاً بانضمام معنى العموم إليها فهي وحدها لا تكون نوعاً بل تكون نوعية ، وإنما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لامحالة كذلك لأن الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالتناطق ، ولا يكون مقتضياً في سائر الصور له . وكأن هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون الإمتداد الجسماني مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الإنفكاك دون غيره من الأجسام . فأجاب عنه بأن الإمتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات

يقبل الانفصال إذا الحاجة إليه حينئذ ليست إلا لكون الجسمية هوية اتصالية مع إمكان عروض الانفصال لها والأجسام متساوية في هذا المعنى وإن كانت مختلفة في أن بعضها فلكي وبعضها عنصري إلى غير ذلك . ونحن نقول : أما أولاً فليس لشيء من هذين التذكريين في تنبيهه هذا عين ولا أثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره الشارح بعينه لتعميم البرهان وكلام الشيخ شيء آخر وقد عرفته . وأما ثانياً فإن عنى بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي أنه لا يبقى معه في نفس الأمر فقد بان بطلانه وإن عنى أنه لا يبقى معه في الوهم فاللزام ليس إلا وجود الهيولى في الوهم وهو غير مطلوب ، والمطلوب وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج إلى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط فما الحاجة إلى بيان أنها نوعية فاشمل الكلام على استدراك عظيم . وأما قوله فقد بينا أن الطبيعة يكون بأى الإعتبارات فهو إشارة إلى ما ذكر في المنطق من أن الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا وبشرط فان أخذت بشرط لافهى المادة ، وإن أخذت لا بشرط فيكون إما مبهم غير محصلة وهي الجنس ، أو محصلة وهي النوع فالطبيعة الجسمية ليست مادة لأنها محمولة على الجسميات ولا شيء من المادة بمحمولة وليست جنساً لعدم توقعها على ما يضاف إليها محصلاً إياها فتبين أن يكون نوعية محصلة . فان قلت لا نسلم أنها يتحصل بنفسها ولم لا يجوز أن يكون تحصيلها بما ينضم إليها من الصورة النوعية وكان الظاهر ذلك لأن الجسم طبيعة جنسية إنما يتحصل وبتقرر بصورة فلكية أو عنصرية . فنقول : إما أن يكون الجسمية متحصلة بنفسها فقد بيناه وإما أن الجسم جنس ففرق بين الجسم والجسمية فان الجسمية في الخارج موجودة والمادة

لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية ، ولا حاجة بنا إلى ما عداه مما لانعلمه ، وعن المناقضة أن الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية . على ما سيجيء بيانه . وعن الثاني أن الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول لما مر لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول ، والشكوك التي أوردتها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ، وتنحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالعادة .

(وهم وتنبيه)

(أولئك تقول ^(١) ليس الإمتداد الجسماني الواحد بقابل للإفصال البتة فإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للإقسام إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها)

قد ذكرنا في صدر النمط أن الأجسام إما مفردة وإما مؤلفة ، وذكرنا المذاهب في الأجسام المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة ، وبقي حكم المؤلفة فنقول : من

مختلفة مشتركة في هذا اللازم فإن الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لانسلم أنها محتاجة إلى المادة في شيء من الصور فإن الثابت بالبرهان ليس إلا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا يقتضى وجوب حلولها في المادة بل صحته فجاز ان لا يحل في بعض الصور وإن حلت في المادة في بعض ، ثم انه مقفوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع أنها يقتضى التجرد عن المهية في الواجب والعروض في الممكن . وجوابه أما عن الاول فلانا إن فرضنا أن طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أن لها هوية اتصالية يمكن أن يرد عليها الانفصال وقد تبين أن هذا القدر يكفي في بيان احتياجها إلى المادة فلا يضر أن لا نعلمه و بهذا يخرج الجواب عن الثاني ، وعن الثالث أن الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ، ولما فرق بين الطبيعة النوعية والطبيعة الجنسية في جواز اقتضاها شيئاً في بعض دون بعض بخلاف النوعية أورد اشكالا وشكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول مهية ووجوداً فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع أنها مختلفة في اللوازم وهذا متعلق بسوء اعتبار الكليات فإن الجنس والنوع والفصل متحدة في الجعل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة باللوازم . م

(١) قوله > وهم وتنبيه ! و لملك تقول < : النظم الطبيعي ان تقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال : الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسماً من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو الجسم

المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم إن الأجسام المشاهدة ليست ببساط على الإطلاق بل إنما هي متألّفة عن بساط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة ، وتألّف البساط إنما يكون بالتماس والتجاوز فقط ، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان أصلاً ، وينقسم وهماً للحجّة المذكورة ، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة . و ربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية ، وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها ، وذكر الفاضل الشارح أن القوم ذهبوا إلى أن تلك البساط كروية الشكل . وفيه نظر لأن الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أنهم يقولون إنها غير متخالفة إلا بالشكل ، وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة . وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب أقليدس أشكال العناصر والفلك ، ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة في إيرادها . وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مشبى الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام وفي تجويز الأقسام الوهمي عليها . ووجه تعلقه بهذا الموضوع أن الحجّة المذكورة في نفى الأجزاء إنما اقتضت كون كل ذي حجم قابلاً للإقسام الوهمي ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للإقسام الوهمي قابلاً للإقسام الإنفككي ، وكانت الحجّة المذكورة في إثبات الهيولى مبنية على كون الإمتداد قابلاً للإقسام الإنفككي فإن لو كانت البساط غير قابلة للإنفكك بل إنما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان إثبات المادة بالحجّة المذكورة متعذراً فهذا الوهم هو هذا المذهب . والإمتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً .

المركب ولئن سلمنا أن شيئاً من الاجسام يقبل الانفكك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجايز أن يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه . والاسهل في نظر التعليم أقدم فلهاذا اقدمه والسؤال مذهب ديمقراطيس فانه ذهب إلى ان مبادئ الاجسام أجسام صغار لا يقبل الانفكك وإن كانت قابلة للانتقال الوهمي يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى

قوله :

﴿ فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الوهيمية والفرضية أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارئين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازتين أو مماسيتين تحدث في المقسوم اثنيية ما يكون طباع كل واحد من الإثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ، وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح إذن بين المتباينين من الإتصال الرافع للإثنيية الإنفكاكية ما يصح بين المتصلين ، ويصح بين المتصلين من الإنفكاك الرافع للإتحاد الإتصالي ما يصح بين المتباينين ﴾

هذا هو التنبية المزيل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم ، وذلك لأن الطبيعة المتشابهة إنما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الأجزاء و ما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ، ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة إما في الإمتناع عن قبول الإنفصال والإتصال أو في جواز قبولهما . والأول ظاهر الفساد ، والثاني حق . فإن قيل : لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه . قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا إلى القول به في الفلك ، إنما المقصود هيئنا هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتشقة ، وذلك يكفينا في إثبات المادة ، والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لأن أصحاب هذا المذهب

الافتراق فينعدم ، وما لبو البركات التي مثل هذا القول في الأرض بناء على أن التراب المسحوق غاية السحق إذا نشر يظهر أجزاء صفار متشابهة . وتقرير الجواب أن إمكان القسمة الوهيمية ملزوم لإمكان القسمة الإنفكاكية لأن القسمة الوهيمية يحدث اثنيية ما في الجزء المقسوم وهو المنفك عن الجزء الآخر فلو امتنع الإنفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الإنفكاك إن كان لذاتيهما فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الآخر لأن الأجزاء بأسرها متشاركة في الطبيعة وإن كان لغيرهما أمكن الإنفكاك نظراً إلى الذات فلا افتراق بين الأجزاء الوهيمية والأجزاء الخارجية في إمكان الإنفكاك وإما أنه لا افتراق بينهما في إمكان الإتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبنى على تشابه الأجزاء في الطبيعة وحينئذ يكون كلاماً الزامياً خارجاً عن الحكمة .

يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكيمة ، وقسم التي باختلاف عرضين إلى ما يكون بسبب عرضين قارين إلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين ، وأراد بالقار ما للموضوع في نفسه ، وبالإضافي ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره ، وإنما بسط القول بذكر هذه الأقسام لأن الجميع مما يجوزونه ، ثم بين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنيانية في المقيسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من الإثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه . وإنما قال « طباع كل واحد » ولم يقل طبيعة كل واحد لأن الطباع أعم من الطبيعة وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة ، ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين في قبول الإتيان حكم المتصلين ، وحكم المتصلين في قبول الإتيان حكم المتباينين .

قوله :

*(اللهم إلا من عائق [مانع] خارج من طبيعة الإمتداد لازم أوزائل) *

هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الإمتداد مقارن له ، ويكون لازماً كما في الفلك أوزائل كما في الأجسام الصغيرة الصلبة مثلاً ، وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً ومنفكاً عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الإمتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة .

فان قلت : لا أقل من أن يكون في العالم جزآن من مبادئ الأجسام بأسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الأجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة . فنقول : لوصح هذا فهو كلام غير ما ذكره الشارح .

والاولى أن يقال إن تلك الأجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك عن ذلك الجسم فلا بد أن يكون أقسامها الوهية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر إلى ذاتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية للفلك أوزائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك و اذا زال الصغارة او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر المطلوب . وقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل على انه جعل تلك

فيقال له : إنَّما نذهب إلى ذلك لمانع وهو أنَّ الصورة الفلكية أعمى النوعية أمر مقارن للإمتداد الجسمي مانع إتياء عن قبول الإِنفصال والإِتصال بالغير وأنتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فأذن لا مانع لهامن حيث هي عن الإِنفصال والإِتصال .
قوله :

﴿ ولعلَّ هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنيئية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه ﴾

معناه أن كلَّ نوع مادّي مستلزم لما يمنعه عن الإِنفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل أن يتعدَّد أشخاصه في الوجود أى لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا معنى قوله إنَّ نوعه في شخصه ؛ وذلك لأنَّه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كلُّ واحد منهما قابلاً للإِنفصال الإِنفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه . هذا خلف . وهذا حكم كلمي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام إلى ذكره في أثناء حلِّ هذه الشبهة . واعترض الفاضل الشارح بأنَّ حجّة الشيخ مبنية على أنَّ الأجسام متساوية في الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل . وذلك سهو منه لأنَّ الشيخ بنى حجّته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع . واعترض

الاجزاء مشاركة في الحكم لاجل تشاوكها في طبيعة الإمتداد و ليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء كيف جعل قوله هذا جواباً للسؤال بالفلك والعنصر فانه إذا قيل بعض الاجزاء ينفك عن بعض فيكون أقسامها غير مخالفة لها في امكان الانفكاك لانها مشاركة في الطبيعة لم يتوجه أن يقال ان الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك أجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الإمتداد أما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجه السؤال و ظهر الجواب . و اعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا أن كل جسم فرض من شأنه أن يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بأن هذا جزء للجسم غير ذلك . و هو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية و لا خفاء في أن هذا الحكم إنما يصح لو أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر أحدهما غير الاخر فلا جسم الا إذا نظرنا الى جسمية أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجى ، و امكان الانفصال الخارجى يستوعب المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب . قال الامام : لا نسلم أن الاجسام متساوية في الجسمية على مامر ، ولئن سلمناه فناية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لكن كل منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز أن يكون شخصية كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الاخر في المهية و كيف لا يجوز ذلك و

أيضاً بأن الإمتدادات الجسميّة غير باقية عند الإنفصال ومتجدّدة عند الإِتصال وهي أمور متشخصّة ولعلّها تمنع الماهيّة المشتركة عن فعلها . وجوابه أنا سلّمنا أنّ وقوع الإختلاف بسبب الموانع ممكن . وأورد اعتراضات آخر تجري معجری هذين .

(تنبيه)

(وكلّ نوع يحتتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعيّ فإنّه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنيّية ولا كثرة تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع إلاّ شخصاً واحداً ، وكيف يوجد اثنيّية أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعيّ)

هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ، ويوجد في بعضها مترجماً بالإشارة ، وفي بعضها بلا ترجمة ، ويشبه أنّه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً وذلك لأنّه تقرير للمسألة المذكورة . ومعناه ظاهر . قال الفاضل الشارح في شرحه : كلّ ماهيّة إيمان يكون نفس تصوّرها مانعة عن الشركة فإذن لا يحصل منها إلاّ شخص واحد ، أو لا يكون وإذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهيّة فذلك الزائد إن كان لازماً لم يحصل منها إلاّ شخص واحد لا يقبل الإنفكاك ، وإلاّ

عندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسميّة التي كانت موجودة وحدت جسميتان اخريان ، ثم اذا اتصلتا زالت الجسميتان وحدت جسمية اخرى فقد صح الاتصال على نصفي الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك ههنا أيضاً . والجواب ظاهر والنظر في القسمة أن الماهية لا تتناول الجزئين الحقيقي اذا الماهية مشتقة عما هي ، وهي التي يقال في جواب ماهو والمقول في جواب ماهو لا يكون الا كلياً . نعم لوعنى بالماهية الامر او الشيء كانت القسمة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاتف يطلقان في المشهور على انتقاش الاجزاء و اندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك أنه ثبت أن للجسم هيولى والهولى لامقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير إليها على السواء فجاز أن يكون الهيولى في وقت مقدرة بمقدار أصغر وفي آخر بمقدار أكبر . أولاً يرى أنه اذا مس الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي يبقى فيها وزاد في مقداره لامتناع الغلاء . م

فيلزم الخلف . وفي مصدر هذه القسمة نظر لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس
تصورها مانعة عن الشراكة إلا إذا عني بالماهية غير ما اصطاحوا عليه .

(تذنيب)

*(أليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من
حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ، ويكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيوليها
و شيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص في
بعض الأشياء قبولها لتقدميين دون ما هو أكبر أو أصغر منه)*

يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكائف الحقيقيين . قال الفاضل الشارح :
هذه المسئلة تفرع على إثبات الهيولى ، وإذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود
في هذا النمط سماها تذنيباً ، والمشهور عند الجمهور أن العظيم لا يصير صغيراً إلا
إذا كان أجزاءه منتفشه فتندمج أو يتحلل بعض الأجزاء ، وينفصل ، والصغير لا يصير عظيماً إلا
بالعكس . وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدّاً فالشيخ أزال ذلك الاستبعاد ببيان
كون الهيولى غير متقدرة في نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب فإن ذلك
يقضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً والعكس ، وهذا لا يفيد القطع
بوجود التخلخل والتكائف لأن هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو
عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وإزالة الاستبعاد ، ولذلك قال
الشيخ « ولا تستبعد » واحترز عن الفلك بقوله « أن لا يتخصص في بعض الأشياء » ويوجد
في بعض النسخ بعد قوله « ولا صورة جرمية له » ولتكن هذه هي الهيولى الأولى وقسدها
بالأولى لأن مادة كل مركب تكون هيولاه وإن كان جسماً .

(إشارة)

*(يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتدّ بعد في ملاء أو خلاء إن جاز
وجوده إلى غير النهاية وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء
واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ، ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر
واحد من الزيادات ، ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية فيكون

هناك إمكانات قليلة على أول تفاوت يفرض بغير نهاية ، ولأن كل زيادة توجد فيها مع النظرية عليه قد توجد في واحد ، وأنه زيادات امكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن ، وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليسه يلى ايد اعليه إمكان)*

لهيابه هذه مسئلة تناهى الأبعاد وهي إحدى المقاصد في العلم الطبيعي ، (١) وهي أيضاً ميده تسائل اخرى : منها مسئلة إثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي أيضاً من الطبيعيات ، ومنها مسئلة امتناع انفكك الصورة وما يتبعها عنى المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة وليست هذه المسئلة أوردتها هي هنا . وقد دل بقوله « يجب أن يكون محققة عندك على أنها إحدى المطالب الجليلية .

قال الفاضل الشارح : لما بين الشيخ أن الجسم مركب من الهيولى والصورة

(١) قوله « هذه مسئلة تناهى الأبعاد وهي إحدى المقاصد في العلم الطبيعي » هي هنا مباحث

الاول أن تناهى الأبعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما تبين من أن العلم الطبيعي باحث عن

الاجسام المادية التي هي الجسم الطبيعي من جهة المادة ، وتناهى الأبعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة

فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي . الثاني أن اثبات محدد الجهات موقوف على تناهى الأبعاد

لأنها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجوداً . الثالث أن اثبات المحدود

والجهات يتوقف على مسائل طبيعية وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لأنه يبحث عن الوجود

والعلم به من العلم الطبيعي لأن البلاغ من معنى الأرض الوجود لامن خواص الاجسام . قال الامام : كان الشيخ

يتكلم في اثبات الهيولى ويتكلم بعد في أحكام الهيولى والصورة فكيف أدرج هذه المسئلة في

البيت وهي غريبة عن أحكام الهيولى . و أجاب بأنه لما بين تركيب الجسم من الهيولى والصورة

أراد بعد ذلك أن يبين أن الصورة لا يتفكك عن الهيولى ، ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة و كان

البرهان الذي يقيمه على امتناع انفكك الصورة عن المادة هو أن كل جسم متناه و كل متناه مشكل

فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عن المادة

فلا جرم أحتاج الى تقديم البرهان على تناهى الأبعاد . نحن نقول : لما تبين أن كل جسم مشتمل

وعلى الهيولى لفقته تبين أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين تلك

امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى مثلث يمتدّ إلى غير النهاية ،
والثانية أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الأوّل ذراعا والثاني زائداً عليه بنصف ذراع و الثالث زائداً على الثاني أيضاً
بنصف ذراع وهلمّ جرّاً ، وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد

محصورا بين حاصرين و انه محال . و اعترض عليه الشيخ فى الشفاء باننا لا نسلم أنه يلزم منه
وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما فى الباب أن يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
أن يكون هناك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر
متناه والتزايد على المتناهى بقدر متناه لا بد أن يكون متناهما وهذا كالعقد يقبل الزيادة الى غير
النهاية مع أن كل مرتبة من مراتبه فى النظام الغير المتناهى عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى
تحتها الا بواحد ، ثم قال وإن اشتهى احديهما أن لا يبد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين
نقطتين متقابلين وليصل بينهما بخط يكون وترا لزاوية التقاطع فلو كان ذهاب الخطين فى زيادة
البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية وليفرض تلك الزيادات
متساوية فلما كان كل زيادة يوجد فى بعد فهى موجودة فيما فوقة فيلزم أن يكون بعد يوجد فيه
زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الاول بما لا نهاية له فيكون
غير متناه فيلزم الخلف . و أقول : المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس لإوجود زيادات غير
متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا
يزيد على آخر الا بقدر واحد متناه ، وأيضا اما أن يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
أو لا يثبت ، فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية أو متناقصة لانها
زيادات مقدارية كلما يزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه
بالضرورة ، وان لم يثبت تبين الخلف سواء تساوت الزيادات أو تناقصت فلا فائدة فى فرض تساوى
الزيادات ، و يمكن أن تحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال : اذا فرضنا نقطتين
متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وترًا لزاوية التقاطع ثم فرضنا
بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم اخر متزايدة بذلك القدر فكما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين
الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على الاصل نسبة عدد
الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة أن عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض
الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية المتساوية على البعد الاصل ، وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد
الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى
زيادة كنسبة عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهى الى المتناهى ، وايضا نسبة زيادة الاصل كنسبة
زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهى غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية أما اذا
كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ ، ومنهم من فرض تزايد الافراج

بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول . ألا ترى أننا إذا نصفنا خطاً وجعلنا أحد نصفيه أصلاً وزدنا عليه نصف النصف الآخر ، ثم نصف النصف الباقي و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للإقسامات الغير المتناهية فإذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل غير

بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الغطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين الحاصرين انحصاراً ظاهراً ثم سأل نفسه ان الحال انما يلزم من فرض لاتناهي الأبعاد ومع فرض الساقين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي فمن الجائز استحالة الساقين على ذلك الوجه . واجابه بأنه اذا كانت الأبعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان الساقين المذكورين ظاهراً فانا اذا قسمنا جسماً مستديراً كالترس بستة أقسام متساوية ويخرج الخطوط الى غير النهاية فينقسم سعة العالم بستة اقسام وكل خطين منها هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتيها ثلثا قائمة فاذا فرضنا بعداً بينهما في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلث متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتدادهما فاما أن يكون متناهيًا فمجموع الستة متناه ، أو يكون غير متناه فيلزم انحصار مالا يتناهي بين حاصرين . واقول : لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة يفرض يمكن أن يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون الزوايا متساوية فلو كان جميع الأبعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم سعة العالم ستة اقسام و يلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ أدق و اشمل لانه يكفي فيها أن تزايد الأبعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد . و اذ عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح : أما قوله والثانية أنه يجوز ان يوجد بينهما أبعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم أن الزايد اما على سبيل التساوي أو على سبيل التناقص أو على سبيل التزايد ، والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نريد أن نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين لكانت الأبعاد المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطأ بقدر شبر و يجعل الخط الاول نصف شبر ثم نضيف النصف الباقي و نزيد على البعد الاول حتى يكون بعداً ثانياً ثم نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثاً و هكذا يمكن تنصيف الباقي إلى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام إلى مالا يتناهي ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً بل انقص من شبر واحد ، وأما اذا كان التزايد على سبيل التساوي فهو يفيد المطلوب وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزايد فاذا علم أن المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزايد بالطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوماً من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلاً للقسمة الى غير

متناهية ، و الأصل يتزايد لا إلى نهاية مع أنه لا ينتهي إلى مساواة الخط الأول المتصّف فثبت أنّ هذه الزيادات إذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه أمّا إذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجوداً في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد ، النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة أن المقدار يزداد بحسب الإدياد الاجزاء ، فإذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين وهو الخلف فالاولى أن يقال لولم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لأنه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من أن وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين إلا إذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد فالنسبة انما يتحقق إذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة وان أفاد المطلوب ايضاً إلا أنه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهراً لم يحتج الى فرض ذلك الزائد ، وأما قوله و آية زيادات أمكنت فالامام زعم أنه قضية موضوعها آية زيادات أمكنت ومحولها فيمكن أن يكون هناك بعد ، والمعنى أن تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد أن يكون هناك بعد مشتمل عليها بأسرها وتبين هذه القضية بقوله والاف يكون امكان وقوع الابعاد ، ونقل الشارح أن معناها كل واحدة من الزيادات يمكن أن يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة يوجد فانها مع الزائد عليها قد يوجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه ولا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بياناً لها نعم لا يبقى لقوله و آية معنى على ذلك التفسير بل الواجب أن يقال والزيادات الممكنة ، وأما الشارح فقد نصب آية زيادات فيكون عطفاً على كل زيادة يوجد وعلى هذا يكون المعنى أن كل زيادة يفرض وكل مجموع زيادات أي مجموع كان في بعد واحد أما أن كل زيادة يفرض فهي مع الزائد عليه في بعد فظاهر وأما أن كل مجموع زيادات فلانا إذا فرضنا عشر زيادات في عشرة أبعاد فلا بد أن يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله ويمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن وظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشواً زائداً لا معمل للام ولان فائدة ويمكن أن يقال الواو في آية زيادات تصحيف والاصل كان فأية فهو معمل لان وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد إلا أنه زاد بقسمين الاول منهما مستدرك اذ يكفي أن يقال إما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدور عدم بعد كذلك فلاحاجة إلى بيان كونه محصوراً بين حاصرين اللهم إلا إذا أراد التزام محال آخر وحيث لا ينتج الملازمة

الثالثة أنه يجوز أن يفرض بين الإمتدادين هذه الأبعاد المترابدة بقدر واحد إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية، الرابعة أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه. ونرجع إلى المتن فنقول: إنما قيّد الخلاء في صدر الفصل بقوله «إن جاز وجوده» لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيًا بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيًا. قوله «وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان» إلى قوله «يتزايد» بيان المقدمة الأولى. قوله «ومن الجائز أن يفرض بينهما» إلى قوله «من الزيادات» إشارة إلى المقدمة الثانية. قوله «ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد» إلى قوله «بغير نهاية» إشارة إلى المقدمة الثالثة. قوله «ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد» إشارة إلى المقدمة الرابعة.

قال: ثم شرع في تركيب الحجّة عنها قوله «وأية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن» شروع في الحجّة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فإنما يمكن أن يشتمل عليها بعد. ويبيّن هذه القضية بقوله «وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد».

بين عدم البعد وأكبر الأبعاد والمطلوب ذلك، ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال إيمان لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية أو يكون، وهما محالان: أما الأول فإنه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض تلك الزيادات في بعد فيكون بعد لا يكون زيادة في آخر فهو آخر الأبعاد وحينئذ ينقطع الإمتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف، وأما الثاني فإنه يلزم أن يكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين واليه أشار بقوله فتبين أن يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الإمتدادين. وتحرير المنع أن يقال لا نسلم أنه إذا كان كل واحد من الزيادات في بعد يجب أن يكون جميع الزيادات في بعد لجواز أن لا يكون الحكم على كل واحد حكماً على الكل المجموعى فإن قلت: أولم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد. فنقول: لا نسلم إذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم أن لا يكون بعضها في بعد بل اللازم أن المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية. لا يقال: إذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما أن لا يكون شيء منها في بعد أو

أقول : ويحتمل أن يكون قوله « وأية زيادات أمكنت » متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة أى وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معافاً نَسْها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله « فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله « ولأن كل زيادة » فيكون هذا الفاء جواباً لذلك اللام . ويكون تقدير الكلام « ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فإذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية . وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله « ولأن » معلل ولا لإيراد لفضلة أن وجه .

قال : وترد البرهان أن يقال : إما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون ، والثاني باطل لأنه لا يخلو إما أن يوجد بين الإمتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد ، والأول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل ، والثاني يقتضى أن لا يكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة في بعد آخر فإذن صدق على كل زيادة أنها حاصلة في بعد ، ومتى صدق على كل واحدة أنها حاصلة في غيره صدق على المجموع أنه حصل في بعد فإذن وجب أن يفرض بين الإمتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف . فثبت أن القول بالنهاية الأبعد يؤدي إلى أقسام كلها باطلة .

يكون بعضها في بعد وبعضها لا ، وإياً ما كان تصدق السالبة الجزئية . لانا نقول : لا نسلم الحصر لجواز سائر الشيء عن المجموع وانباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغبة و يسعه هذه الدار والكل ليس كذلك . وأجاب الشارح بأن الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع ؛ بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب أن يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد . وفيه نظر لانه إن أراد بالمجموع المتناهي فمسلم أن كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه أن يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد ، وان أراد به مطلق المجموع سواء كان متناهي أو غير متناه فلا نسلم أن كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه فكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ، ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب فلم يكن الى قوله كل زيادة في بعد ، ولالى قوله فيكون إمكان وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا . ولست أدري كيف يبين تلك الملازمة أى بين علم البعد الغير المتناهي وأعظم الابعاد فان بينها بما نقل عن الامام

قال: وجميع هذه المقدمات جليّة إلا مقدّمة واحدة وهي قولنا لمّا كان كلّ واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكلّ حاصلاً في بعد فإنّ للمطالب أن يطالب عليه بالدليل . وهذه المقدّمة إن أمكن إثباتها بالبرهان استمرّ البرهان وإلا سقط .

وأقول : إنّه لم يجعل كون الكلّ حاصلاً في بعد معللاً بكون كلّ واحد حاصلاً في بعد فقط بل جعله معللاً بكون كلّ واحد وكلّ مجموع يمكن أن يوجد أيضاً حاصلاً في بعد . والفاضل الشارح لمّا جعل قوله « وأيّة زيادات أمكنت » غير متعلّق بالمقدّمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدّمة غير جليّة ، وأمّا على الوجه الذي فسّرناه فليس كذلك لأنّه إذا ثبت حصول كلّ مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله أيضاً في بعد .

ثمّ قال : لمّا كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بيّنة قصد إثباتها بإبطال نقيضها وهو قوله « وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى

وهو أنه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود بعد لا يكون فوقه بعد آخر ولا يكون زيادة في بعد آخر والا كان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو محال فالمنع وارد ، وكذلك ما ذكرناه من أنه لو لم يوجد جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز أن يكون كل زيادة في بعد ولا يكون الجميع في بعد ، وأما أن كل مجموع زيادات في بعد على تقدير التسليم لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن أصلاً ، و الحق في هذا المقام أن يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الأبعاد متناهية جاز أن يوجد امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد و جاز أن يكون تزايد الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فحينئذ يكون الزيادات المتساوية ذاهبة إلى غير النهاية و لأن كل زيادة في بعد فلا بد أن يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية فإنه لو لم يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لأنه إن لم يكن في الأبعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرض يكون نسبهته إلى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي إلى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد إلى آخر نسبة بعد عدد الزيادات إلى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات إلى عدد الزيادات نسبة المتناهي إلى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهياً ، وأيضاً لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فإذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد غير متناهية بالضرورة و ينعكس بعكس النقيض إلى أنه لو لم يكن بعد في

حدّ ليس للزائد عليه إمكان « قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى أنه لولم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر، وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بحدّ معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه .

قوله :

﴿ فيكون إنما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوّة ﴾

يعنى يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوّة .

قوله :

﴿ فيصير البعدين الإمتدادين محدوداً في التزايد عند حدّ لا يتجاوزه في العظم ﴾

الابعاد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو أعظم الابعاد وحينئذ ينقطع الامتدادان والا كان هناك بعد أعظم مما فرض أعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون مالا يتناهي محصوراً بين حاصرين وانه محال فان قلت : اذن تثبت تناهي الزيادات وآخر الابعاد وقد فرضناهما غير متناهيين فهو خلاف المفروض فأى حاجة الى ما بعده من المقدمات . فنقول : لم يقتصر الشيخ على ذلك بل أزم خلفه ثالثاً وانما التزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما دون العكس فان قلت : المحال لا يلزم الامن المجموع و من الجائز أن يكون المجموع محالاً مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الابعاد . فنقول : نحن نعلم بالضرورة أن المحال مانساً لإامن فرض عدم تناهي الابعاد كأنه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم أن يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فالملزوم مثله . وقد تبين مما قرناه أن تصوير البرهان لا يحتاج الا على ثلاث مقدمات لانه لما فرض أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعاً لما يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل و أن يكون كل زيادة في بعد ، وأن قوله فيكون هناك إمكان زيادات على اول تفاوت يفرض ابتداء شروعه في الحجّة ، وأن قوله لان كل زيادة يوجد كاف في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لولم يوجد لزم أن لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحت بهذا التعليل عبارة الشفاء ، وأن قوله فيكون انما يمكن وجود البعد

أي إذا كان لإمكان الأبعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب أن ينتهي البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه .
قوله :

(وهناك ينقطع لا محالة الإمتدادان ولا ينفذان بعده)

أي إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه فقد وجب انقطاعهما .
قوله :

(وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود . و ذلك محال)

أي إن لم ينقطع الإمتداد ان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المنتهية التي فرضنا أنه لا يمكن الإشتمال على أكثر منها . وهو محال . فقولنا « و هو ذلك المحدود » أي أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول قال: فظهر من جملة ذلك أنه لو لم يصر بعد واحد

المشتمل على محدود أي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدو متناه من الزيادات الغير المنتهية لادخل له في الاستدلال و ان كان لازماً ، و أن قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان . فان قيل : هذه الحججة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملاً على جميع تلك الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهى الامتدادين فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب . والجواب أن تناهى الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون ، وأياً ما كان يلزم أن يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف . قال الشاوح : اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه أن يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليها لان السلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل بخلاف الجواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية .

واعلم أن هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض أما 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 و ينفرجان متزايداً إلى غير النهاية ضرورة توقف إمكان

مشمثلا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الإمتدادين مع فرضهما غير متناهيين
والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم .

قوله :

﴿فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الإمتدادين الأولين فيه تلك
الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين . هذا محال﴾ .
ومعناه ظاهر . قال : فإن قيل : الحجّة مبنية على فرض بعد هو آخر الأبعاد وذلك
لا يمكن إلا مع فرض تناهى الإمتدادين إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه
بعد فلا بعد هو آخر الأبعاد فإذن دليلكم مبنى على مقدّمة لا يمكن إثباتها إلا بعد
إثبات المطلوب . فنقول : لاشك أننا إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن يشار
إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المتناهية و لكن ذلك لا يضرنا ؛
لأننا نقول : القول بكونهما غير متناهيين يؤدّي إلى القول بكونهما متناهيين فيكون
خلفاً ؛ وذلك لأننا نقول : إما أن يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون ،

انفراجهما كذلك على اللاتناهى فى العرض و على هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد
الجسماني فان الشكل هيئة إحاطة الحد الواحد بالحدود بالشئ . و ذلك يتوقف على تناهى الامتداد
الجسماني فى ساير الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة بأحد البرهانين
الآخرين .

و أما برهان المسامته فهو أنا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه
و تحركت الكرة حتى زالت الموازاة إلى المسامته فلا بد أن يوجد فى الخط الغير المتناهى نقطة
هى أول نقطة المسامته لكنه محال فى الخط الغير المتناهى أما بيان الشرطية فلان المسامته ما كانت
ثم حصلت فيكون لها أول بالضرورة ، و أما استحالة التالى فلو جهين أحدهما أن كل نقطة يفرض
فى الخط الغير المتناهى هى أول نقطة المسامته يكون المسامته معها بزواية حادثة فى المركز والزواية قابلة
للقسمة الى غير النهاية فالمسامته بزواية أصغر منها قبل المسامته بتلك الزوايا وهى مع نقطة اخرى فوق
تلك النقطة المفروضة ، و الثانى أن المسامته مع أى نقطة يفرض يكون بحركة و كل حركة منقسمة
الى غير النهاية و المسامته ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض أول نقطة
المسامته لا يكون أول نقطة المسامته هذا خلف . و نحن نقول : بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتها
لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة و جب أن يكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى آخر
نقطة المسامته و هو باطل . بيان الملازمة أن المسامته كانت وما بقيت فلا بد أن يكون لها نهاية ، و أما
بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض فى الخط الغير المتناهى أنها آخر نقطة المسامته فالمسامته مع

فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه لأنه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات ، وإن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، و الذي هو غير مشتمل عليه و جب أن يكون آخر الأبعاد إذ لو لم يكن آخر الأبعاد لكان فوقه بعد آخر ، و لكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف . فثبت أن الشك المذكور مؤكّد لهذه الحجّة . أقول : هذا القسم الأخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة للزوم فإن تطرق خلل إلى هذا الكلام فإنّما يكون منه . وقد ذكر هذا الفاضل في جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة أخرى : هي أن كلّ واحدة من الزيادات الغير المتناهية إمّا أن يكون حاصلا في بعد آخر فوقه أولا يكون ، فإن لم تكن كلّ زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر إذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا و كانا متناهيين ، وإن

النقطة التي فوقها بعد المسامته معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامته فكل سمت مسامته فيبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة المقطر قطعاً فالمسامته ببعض تلك الزاوية أو ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامته بهما فما فرضناه آخر نقطة المسامته لا يكون آخر نقطة المسامته وهو محال . فاذا كان ذلك البرهان برهان المسامته فليس هذا برهان الموازاة .

فان قيل : الاعتراض عليه من وجوه الاول أن ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب أن يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامته أو آخر نقطة المسامته لان مسامته القطر إنما يكون بزواية وحركة منقسمتين فكل نقطة تفرض أول نقطة المسامته أو آخرها لم يكن أولا و آخراً .

الثاني أن هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة إلى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الأبعاد لانا إذا فرضنا أطول الأبعاد أعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة إلى المسامته يحدث زاوية في المركز وليفرض أن المسامته بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامته ببعضها قبل المسامته بأكملها ولا بد أن يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية إلى غير النهاية كانت هناك مسامات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر منبسطاً إلى غير النهاية .

الثالث أنا لانسلم أن المسامته ببعض الزاوية قبل المسامته مع النقطة المفروضة وإنما يكون

كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فإمّا أن يكون الكلّ حاصلًا في بعد أو لا يكون ،
و محال أن لا يكون لأننا قد بيننا أن البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط
بل هو عبارة عن البعد الأوّل مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر فظاهر أن
تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين : الأوّل أن ذلك
البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين ، الثاني أن البعد المشتمل على جميع
الزيادات إن كان فوقه آخر فهو غير مشتمل على الجميع لأنّه لا يشتمل على ما فوقه ،
و إن لم يكن فوقه بعد آخر انقطع الإمتدادان فالقول بالنهاية الإمتدادين يفضى إلى
أقسام كلّها باطلة ، و الغرض من إيرادنا أن تالي المتصلة المذكورة أعني وجود بعد
لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ، وهيئنا لعدم
حصول كلّ زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك ، و إنّما
بقي الإلتباس هيئنا في استلزام كون كلّ زيادة حاصلة في بعد لكون الكلّ حاصلًا في
بعد على ما مرّ ذكره . فهذا ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع ، و إنّما اقتفينا كلام الفاضل
الشارح لأنّه بذل المجهود فيه .

كذلك لو كان هناك مسامحة ببعض الزاوية و إنّما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية
منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة إنّما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولو كان كذلك لا تمتنع
حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى
كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة إلى نصف نصفها قبل الحركة إلى نصفها
فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية و إنّما محال .
والجواب عن الاول أن لزوم تقيض التالى لا يبطل الملازمة فان لاتناهي الأبعاد محال والمحال
جاز أن يستلزم التقيضين . على أنا نقول : لو كانت الأبعاد غير متناهية وتحرّكت القطر من الموازة
إلى المسامحة فاما أن يوجد أول نقطة المسامحة في الخط الغير المتناهي أولا يوجد وكلاهما محال
وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية .

وعن الاخرين بأن الاحكام المذكورة وان كانت أحكاما وهمية الا أنها صحيحة اذ الوهم انما يحكم
بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى إلا أنه لا بد للمسامحة الحادثة من أول نقطة
في الوهم لكن لا يتبين نقطة في الخط النير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي .
وأما برهان التطبيق و هو أن يفرض خط غير متناه من أحد الطرفين دون الاخر و يفصل من
الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الدهن خطان غير متناهين أحدهما زايد على الاخر بذراع فاذا

قوله :

(وقد تستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أولاً يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية)

الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر و يستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف ، و الوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه ، و بيان امتناع تساويهما لا متناع كون الجزء مساوياً للكل ، و امتناع التفاوت في الجهة التي تنهاها فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران .

(إشارة)

*(فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني^(١) يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني

في الوجود)*

قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما أن يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص أولاً فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكلى والافالتفاوت بينهما إما في جانب التناهي وهو محال لفرض التطبيق، واما في الجانب الاخر فينتهى الناقص بالضرورة والزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وإنه محال ، وإن فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من أحد الطرفين ويساق الكلام في كل منهما ، ويمكن أن يتصور على أى خط كان غير متناه من الطرفين أو من أحدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد أحدهما على الاخر بما بين النقطتين وتبين تناهيهما بالتطبيق . م

(١) قوله « فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني » تقريره على مجازاة الشرح أن الإمتداد الجسماني ملزوم للشكل و الشكل ملزوم للمادة ، أما بيان الاول . فهو أن الشكل عرفه أقليدس بأنه ما أحاط به حد واحد أو حدود ، أما ما أحاط به حد واحد فكالدمره فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها ، و أما ما أحاط به حدود فكالمثلث فقد أحاط به أضلاعه الثلاثة . وفي

يريد بيان امتناع انفكك الصورة الجسميّة عن الهيمولي فيبين أو لا لزوم الشكل للصورة بتوسط التنهاى ثم بنى البرهان عليه ، أما بيان الأول فهو أن الشكل وإن قيل في تعريفه إنه ما أحاط به حد أو حدود لكنّه إذا حقّق كان ماهيّة من الكيفيات المختصّة بالكميّات ، والحد في هذا الموضع هو النهاية ، وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به فإن الشئ المتناهى يلزمه أن يكون ذا شكل والإمتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله « فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني يلزمه التنهاى فيلزمه الشكل » وفائدة قوله « أعنى في الوجود » أن الإمتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيّة له لأنه يمكن أن يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل إنّما يستلزمه من حيث إنّه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تنهايه .

قوله :

﴿ فلا يدخلو إمّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه ، أو يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه ، أو يلزمه لسبب الحامل والأمر التي تكتنف الحامل ﴾

هذا التعريف إبهام لان مفهوم مالم يتعين فجنسه غير متعين ، وتحقيق المهية إنما يتم بذكر الجنس والفصل ، وايضاً ما أحاط به حد أو حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه إذا حقق كان من الكيفيات المختصّة بالكميّات أى الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شئ . يحيط به حد واحد أو حدود يعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد والحدود به ، وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات المارضة للأجسام فانها هيئات لما أحاط به حد أو حدود لكن عروضها له لا من تلك الجهة بل من جهة اخرى ، ولما ثبت أن كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلا وفي قوله « بين أولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التنهاى » اشارة الى دقيقة وهى ان الشكل متأخر فى الرتبة عن التنهاى اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود يتأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد أو تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم .

وأما بيان الثانى فهو أن لزوم الشكل للإمتداد اما أن يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه أو لا يكون له مدخل أصلا بحيث لو انفرد الإمتداد عن المادة ولو احقتها لكان الشكل لازم له ، وحينئذ يكون لزوم الشكل اما لنفس الإمتداد واما لغيره فيكون الاقسام ثلاثة لا مزيد عليها ، وهذه هى العبارة التى لوحظ فيها كلام الشيخ : قال الامام : الاقسام أربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالا فيها ، أو لما يكون محلا لها ، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا

قال الفاضل الشارح : تركيب الحجّة أن يقال : لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون لها محلاً ، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً هذه قسمة منحصرة و ثانی الأقسام محذوف لظهوره ؛ وذلك لأنّ الحال إن كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسميّة في اقتضاء ما يقتضيه الجسميّة ، وإن لم يكن لازماً فيستحيل أن يكون علّة لوجود ما هو لازم أعنى الشكل و باقى الأقسام مذكور . وأقول : كلام الشيخ مشعر بأنّ الأقسام ثلاثة ووجهه أن يقال : لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها ، أو لا يكون كذلك بل يكون بمداخله المادة ولو احقها في ذلك اللزوم ، و الأولى إمّا أن يكون لنفس الجسميّة ، أو لشيء ما غيرها وهما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الإمتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لأربع لها . ويظهر منه أن تربع القسمة وحذف أحد الأقسام ممّا لا حاجة إليه ولا هو مطابق للمتن .

قوله :

لها و الاول باطل لانه لو كان مقتضى الشكل نفس الجسمية لزم تساوى الاجسام بأسرها فى الشكل والمقدار ، و تساوى شكل الكل والجزء لان جزء الجسمية متساو لكلها فى المهيبة و التساوى فى العلة بوجوب التساوى فى المعلوم ، والثانى محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازماً عاد المحال الذى يقتضيه نفس الجسمية لتساوى الاجسام فى ذلك اللازم ، وان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علّة لما يمتنع زواله وفيه نظر : لانه لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون الشكل لازماً للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية ، أو لغيرها فان كان لغيرها فاما أن يكون لازماً لها ، أو لا والكل باطل : ثم ان المحال الذى يقتضيه نفس الجسمية بناء على أنها طبيعة نوعية وليس يجب أن يكون الحال فى الجسمية طبيعة نوعية وان كان لازماً . فلان قلت : اذا كان الحال لازماً للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضى للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحال . فنقول : والمحال اما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها ، وأما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه محال ولئن سلمناه الكلام فى الشكل المعين كما سيجى . وهو غير ممتنع الزوال . فقد بان أن هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يراجع إلى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم ، وذكر الشارح أن الاقسام ثلاثة لان لزوم الشكل للجسمية إمّا من حيث الانفراد عن المادة ، أو لابل من حيث المقارنة بالمادة ، و الاول اما لنفس الجسمية أو لغيرها . وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم أن يكون من حيث المقارنة بالمادة بل يجوز أن يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر فى الانفراد والاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه . م

﴿ ولولزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الإمتدادات و
 هيئات النهاي والتشكّل ، وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كميته ﴾
 هذا أول الأقسام^(١) وهو أن يكون الشكل قد لزم الإمتداد عن نفسه حال
 كونه منفردا عن المادة ، وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل ، و سائر ما
 يحتاج فيه إلى المادة من الإفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه أو لا في
 نفس المقادير وذلك لأن الإختلاف فيه إنما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل

(١) قوله « هذا اول الاقسام » قد تبين أن لزوم الشكل اما لنفس الجسمية ، أو للفاعل ، أو للمقابل
 فنقول : القسمان الاولان باطلان أما الاول فقد حرره الشيخ أولا بأن الشكل لازم للجسمية بنفسها
 وهي منفردة عن المادة وما يكتنف بها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من
 الإفعالات كالأنظار والانعناء والتعجن وغيرها ، وإنما حرره على هذا الوجه تنبيهاً على فساد ما
 توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالعنى أن الجسمية أو اقتضت الشكل بذاتها بحيث
 لا يكون للمادة ولو احققها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلاثة امور مترتبة :

الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الإختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع
 بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد ، أو بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره
 الى مقدارين ، أو بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيراً ، أو بالتكاثف فيصير المقدار الكبير
 صغيراً ، أو بالكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضى التخلخل والبرودة تقتضى التكاثف . و
 بالجملة الإختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادة عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير .
 والمقدر خلافه هذا خلف . لا يقال : المفروض أن ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل لافي ثبوت
 المقدار فلا يلزم الخلف . لانا نقول : اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فيطريق الاولى أن
 لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ، ويمكن أن يعترض على هذا التوجيه
 بأن الاجسام لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية
 لكن انحصار اختلافها في تلك الامور بل في افعال المادة ممنوع لا بد له من برهان ،
 والاولى أن لا يحمل الفصل والوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض
 ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني ، وحينئذ يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما
 أن يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض ، أو في الجسم الواحد وهو
 إنما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشععة ،
 ولا شك أن توارد المقادير يتضمن الانفعال . فان قلت : تعدد الاجسام ليس إلا بسبب انفصال بعضها
 عن بعض فما وجه ذكر الوصل . فنقول : الانفصال المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل
 بمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شأنها الاتصال .
 فان قلت : ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة أن يتصل جسماً واحداً كما في العنصر والملك .
 فنقول : ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب . واعلم أن لهم في إثبات المادة مسلكين : مسلك الانفصال

والتكاثف والكيفيات المختلفة المتقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها، ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وإنما قال «هيئات التناهي» ولم يقل التناهي لأن التناهي لاختلاف فيه، والفرق بين هيئات التناهي والتشكّل هو الفرق بين البسيط والمركّب وذلك لأنّ هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي، والتشكّل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض، ثمّ قال: «وحيث إنّ يجب أن يلزم كلّ جزء يفرض من الإمتداد ما يلزم الكلّ من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً أي لو فرض أقلّ قليل من

وقد سبق، ومسلك الانفعال وهو أن في الجسم فعلاً وانفعالا، ويجوز أن يكون أمر واحد منفعلاً وفاعلاً في الجسم أمران يفعل بأحدهما وينفعل بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة، والفعلية تابعة للصورة، والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه، وأما مسلك الانفعال فغير تام إذ من الجائز أن يكون ما به يفعل وينفعل واحد من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها يفعل في السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست مادية اللازم.

الثاني تساوى الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوى في المتبوع يوجب التساوى في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلفت المقادير و اختلفت المقادير اما بالانفصال أو بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت: التشكلات هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقادير وهى الاشكال، وهيئات التناهي أيضاً الاشكال فيكون ذكر أحدهما مستدركا. أجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركّب فان الشكل مجرد عارض، والتشكّل اعتبار العارض مع وجود العروض، أذ معناه اتصاف الجسم بالشكل. لا يقال: إن أردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم أنه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل على أن الشكل في الجملة لازم للامتداد، وإن أردتم مطلق الشكل فلا نسلم أنه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز أن لا يكون المادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطابق الشكل، ويتوقف اختلاف الاشكال الخاصة على المادة. لانا نقول: لما ثبت أن الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاو يد أن يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة، والترديد انما هو بالقياس الى الشكل المعين لكن لما كان أحد الاشكال المعينة لازماً أطلق عليه اسم اللازم.

الثالث أن تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى أن الكل والجزء المتحققين يشتركان فيهما بل بمعنى أن الكل والجزء المقدرين كذلك فانه او قدر أن يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض أقل قليل من الامتداد لتساوى أكثر كثير منه والمطلوب نفى الكلية والجزئية بنفى لازميتهما وهو تساويهما في اللوازم، وإنما فسر هذا اللازم بنفى الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المتحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه

الإمتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر كثير منه ، وإذن لا يكون الجزئية ولا الكليّة ولا القلّة ولا الكثرة . والفرض بيان امتناع فرض الكليّة والجزئية في الأصل بأنّ وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لإبأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ وذلك لأنّ اختلاف الكلّ والجزء فرع على التغير والتغير في الإمتداد لا يتصور إلاّ بعد وجود المادة . فالحاصل أنّ المحال اللزماً في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغير في الأجسام ، وإنما عبّر الشيخ عنه بلوازمه ، للإيضاح والفاضل الشارح توهّم^(١) الإمتداد الجسمانيّ في هذا

بعض الاجسام في المقدار ، وبعض اللزوم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلزوم ثالث ، ولان الشيخ سيصرح في جواب النقض بأن الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزءاً ، وإنما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة ثم وإن كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيهاً على ترتيبها في نفس الامر ، ودفعاً لتوهّم من عسى أن يقول لادلالة على بطلان اللزومين الاخرين فان من الجائز أن يقتضى العجمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذه الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستداوة وذلك لان اللزوم الاول أن يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلاً حتى لو كان بعض الاجسام مقدراً بذراع ومعضها بذراعين اختلفت الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة ، والمرتب على ذلك أن يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين ، وأن يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين ومن البين بطلانه . والحاصل أن الشكل لو كان لازماً لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان تغايرها في المقدار يتفرع على المادة فاللزام شيء واحد بالحقيقة ، ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكليّة والجزئية ، والشيخ عبّر عنه باللوازم الثلاثة للإيضاح ، وربما يظن أن المراد عدم تغاير الاجسام مطلقاً وليس كذلك لان المفروض أن لزوم الشكل ليس بمدخله المادة وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على المادة . وهي هنا بحث وهو أن اللزوم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى لا يلزم أن لا يوجد الجسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تمددت الاجسام والمقادير شخصاً أو طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن إلا بمشاركة المادة فالاختلاف الشخصي يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي م

(١) قوله «والفاضل الشارح» قال الإمام اولزم الشكل الامتداد منفرداً بنفسه عن المادة لزم ثلاث

محالات :

الاول استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على أنها نوعية فلو كان مقتضى للمقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في

القسم مقارناً لجميع العوارض الماديّة كالبساطة والتركيب وقبول الإقسام والإلثام والكليّة و الجزئية منفعلًا عن الغير ، والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود إلا أنه أسقط اسم المادة منه و حرم التلفّظ به قولاً فقط ، وفسّر قول الشيخ : بأن اللّازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير ، و الثاني تشابه الأشكال ، و الثالث تشابه الجزء و الكلّ في عوارضهما . على أنّ كلّ واحد منهما محال برأسه ، ثمّ أمعن في الإعتراض على كلّ واحد ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض الماديّة المذكورة وأظن القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلا على سوء فهم قائمه حاشاه عن ذلك . وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً ممّا قررناه فلا فائدة في إيرادها .

المقادير . و اعترض عليه بأن اللّازم منه عدم اقتضاء الجسميّة للمقدار وهو غير مطلوب ، والمطلوب أن الجسميّة غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفاً على شرط منفصل كنوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز أن يكون الجسميّة متقضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل آخر . وجوابه أن الغرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل و يلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار ، والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوى الاجسام فيه بالضرورة .

الثاني استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة . و اعترض عليه بأنه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقاً فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بساطتها باقية فيها ، والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضى شكل الكرة مع أن ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز أن يكون الجسميّة هي العلة للشكل ، والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل ، وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعيّة فهو ملتزم لان الشكل الطبيعيّ للجسم الكرة ، والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء . فان قلت : الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكرى لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية لشكل على مقدار واحد معين . فنقول : الاختلاف غير واقم في الشكل بل في المقدار وهو الازام الاول ولا كلام فيه . و الجواب أنا نختار أن المراد الاستواء في الاشكال على الإطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام و المانع منتف فان ما فرض مانعاً إما أن يعطى اختلاف الشكل أولاً فان لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع ، و إن أعطى اختلاف الشكل فهو مادي وقد نقضناه عن اقتضاء الجسميّة ، وهذا كما أن المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب و هو من العوارض المادية وإليه أشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارناً لجميع العوارض المادية كالبساطة و التركيب ، ثم نختار أن المراد الاستواء في الاشكال الطبيعيّة و التزامه بوجوب أن يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة أن بعض أشكالها مثلث و بعضها مربع إلى غير ذلك ، وأما

وله :

﴿ ولولزم ذلك بسبب فاعل ^(١) مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوة الإفعال [الإنفعال] وقد بان استحالته هذا ﴾

هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزوم الإمتداد الجسماني لسبب فاعل مبين للإمتداد مؤثر فيه، والإمتداد منفرد بنفسه عن المادة وعمّا وجبه المادة من اللواحق، وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الإمتداد الجسماني في

التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي أوردناه على الشق الاول من الاستفسار فاترديد في الاستفسار مستدرك، ثم إن اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلف مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امور متعددة بل أمراً واحداً في الحقيقة، وإليه أشار بقوله على أن كل واحد منها مجال برأسه .

الثالث تساوى الكل و الجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل في الشكل، واعترض بأن الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئاً واحداً ولا جزء له إلا باحد أسباب ثلاثة الانفصال، واختلاف الاعراض، والوهم فالزام تساوى الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من أسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم أن يتساوى شكل الكل و الجزء، وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كما للبحر، وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض أو الوهم فحصول الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من أن يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءاً له متصلاً به، وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل. و جوابه أن المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما فمهما فيجوز الالتزام في الجسم الذي لم يعرض فيه لسبب من الاسباب وكيف لا والانقسام، والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها وإليه أو ما بقوله توهم الامتداد مقارناً لقبول الانقسام والالتيام و الكلية منفلاً عن الغير وهو أحد أسباب الانقسام و أما قوله ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء، وهو أنه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن أن يعترض عليه بما اعترض على الاخرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجوز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول لسبب المانع وهو وارد على الاول ايضاً . م

(١) قوله « ولولزم ذلك فاعل » لما أبطل القسم الاول وهو أن يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو أن يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب

نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض ، وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كامراً . وبالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدرية والشكلية عن فاعلها في الإمتداد إلا بعد كونه متأتياً لأن ينفعل ويكون فيه قوة الإفعال التي هي من لواحق المادة فإذا حصل حصولها يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف . وما أورده الفاضل الشارح هيهنا وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة . ليس بقادح في الغرض ؛ لأن الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الإفعال بدليل قوله « وكان له في نفسه قوة الإفعال » ومعلوم أن أشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدل إلا بعد إمكان انفعالها . واعلم أنه ألزم المحال^(١) في القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً ، وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط .

قوله :

الفاعل من غير مشاركة المادة كان الإمتداد الجسماني قابلاً للأشكال من غيره مجرداً عن مشاركة الهيولى فيلزم أن يكون نفسه قابلاً للفصل والوصل من غير هيولاه لأنه إنما يكون قابلاً للأشكال المختلفة إذا اختلف وتمدد ، واختلاف الإمتدادات وتمدها لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الإمتداد قابلاً للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وأنه محال . وبالجملة اختلاف الإمتداد لا شك أنه بحسب انفعالات واردة و ورود الانفعال من غير الهيولى محال . قال الامام : إن الإمتداد لو كان قابلاً للأشكال كان قابلاً للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للأشكال من غير طريان الفصل عليها . والجواب أن المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التمييز بل لزوم أحد الآخرين وهو إما قبول الانفعال أو قبول الانفصال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة لا يكون إلا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة أنها لو كانت متصلة جسماً واحداً لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد إنما يكون بحسب الانفعال . م

(١) قوله « واعلم أنه ألزم المحال » المحال في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معاً فان لزوم الشكل لو كان لذات الإمتداد لكان الإمتداد فاعلاً للأشكال وقابلاً لها مجرداً عن المادة وكلاهما محالان ، أما كونه فاعلاً للأشكال فلان الاجسام لا يختلف في طبيعة الإمتداد فيلزم أن لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة ومضلعة الى غير ذلك ؛ وأما كونه قابلاً للأشكال فكذلك

﴿ فبقى أنه بمشاركة من الحامل ﴾

أى لمّا ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقاً . ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى إذن تأثير في وجود ما لا بدّ للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكّل ، وهذا نتيجة البرهان المذكور ، و ثبت منه احتياج الصورة الجسميّة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى لافي ماهيّتها فاذاً هي لا تنفك عن الهيولى . وذلك هو المطلوب .

﴿ وهم * وإشارة ﴾

يلزم أن لا يختلف الاشكال في الاجسام المتعددة بالا انفصال أوفى الجسم الواحد بالا نفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصى ومن جهة الفعل عدم اختلاف النوعى لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز أن يختلف شخصا ، و أما المحال فى القسم الثانى فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كانت لزوم الشكل من الفاعل لكان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهيولى فيعود المحال اللازم من جهة قبول الاشكال ، ولا يجوز إلزام المحال من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه ، وهذا الكلام من الشارح كأنه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذى ذكره : أحدهما أن الشكل لو كان لازماً من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم أيضاً عدم اختلاف المقادير ، وعدم اختلاف الكلية والجزئية ؛ لتوقف الاختلاف فى المقادير والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف فى الشكل فلا فرق بين القسم الثانى والقسم الاول فى لزوم المحالات الثلاثة فلان المادة فى التقسيم ؛ بل يكفي أن يقال لما ثبت أن الشكل لازم فلزومه إما أن يكون بمشاركة من المادة أو لا يكون والثانى باطل فتمين الاول وهو المطلوب . والثانى أن النقص المذكور فى الفصل الا ترى لا يرد على الدليل كما وجه لان التشابه فى الكل والجزء فى الشكل إنما يلزم لا لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة . و أجاب أما عن الاول فبأن المحال فى القسم الاول لازم من جهتين ، و فى القسم الثانى من جهة واحدة فالتقسيم إنما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة . وأما عن الثانى فبأن النقص على جهة الفاعل لا على جهة القابل و اعلم أن المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسميّة كفى أن يقال لو كانت الجسميّة بلا مادة لم يختلف أصلا فلم يحتج إلى تنهاى الأبعاد ولزوم الشكل ولا إلى سائر المقدمات ، ولو كان المراد أن لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى يتم الاستدلال عليه بأنه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال أو الانفعال من غير الهيولى لان الاشكال يختلف واختلاف الاشكال بالا انفصال أو الانفعال فلم يكن إلى التقسيم و إلى سائر المقدمات حاجة ، ولو كان المراد لزوم الشكل من الفاعل و هو الصورة النوعية بمداخله الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل إلا على أن لزوم الشكل ليس من الصورة الجسميّة بلا مداخله الهيولى ولا يلزم منه أن لزومه من غير الصورة الجسميّة بل يجوز أن يكون بمداخله الهيولى . م

﴿ أولعلمك تقول ^(١) وهذا أيضاً يلزمك في أشياء آخر فإن الجزء المفروض ليس له شكل الفلك ، ثم تقول إن الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد ﴾

هذا شك يرد على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم ، وتقديره أنكم قلتم لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للإمتداد المنفرد عن القابل هو نفس الإمتداد لأن الإمتداد لمّا كانت له طبيعة واحدة وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً ، ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فإذ جوتهم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الإمتداد المذكور .

(١) قوله « أولعلمك تقول » هذا النقص إجمالى توجيهه أن الدليل الذى ذكرتموه فى الامتداد وارد عليكم فى أشياء آخر فإن شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته و جزء الفلك وكله متساويان فى الطبيعة و إلا لكان الفلك مركباً فلو كان التساوى فى المقضى يوجب التساوى فى المقضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك . فقوله « وهذا إشارة الى تساوى الجزء والكل فى الشكل » وقوله « فى أشياء آخر » تنبيه على أن النقض لا ينحصر فى الفلك بل جار فى كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما أن طبيعة الارض تقتضى التوسط بين الاجرام مع أن الاجزاء المنفصلة لا يتوسط ، وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزئه متأخراً عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية ، والتجزئة انما تعرض بأحد الاسباب المذكورة فيما تقدم ، وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لا يقال : الفرض قسيم ساير الاسباب لانه قال الانفصال اما أن يكون مؤدياً الى الافتراق وهو الفلك أولاً فان كان فى الخارج فهو اختلاف عرضين و إلا بفرض و قسم الشئ كيف يكون اعم منه . لانا نقول : التقابل بحسب الصدق ، والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الوهمى و ان لم يقبل الانفصال بوجه آخر . و اعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضه الا فى الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال . فان قلت : السؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها فى الشكل وردا للنقض عليه بالاجزاء المفروضة فى الفلك . فنقول : المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لتمييز الشئ عن شئ . فى الوهم المراد ههنا فاننا بينا أن الفرض نفى الكلية والجزئية فانه لو قدر أن يكون لجسم جزء فى الخارج كان مشاركاً لكله فى الشكل و ههنا لو قدر للفلك جزء فى الخارج فلانسلم أنه لا يكون متشكلاً بشكل الفلك وهو ظاهر . م

فقوله « وهذا أيضاً » إشارة إلى قوله في الفصل المتقدم « وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته » ونبهه بقوله « أشباه آخر » على أن هذا الإشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والشكل فيها كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسط الأجرام ، وقيد الجزء بالمفروض لأن البسيط إنما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ، ويكون تجزئته لا حداً لسبب المذكورة فإذن وجب تقييده بالسبب ، ولما كان الفرض أعم الأسباب خصه بالذكر .

قوله :

﴿ فنقول لك ^(١) ﴾

(١) قوله « فنقول لك » حاصل الجواب أن الآثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشكل في جزء الفلك و كله وإن كان واحداً إلا أن مادتي الجزء والكل مختلفتان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى للشكل فإنه لا اختلاف فيه لا في القابل ولا في الفاعل . قال الشارح : تفرير الفرق على الاجمال أن للمقدار والشكل في الفلك قابلاً و فاعلاً أما القابل فهو الماد التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزئية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزئية ، و القابل للتجزئية ليس إلا المادة ، و أما الفاعل فهو الصورة النوعية التي أوجبت حصول المقدار والشكل ، و ذلك السبب القابلي وهو المادة مانع عن تساوى الكل والجزء في الفلك في المقدار والشكل لاستحالة أن يكون الجزء كالكل و أما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك . فان قلت : لو كانت المادة مانعة عن تساوى شكل الكل والجزء امتنع أن يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الممثل والحامل و التدوير اجزاء للفلك الكلى و أمثال له في الاشكال ، ومن هيئنا ظهر أن قوله « لاستحالة أن يكون الجزء كالكل » باطل اذ لا استحالة في أن يكون الجزء كالكل في الشكل . فنقول : هذا السؤال ليس بوارد لانه على سبيل المنع . على أن المراد من الكلام منع المادة من أن يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعاً لاستحالة أن يكون الجزء كالكل مادام جزءاً وكلا في المقدار والشكل . فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار . فنقول النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما أن شكله كذلك فأراد أن ينبه على أن التساوى في فاعل المقدار أيضاً لا يوجب التساوى فيه لوجود المادة فكأن السائل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوى جزء الفلك و كله في المقدار والشكل . فأجاب بأن المادة مانعة عن تساويهما فيهما . فان قلت : المادة و إن منعت عن تساوى الجزء والكل في مجموع المقدار والشكل إلا أنها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل . فنقول : المادة و إن لم يكن مانعة عن تساوى الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوى ضرورة أنا إذا فرضنا جزءاً مضلماً لم يكن شكله مثل

يريد أن يفرّق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في إحدیهما دون الأخرى . وتقريره مجمالاً أن الفلك له مادّة قد عرض له بسببها الكليّة والجزئية ، وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلاً ، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة أن يكون الجزء كالكلّ مادام الجزء جزءاً والكلّ كلاً ، وأمّا الإمتداد المنفرد عن المادّة فلا يتصور له جزء ولا كلّ فضلاً عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه .

قوله :

﴿ إنّ الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة أوجبت لهيولاه تلك الجرميّة ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميّةتها فلمّا وجب لها ذلك وجب بها بجانب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكلّ لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكلّ ﴾

شكل الفلك وهذا القدوكاف في دفع النقض ، و اما الجواب التفصيلي فهو أن الشكل حاصل للفلك لاعن هيولاه لامتناع أن يكون القابل فاعلا ، ولا عن صورتها الجسميّة لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي أوجبت تلك الجسميّة المعينة بالمقدار المعين ، وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من مأخذهما فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو الصورة النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب أن لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكلّ لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكلّ ، وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة إما ذات الصورة النوعية أو المصدر الذاتى منها على اختلاف تفسير الطبيعة ، ثم هيها نسختان النسخة الاولى أن يتكرر صورة الكلّ فيكون صورة الكلّ الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكلّ صورة الكلّ لكونه جزءاً إنما حصل بعد حصول صورة الكلّ فامتنع أن يكون صورته مثل صورة الكلّ فى المقدار والشكل . النسخة الثانية أن يحذف صورة الكلّ ثانياً ويضمّر هو فى لا يكون حتى يرجع إلى ذلك . تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكلّ وشكله لما يفرض جزءاً ، أو يجعل ما للكلّ اسم لا يكون . والاصح النسخة الاولى لانها أدل على المراد وأظهر ، وربما يقال كان للمشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان فى تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكلّ والجزء فى المقدار والشكل إنما وقع للفلك عن ثلاثة امور عارضة و مانع و سبب أما العارض فهو حصول الكلية و الجزئية بحسب فرض التجزئة

معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة أوجبت لهيولاه أو لا تلك الصورة الجسميّة المعيّنة المخصّصة به ، ثم ذلك الشكل المعيّن الذي لزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة . ويريد بتلك القوّة الصورة النوعيّة للفلك . والقوّة اسم لطبء التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره ، والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوّة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغيير الذاتي في غيره ، أو المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغيير في غيره ثم قال : فلمّا وجب لهيولى الفلك ذلك الإمتداد والشكل وجب بإيجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة و الشكل لهيولى أن لا يكون صورة الكلّ ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكلّ جزءاً له ، وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكلّ بعد حصول صورة الكلّ . أى لمّا أوجبت الصورة النوعيّة لهيولى الإمتداد المعيّن والشكلّ المعيّن أو جبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكلّ مثل ما للكلّ لكونه جزءاً حادثاً بعد الكلّ . وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرّر لفظة صورة الكلّ إحديهما منخفضة لتكون الحصول مضافاً إليها ، والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون . ومعناه لا يكون

و أما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل ، و أما السبب فهو مقارنة المادة . فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثاً بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك أن يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلاجرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل . وفيه نظر لان المانع ليس إلا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع أيضاً أن يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل ، وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع أن يكون مثل الكل في المقدار والشكل . فقد بان أن ليس لتأخر الجزء دخل في المنع ، وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية و قال : المراد أن المقتضى لشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك إلا أنه لم يوجد بعارض عرض له وهو كونه جزءاً أو صار مانعاً من أن يحصل له مثل شكل الكل ، وهذا العارض أعنى كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزئة بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع يقتضى المغايرة بينهما ، وقول الشيخ « أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل » يصرح بأن حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع وإلا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركاً لا طائل تحته فتفسير الشارح أوفق لكلام المتن إلا أن السؤال وارد عليه . م

للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الأصح ، وفي بعضها لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميراً يعود إلى لفظ ذلك في قوله فلمّا وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدّم ذكره ، ويجوز أن يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي .

قوله :

﴿ فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزء بها ﴾

أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ، ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فإنّ هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ، ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسميّة الحاملة إياها المتجزئة معها بطريان الإنصال عليها .
قوله .

﴿ وأما المقدار لو انفرد ^(١) و لم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا الطبيعة

(١) قوله « وأما المقدار لو انفرد » قد بان أن اختلاف الكل والجزء مقداراً وشكلاً إنما عرض للفلك عن ثلاثة أمور وتلك الأمور ملتفة في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما يمكن أن يقال في الفلك شكل الكل لحقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار أنها محل الصورة الجسميّة أو الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار أنه محل للشكل والمقدار ثم يتبع ذلك أن خالفه الجزء فيهما لم يمكن أن يقال هيئنا لحق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة أو موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق . قال الامام : معنى الكلام هيئنا أن القدر الذي ذكرناه في الفلك هو أن الشكل كان ممكن الوجود في نفسه ، وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له ، وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله ، وذلك يقتضى أن لا يحصل مثل ذلك الشكل لجزء الذي يفرض بعد ذلك ، وهذا لا يمكن أن يذكر مثله في الجسميّة القائمة لافى المادة ، فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه ، والقوة على الصورة النوعية الفاعلة في قوله « من غيرها » بلامعنى وكذا كلمة « أو » بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره ، وأما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على المادة القابلة . فشرحه اطبق على المتن . م

المقداريّة، وتلك الطبيعة هي [في نفسها] واحدة لم تصر كلاً وغير كلّ بحسب ذلك الفرض
لامن نفسها ولا من علّة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيّناً ممّا يختلف
فيه حتّى نفس الكلّيّة و الجزئيّة فليس يمكن أن يقال هيئنا لحقها من غيرها شيء
بحسب إمكان وقوّة ما أوصلوح موضوع لحوقاً سابقاً، ثمّ تبع ذلك أن صار ما هو
كالجزء بحالة مخالفة) .

يريد أن المقدار لو انفرد لم تكن الكلّيّة و الجزئيّة أصلاً فضلاً عمّا يلزمهما
لأنّ نفس طبيعة واحدة لا يقتضى الاختلاف بالكلّ والجزء، وليس هناك علّة ولا مادة
قابلة فإذن لا اختلاف هناك. وتختلف الهيئنا ففى بعضها هكذا «لم تصر كلاً وغير
كلّ بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولا من علّة ولا عن مقارنة قابل» وهى أصحّ،
و في بعضها «إلا من نفسها لامن علّة ولا من مقارنة قابل» وتقديره لم يصر كلاً وغير
كلّ بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدّم إلا من نفسها لأنّه لا علّة ولا قابل هناك،
والاختلاف من نفسها باطل لأنّه لا يجب أن يستحقّ الاختلاف. ثمّ قال «فليس يمكن
أن يقال هيئنا لحقها شيء من غيرها» يعنى من الفاعل. ثمّ قال «بحسب إمكان وقوّة ما»
يعنى المادة التي يحتاج الإمتداد الجسمي إليها لكونه صورة. ثمّ قال «أوصلوح
موضوع» يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل إليه لكونهما عرضين وقيده
بهيئنا لأنّ الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعيّة، و مادة هي هيولاه، وموضوع هو جرم
الفلك، ثمّ تبع ذلك اللهوق أن خالف فيه الجزء الكلّ. واعترض الفاضل الشارح^(١)

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » اعلم أن حاصل الفصل أن الامتداد لو اقتضى الشكل
لذاته لزم تساوى الاجسام، والكل والجزء من جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقضى فينتقض
بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية و الصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء
مع أن شكله كرى و شكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثاً أو مربعاً غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع
اختلاف الاثار و اوجب بأن اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لا اختلاف مادتيهما. والاعتراض
عليه أن اختلاف الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف
مواد اخرى وهلمجرراً ولكن الامام أطنب فيه و قال : القول بأن الاختلاف بالكلية و الجزئية لاجل
المادة غير صحيح لان مادة الجزء لصورة الفلكية إما أن يكون عين مادة تلك الصورة أو يكون جزءاً
من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة و جزئها المتساويان في المهية حالين في محل

بأنّ تعليل اختلاف الفلك في الكليّة والجزئية بالمادّة غير صحيح لأنّ مادّتي الكلّ والجزء إن اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالّين في محلّ واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكليّة من الآخر ، وإن تباينت كانت المادّة متخالفة في الكليّة والجزئية وحينئذ إن احتاجت إلى مادّة تسلسلت الموادّ وإلا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج إلى مادّة . فإن قيل : تقدّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب كونها أولى بأن يكون كلّاً منه . قلنا : فليكن تقدّمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادّة . و الجواب أنّ المادّة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ، وتختلف غيرها من الصور والأعراض المادّية بها كالزمان الذي يقتضى التقدّم والتأخّر لذاته و يصير الأشياء متقدّمة و متأخّرة لسببه على ماسيأتى بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى الموادّ ولم تحتج هي إلى غيرها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ هذا الحامل ^(١) إنّما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميّة ﴾

واحد فلم يكن إحدى الصورتين بأن يكون كلا و أخرى جزءاً أولى من العكس فان قيل : لما تقدم كل الصورة حالاً في المادّة على جزئها كان كل الصورة أولى بالكليّة من جزئها لتقدمه ، وإن كان شيئاً واحداً في محل واحد فنقول : فالجسميّة الموجودة بلامادّة لم لا يجوز أن يكون وجود كلها سابقاً على وجود جزئها و حينئذ يكون كل الصورة السابق أولى بالكليّة من جزئها ، وإن كان شيئاً واحداً فأمكن أن يختلف الجسميّة المجردة بالكليّة والجزئية فان كان الثاني كانت المادّة مخالفة لجزئها بالكليّة والجزئية ، وإن كان ذلك لمادّة أخرى تسلسلت ، وإلا لم يكن الاختلاف بالكليّة والجزئية موقوفاً على كون الشيء في المادّة فلا يلزم من عدم حلول الجسميّة في المادّة أن لا يختلف بالكليّة والجزئية . و الجواب أنّ الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادّة ، و أما المادّة فهي إنّما يختلف بذاتها كما أنّ التقدّم والتأخّر يعرضان الزمانيات بواسطة الزمان ، و للزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكليّة والجزئية إنّما يتوقف على المادّة في الماديات لا في المادّة . م

(١) قوله « تنبيه . هذا الحامل » المطلوب أنّ وضع المادّة تبع لوضع الصورة حتى أنّ الصورة ذات وضع بالذات ، والهيولى ذات وضع بالعرض ؛ و ذلك لان الصورة الجسميّة لا ريب في أنّها متعيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع هيئتها كونه مشاراً إليه بأنّها هيئتها أو هناك ، و لما كانت الصورة الجسميّة هيئتها أو هناك لذاتها كانت الإشارة بأنّها هيئتها أو هناك يلحقها بالذات لا بواسطة الهيولى ، و أما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض و تانياً لانها لو كانت

أقول : يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل إنما تستفيد من الصورة الجسميّة . وهذه مسألة يمتنى عليها البرهان على امتناع انفكك الهيولى عن الصورة الجسميّة ؛ وذلك لأنّ البرهان عليه أنّها لو انفكّت عن الصورة الجسميّة لكانت إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان : أمّا الأوّل فلا تبه مناف للحكم المذكور ، وأمّا الثاني فلماذا ذكره فيما يتلو هذا الفصل . والوضع يطلق على معان : منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الجسميّة إليه ، ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض ، ومنها ماهو المقولة المشهورة . والمراد هيئتها هو الأوّل ، والمعنى أن الصورة الجسميّة هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ، ويتبين منه أنّها هي التي تفيد تشخيص الهيولى وتعيينها على ما سيأتي بعد .

ذات وضع بالذات كانت متعيزة بالذات لأنها إذا كانت مشاراً إليها بالذات بأنّها هيئتها أو هناك فكونها هيئتها أو هناك يكون أيضاً بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة . ولأجل أن ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سمى الفصل بالتنبيه ، والشيخ لم ينبه على المطلوب الأول ونبه على المطلوب الثاني بتقسيم كانه كاف فيه وهو أن الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما أن تكون منقسمة في جميع الجهات فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هيولى . هذا خلف ، واما أن يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطعاً لا امتداد الإشارة سواء انقسمت في جهة اخرى أو لم تنقسم اصلاً فلا تكون مشاراً إليها بالذات هذا خلف فالإلزام بين وضع الهيولى وبين جسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات . واما نحن فقد بيناها بالتنجيز بالذات . فان قلت : الدلالة منقوضة بالصورة الجسميّة فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الإطلاق فيكون جسماً لكونها جزء الجسم : أو غير منقسمة وهو أيضاً محال لما ذكر بعينه . فنقول : المراد بالجسم هيئتها ليس الا الصورة الجسميّة المرسومة بالجواهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد متقاطعة فليس الجسم في بادية النظر الا اياها وتبين من ذلك أنّها هي التي تفيد تشخيص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هديتها منها لا محالة . والوضع مقول بالاشتراك على معان : أحدها كون الشيء ، بحيث يشار إليه إشارة حسية وهو المراد هيئتها ، والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزاءه بعضها إلى بعض ، والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للمنسبتين : نسبة بعض أجزاءه إلى بعض ، ونسبة بعض أجزاءه إلى غيره . فان قلت : الوضع بأحد المعنيين الأولين من أي مقولة . فنقول : هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم . قال الشارحان : لما كان البرهان على امتناع انفكك الهيولى عن الصورة أن الهيولى لو انفكّت عن الصورة كانت اما ذات وضع أو غير ذات

قوله :

﴿ ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذاهجاً ﴾ .
 أى لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو إما أن يكون
 منقسماً على الإطلاق وفي جميع الجهات أو لم يكن فإن كان منقسماً في جميع الجهات
 كان بانفراد ذاته عن الصورة جسماً ذاهجاً وقد كان حاملاً للحجم هذا خلف .

قوله :

﴿ أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة ﴾ .
 وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق فغير منقسم
 عطف على قوله وهو منقسم ويريد به أن الحامل إن كان بانفراده ذاهجاً وكان غير
 منقسم كان بانفراده مقطع منتهى إشارة ؛ وذلك لأن الإشارة امتداداً يبتدئ من المشير

وضع والقسمان باطلان أورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الأول لأن الحكم المذكور فى هذا الفصل
 هو أن وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية ، والقول بأن الهيولى المجردة ذات وضع
 مناف له ، وإنما قلنا : وضع الهيولى إنما هو من الصورة لأن الهيولى لا وضع لها إذا كانت
 بلا صورة فإن الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع فى حد ذاتها لكانت أما منقسمة فى
 جميع الجهات فيكون جسماً ، أو يكون غير منقسمة فيكون بانفرادها عن الصورة مقطع منتهى إشارة
 أى مقطوعاً ينتهى امتداد الإشارة عنده لأن كل مقطع إشارة فهو غير منقسم فإن مقطع الإشارة لو
 انقسم جزئياً مثلاً كان مقطع الإشارة بالحقيقة هو الجزء الأخير فمافرض مقطوعاً لا يكون مقطوعاً وهو محال . و
 لما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع إشارة لأنه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى أن
 كل غير منقسم فهو مقطع الإشارة . فثبت أن الهيولى حينئذ لا تنقسم فى جهة الإشارة فإن لم تنقسم
 فى جهة أخرى فهي نقطة ، وإلا فإن انقسمت فى جهتين فهي سطح ، وإلا فخط . أو نقول : إذا كانت
 الهيولى غير منقسمة فإما أن يكون غير منقسمة فى سائر الجهات فهي النقطة ، أو يكون غير منقسمة
 فى جهتين فهي الخط ، أو غير منقسمة فى جهة واحدة فهي السطح . لكن ليس شىء من النقطة والخط
 والسطح بالهيولى لوجهين : الأول أن النقطة والخط والسطح إن قامت بذواتها كانت منقسمة فى
 جميع الجهات لأن يمينها مقابيل لشمالها ، وقدامها مقابيل لما ورائها ، وفوقها مقابيل لما تحتها و
 كانت منقسمة فى الجهة التى فرض عدم انقسامها فيها ، وإن لم تقم قائمة بذواتها كانت أعراضاً و
 الحامل لا بد أن يكون جوهرأ . والوجه الآخر ما ذكره فى الشرح فاصلاً بين السطح والخط وبين
 النقطة وهو ظاهر . ولقائل أن يقول : المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان إن كانت ذات وضع فى
 ذاتها فلانسلم الحصر لجواز أن يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها

و ينتهى إلى المشار إليه و ينقطع انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك الإمتداد لأنه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار إليه فإنه لا يكون المقطع مقطعا فكلّ مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ، وكلّ ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتدّ إليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها ، وهذا هو المراد من قوله « أو غير منقسم كان في حدّ ذاته مقطع منتهى إشارة » .

قوله :

﴿ نقطة إن لم ينقسم البتّة ، أو خطّا أو سطحاً إن انقسم في غير وجه الإشارة ﴾
أى ذلك المقطع لا يخلو إمّا أن لا ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم ، والثانى لا يخلو إمّا أن ينقسم في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين . وكان الحامل على التقدير الأوّل نقطة ، وعلى التقدير الثانى خطّا ، وعلى التقدير الثالث سطحاً ، وإنّما لم يحتمل قسما آخرأ لأنّ الأبعاد الجسميّة ثلاثة وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة لم يبق إلاّ اثنتان . فالحاصل أنّ الهیولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت إمّا جسما أو نقطة

ولا من الصورة بل من شيء آخر وإن كانت ذات الوضع على الإطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نقول . لانسلم حينئذ أنها لو كانت منقسمة فى جميع الجهات كانت جسما ، وإنما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية السارية والهيولى المجسمة منقسمة فى جميع الجهات وليست أجساما ، وبعبارة اخرى ما ذكرتم لا يدل إلا على أنّ الهیولى المجردة لاوضع لها فى حد ذاتها ولا يلزم منه أن لا يكون للهیولى المجردة وضع أصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز أن يكون ذات وضع بالغير . ويمكن أن يجاب عنه بأن الهیولى لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير إما جسمية أو فى جسمية لانه لا بد أن يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنه لو لم يكن للهیولى وضع فى حد ذاتها و لم يكن ثمة ماله وضع فى حد ذاته لم يكن الهیولى ذات وضع اصلا و حينئذ إن انقسم ذلك الغير فى جميع الجهات كان جسمية و الا كان نقطة أو غيرها فى جسمية فلا يكون الهیولى مجردة . هذا خلف . وقد بان أن ما ذكره الشيخ كما دل على أن الهیولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على أنها لا تكون ذات وضع مطلقا .

و اعلم أن قوله « كان فى حد نفسه مقطع منتهى إشارة » مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي أن يقال : لو كانت الهیولى ذات وضع غير منقسمة فاما أن لا يكون منقسمة البتّة فهى النقطة ، أو يكون منقسمة فهى الخط أو السطح ، ولا يجوز أن يكون الهیولى المجردة شيئا منهما . و أما على ما وجهناه فلا استدراك . ثم إن بين كونها مقطع الإشارة بأن كل مقطع الإشارة غير منقسم فانما يتبين منه لو انعكست الموجبة كنفسها ، وان بين بتقييده بحال فرض إشارة يمتد إليه و لا يتجاوزه كما فعله الشارح

أو خطاً أو سطحاً . وكأها باطل فكونها ذات وضع بانفرداها باطل ، وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتميّن من تصوّر ماهياتها فإنّ الجسم والخطّ والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للإيفصال تكون محتاجة إلى حامل فهي غير الحامل ، والنقطة لا يمكن أن تكون إلاّ حالة في غيرها وإلاّ لكانت جزءاً لا يتجزّء ، والحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ، ولو صوح هذه المعاني لم يتعرّض الشيخ لبيانها ، وسم الفصل بالتنبيه لأنّه لم يحتج فيه إلاّ إلى قسمة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ فلو فرضنا هيولى بالصورة و كانت بلاوضع ثمّ لحقتها الصورة فصارت ذات

وضع مخصوص ﴾

يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى^(١) المجرّدة عنها ، ويتميّن القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدّم ، و تقريره أنّا لو فرضنا هيولى بالصورة جسميّة و كانت بلاوضع بالضرورة لما مرّ ثمّ فرضنا أنّ الصورة لحقتها و صارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو إمّا أن لا تتحصّل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصّل ، و إن تحصّلت فلا يخلو إمّا أن تتحصّل

فتلك المقدمة مستدركة في البيان ، و أيضاً كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسميّة و الذي يلزم من توجيهها ليس الا أن الصورة اذا انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه أن يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجايز أن يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفاً على شرط وهو الصورة الجسميّة كما أن التحيز صفة ذاتية للصورة الجسميّة مع توقفها على وجود التحيز و كذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع أن حصولها من النار موقوف على ماسة الخشب و على استعداد الاحراق و على ارتفاع المانع . م

(١) قوله « يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى » أراد أن يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجرّدة عنها ولما كان من البين أن الشيء اذا لم يكن جسماً يمتنع أن يصير جسماً سمي الفصل بالتنبيه و به يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكك الهيولى عن الصورة . لا يقال : القسم الثاني من البرهان هو امتناع أن يكون الهيولى المجرّدة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجرّدة لجواز أن يكون للهيولى المجرّدة عن الصورة الجسميّة صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسميّة و ان كانت في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسميّة أبداً .

في جميع المواضع أوفي بعضها دون بعض ، و الأول والثانى من هذه الأقسام محالان ببديهة العقل . والثالث أيضا محال؛ لأن ذلك المواضع إما أن لا يكون أولى بها من غيره أو يكون أولى فإن لم يكن أولى كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة ، و ان كان أولى بها فالأولوية إما أن كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أو حصلت بذلك وهذان قسمان وهما أيضا محالان . مع أن لكل منهما نظيراً في الوجود، والشيوخ أوردهما وأورد نظيريهما ، وبين الفرق بينهما وبين النظيرين ، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهة للإيجاز .

لانا نجيب عنه بوجهين : الاول أن الهبولى التى فرضت مجردة عن الصورة فهى بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هبولى بل من المفارقات وتسميتها بالهبولى مجاز ، و ان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال . لا يقال : الممتنع بالغير يمكن أن يستلزم ممتنعاً بالذات كما أن عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته . لانا نقول : الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعاً بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث أن وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب ، وأما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالا و الا لم يكن ممكناً بالذات وهيهنا كذلك لان الهبولى المجردة اذا نظرنا اليها فى حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة و فرض لحوق الصورة اياها يلزم منه محال بالذات ، الثانى أن الكلام فى هبولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام و أحوالها أدانا التفتيش عنها الى أن علمنا فيها شيئاً غير الجسمية وهو الهبولى . ثم بحثنا عن ذلك الشئ . هل يمكن أن يكون بدون الجسمية حتى يجوز أن كانت مجردة ثم صارت جسماً فبيننا أنها يستحيل أن يوجد بلاصورة فهى محتاجة الى الصورة وقد علمنا أن كل جسم يشتمل على هبولى هى محتاجة إلى الصورة وهذا مطلوب القوم ، وقد أشار اليه الشيخ فى الشفاء حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة فى الوجود ، و أما أنه هل يوجد هبولى بدون الصورة فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدده . و تقرير البرهان هيهنا أن الهبولى لو كانت مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يخلو اما أن لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهبولى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو قابل للاشادة الحسية بأنه هيهنا أو هناك ، واما أن يصير ذات وضع فاما أن يتحصل فى جميع المواضع أولا يتحصل فى شئ منها وهما باطلان بالضرورة ، أو يتحصل فى بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع اما أن لا يكون أولى بها وهو محال والائزم الترجيح بالمرجح ، أو يكون أولى بها و حينئذ اما أن يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة أو بعد لحوقها وهما أيضاً محالان ولكل منها نظير فى الوجود فالشيوخ أوردهما وفرق بينهما وبين نظيريهما . م .

قوله :

❖ (فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك^(١) كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعها هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض) ❖.

هذا بيان امتناع القسم الأول و الفرق بينه و بين نظيره : أما بيان الإمتناع فبان هذا لا يمكن هيهنا ؛ لأن الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن أن يقال إن ذلك أى حصوله في ذلك الموضع وإنما كان لأن الصورة إنما لحقتها هناك ؛ و ذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ، ثم أشار بقوله « كما يمكن أن يقال » إلى نظيره في الوجود و هو أن تكون

(١) قوله « فليس يمكن أن يقال إن ذلك لان الصورة لحقتها هناك » المقصود من هذا الكلام أمران : أحدهما بيان امتناع القسم الاول و هو أن يكون أو لوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة ، و الاخرى ايراد نظيره و الفرق بينهما . أما بيان الاول فهو أن الهيولى قبل حصول الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المعين أصلا فحصوله في ذلك الحيز لا يكون لاجل أن الهيولى كانت في ذلك الحيز اذا الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر . وفيه نظر ، لان غاية ما في هذا أن الهيولى لا يحصل في ذلك الحيز لاجل أنها ما كانت حاصلة في ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقاً فلم لا يجوز أن يحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب آخر و ان لم يكن حصولها فيه بسبب أنها كانت حاصلة فيه . و الاول ان يقال في بيان الامتناع أن الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع و الوجود كانت نسبتها الى جميع المواضع و المظاهر على السوية فلا يكون شيء منها أولى بها ، و أما الثاني وهو أن يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظير الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين ، و الفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للوضع السابق الواجب او العارض . اما الواجب فكما ان جزءاً من الهواء اذا فسد الى الماء و هو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الهوائية السابقة كانت يوجب حصوله فيه ، و اما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء ففسد الى الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر ، فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو لاولوية لها بذلك الموضع سابقة على حصول الصورة فيه ، و اما الهيولى فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق . م

الهيولى في صورة توجب لها وضعها هناك كجزء من الهواء مثلاً في موضعه الطبيعي فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين لسبب و لحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع أولى بها ، والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة ، والأحوال لعارضة لها ، ثم أشار بقوله « وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنهما مجردة بحسب هذا الفرض » إلى الفرق المذكور .

قوله :

﴿ و ليس يمكن أيضاً ^(١) أن يقال إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض كما يمكن أن

(١) قوله « و ليس يمكن أيضاً » في هذا الكلام أيضاً مقصودان : أحدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو أن حصول أولوية الموضع بعد لحوق الصورة ، و الثاني الفرق بينه وبين نظيره أما الأول فلأن الصورة الجسمية نسبتها إلى سائر المواضع و الأوضاع على السوية كما أن الهيولى أيضاً على السوية فيكون الهيولى المجسمة نسبتها إلى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع أولى . فإن قيل : هب أن الصورة الجسمية لاتعين نلهيولى موضعاً لكن لم لا يجوز أن يقارنها صورة نوعية في تلك الحالة تعين لها موضعاً . أجاب بأن الكلام في المواضع و الأوضاع الجزئية كمواضع أجزاء الأرض و أوضاعها فإن كل جزء منها إنما هو في موضع جزئي على وضع جزئي ، و الصورة النوعية و إن عينت موضعاً كلياً إلا أن الهيولى المجسمة يكون نسبتها إلى أجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها و لهذا قيد هذا القسم بالأوضاع الجزئية التي لأجزاء كل واحد ، و هي هنا سؤال مشهور وهو أن يقال : لما جاز أن يقارن الهيولى صورة يختصها بأحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز أن يقارنها صورة أخرى أو حالة من الأحوال تخصصها ببعض أجزاء المكان الكلي فأما النظر فهو المثال الأول من المثالين المذكورين في القسم الأول فإن الجزء من الهواء إذا فسد إلى الماء في مكان الهواء فلا بد أن ينتقل إلى مكان الماء و لا ينتقل إلى أى جزء اتفق من أجزاء المكان المائي بل إلى أقرب الأجزاء إلى موضعه الأول و لا يكون ذلك إلا بحسب وضعه السابق بخلاف الهيولى المجردة فإنه لا وضع لها في السابق و في قوله « فقصد الموضع الطبيعي للماء » مساهلة لان القصد يستلزم الشعور اللهم إذا أثبتنا الشعور للطبايع . م

لحقوق الصورة ، وهناك وضع جزئى لحوقاً يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضوع كالجزم من الهيبولى يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصاً بحسب موضعه الأول وهو أقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعاً لهذا الصائر ماء وهو هواء وإنما لا يمكن هذا أيضاً لأننا جعلناها مجردة (١)

وهذا بيان امتناع القسم الثانى وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيبولى ، وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود : أما بيان الإمتناع فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع التى تقتضيها الصورة التى تلحقها فهى إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله «وليس يمكن أيضاً أن يقال إن الصورة عيمنت لها وضعا مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التى تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض» وإنما قيّد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها وإنما تقتضى تعيين الموضوع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيّز مخصوص دون غيره ، وذلك لأن للحيّز الطبيعى أجزاء كثيرة ، وحصول الهيبولى مع الصورة فى أحدها دون غيره يقتضى أولوية فلاجل هذا خصّ الفرض بالقيد المذكور ، ثم أشار بقوله « كما يمكن أن يقال فى الوجه الذى ذكرناه » إلى نظيره فى الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأول الذى كان الوضع السابق واجباً لعارضاً بحسب الصورة السابقة أعنى فى الجزء من الهواء الذى كان فى موضعه الطبيعى ثم صار ماء فقصد الموضوع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه ، وإنما لم يقصد أى جزء اتفق (١) منه بل قصد

(١) قوله « وإنما لم يقصد أى جزء اتفق » لفظة إنما لا معنى لها هي هنا . واعلم أن كلام الشيخ فى القسمين لا يدل على بيان امتناعهما فلما كان ظاهراً من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر أن الهيبولى إذا فرضت مجردة عن الوضع والموضوع يكون نسبتها إلى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل فى موضع معين فكانه قال لو فرضنا هيبولى غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلا بد أن يصير ذات وضع مخصوص ويحصل فى موضع مخصوص لكنه محال لان نسبة الهيبولى المجردة إلى جميع المواضع على السوية فلا يمكن أن يقال هناك أولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما فى نظيريهما لانها مجردة بحسب الفرض . م

الجزء الذى هو أقرب أجزاء الموضع المائى إلى الموضع الأول فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله «بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى» أى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فهيهنا سببان أحدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقا، والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد. ثم أشار بقوله: «وإنما لا يمكن هذا أيضا لأننا جعلناها مجردة» إلى الفرق بينهما. ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة، وتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهيولى لايجوز إلا على سبيل التبدل بأن يكون حلول اللاحقة عقب زوال سابقه. واعلم أن فائدة إيراد النظيرين^(١) سد باب إيراد المعارضة بهما؛ وذلك لأن الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضاءها الحصول في موضع مع عدم أولوية أحد المواضع به يمكن أن يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضى لاحالة الحصول في موضع الحصول فالوجه في تخصصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به. ثم إن أجيب بأن المتخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل هيهنا. عورض بأن الصورة الكائنة الجديدة

(١) قوله «واعلم ان فائدة ايراد النظيرين» كأن ساءلا يقول المعلل إذا قسم كلامه فى الدليل الى اقسام هى محالة عنده فلا يتوجه منه إلا بيان استحالتها، وأما إيراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع أن ثبوت ما ادعاه لا يتوقف عليه. أجاب بأن فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ هيهنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدره فانه لما قيل إن الهيولى المجردة لولحقتها الصورة لم يكن بدمن أن يحصل فى موضع معين مع أن نسبتها إلى جميع المواضع على السوية وهو محال. أمكن أن يعارض بان الجزء الهوائى إذا فسد إلى الماء حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى المثال الاول أو فى بعض الامكنة المائية فى المثال الثانى مع أن نسبتها إلى جميعها على السوية. فاجاب بأنه انما يحصل فى ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق، ثم لو عورض ثانياً بان ذلك الجزء إذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبتها اليها وانه ما كان هناك. أجاب بانه إن لم يكن هناك كان ثمة وهناك أقرب المواضع اليه فلماذا حصل فيه وهو أيضا وضع سابق والهيولى مجردة عن ساير الاوضاع فقد انسد ابواب المعارضة كلها، واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد فكأنه لم يفرق بين النقص والمعارضة لان كلا منها مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف يوجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق فى جوابها. م

تقتضى الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن نسبتها إلى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها بأحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة بأحد الأحياء الممكنة . فيجاء بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصص أقرب الأجزاء منه بذلك ، و هيئنا ليس كذلك إذ ليس له وضع سابق فلا يتخصص . وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح^(١) أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب أن تصافه بأحدى الصور النوعية بعينها مع دوام تصافه بها فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في أحد الأحياء . و أجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة ، والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك . فظهر الفرق . أقول : هذا إشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا أثر ، وأما تشكيكه بتجويز تصاف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها . فليس بشيء لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بوضع فهي غير

(٢) قوله « وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ، الامام أورد النقض بان الجسم العنصري نسبتها إلى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصويره بأنه صورة كانت مع ان إحدى الصور حاصلة له دائماً فلم لا يجوز أن يكون الهيولى نسبتها إلى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في أحدها اجاب باننا نسلم ان نسبة الجسم العنصري إلى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به ، وهذا الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا . وهذا نقض آخر ليس في هذا الكتاب . الا أن قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعليق بالكتاب ، ثم قال لقالل أن يقول لم لا يجوز أن يكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم في حيز معين كما جاز أن يتصور الجسم بسور متعاقبة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السوية وهذا موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد يمنه الامام فليس يمتنع ان يقال تلك الصفات لا يتخصص له الهيولى بوضع الا انها بعدها لوضع معين حتى اذا انتهت السلسلة إلى الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين ، والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق النقض الاجمالي أمكن دفعه بالفرق ، و ان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلاً . م

مجردة ، وإن لم تتخصص فنسبتها مع الأوصاف [إلى جميع الأوضاع] أو واحدة .

(تذنيب)

(فاحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية)

وفي نسخة الجسمانية ، وفي نسخة الجرمية . ذكر الفاضل الشارح : أن الخجة على امتناع انفكك الهيولى عن الصورة كانت بأنها حالة الإنفكك إما أن تكون مشاراً إليها أو لا تكون ، وأبطل الأول في فصل ، ثم أبطل الثاني في الفصل المتقدم بأن ما عند افتراضها بالصورة إما أن تحصل في كل الأحياء أو لا تحصل في شيء منها أو في حين معين ، ولم يتعرض للقسمين الأولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على إبطال الثالث ، ولاجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب و لم يصرح بثبوته مطلقاً لأنه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين . أقول : ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس ^(١) أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبد أو ينعكس عكس النقيض إلى أن الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أي لا تكون مجردة أصلاً ، وهيولى الأجسام هي المقترنة بالصورة فهو لا تتجرد عن الصورة الجسمية .

(تنبيه)

(والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صوراً أخرى)

يريد إثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً ^(٢) . واعلم أن

(١) قوله « ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس » إن الثابت بالبرهان ان لاشيء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالضرورة وهي لا تدل بالذات على المطلوب وهو لاشيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة ؛ بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة وينعكس عكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة وينقسم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست مجردة بالضرورة و يلزمه لاشيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ، ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانها ينتجان السالبة المطلوبة كان أخصر وأحسن . م

(٢) قوله « وهي التي تختلف بها الاجسام أنواعاً » لاشك أن الاجسام مختلفة بالحقايق فانا

سلب الخلو إيجاب المقارنة فمعنى لا يخلو أنها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معاً بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً بل ربما تقارنها وقتاً دون وقت . فأورد الشيخ هيننا لفظة قدالتى تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم أن الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وإن كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً .

قوله :

« وكيف ولا بد من أن يكون إمام صورة^(١) توجب قبول الانفكاك والإلتزام والتشكّل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك ، وكل ذلك غير مقتضى الجزئية »

أى وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن أحداً من الثلاثة : أحدها قبول الانفكاك والإلتزام والتشكّل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة

نعلم بالضرورة أن حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة فى الجسمية فيكون اختلافهما إنما هو بامور واه الجسمية وهى الصور النوعية وهى مبادئ الانوار المختلفة المختصة بنوع نوع ، وانما يتحصل الاجسام ويتنوع بها حتى أن كل جسم فهو مركب فى الخارج من مادة جسمية و صورة نوعية هى مبدئه فصله ، وانما اورد قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها فلا تقارن واحدة منها دائماً بل فى وقت دون وقت فاذا بقدر جزئية الحكم ليعلم أن الهيولى لا تقارن كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول : ومن العجب ان يفهم من قدان الهيولى انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لالجزئية افراد متعلق المحمول م

(١) قوله « وكيف ولا بد من أن يكون امام مع صورة » قد ثبت أن فى الجسم صورة جسمية و هيولى فيه أمر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبدئه الانوار ليس هو الجسمية لاشتراكها ، ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة فتعين أن يكون أمراً آخرأ وهو الصورة النوعية . فان قلت : إذا كان المراد أن للانوار التى من الاجسام مبدئه فما وجه تخصيص تلك الانوار بسهولة قبول الاشكال وغيره وامتناع قبولها . فنقول : فلما كان المدعى أن الهيولى لا يخلو عن الصور النوعية وانما يتبين ذلك لو كانت لا يخلو من الانوار حتى لو وجد جسم لا يكون له أثر لم يتبين ذلك فأورد تلك الاعراض لان الاجسام لا يخلو عنها فصح أنها لا يخلو عن مبادئها بخلاف الانوار الاخر مثل احراق النار وترطيب الماء الى غير ذلك ، وانما قال « الهيولى لا يخلو عن صور » ولم يقل الاجسام لا يخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين

من العنصرينات ، وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للأجسام الياسية عن العنصرينات ، وثالثها الإمتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات . وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي إنما يجب بعلة تقتضيها ، ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة ، ولا الهولي لأن الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعلمها إذن أمور مختلفة أيضاً غير الهولي والصورة ، ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام ، ويجب

الهولي والصورة الجسمية . هذا هو كلام الشيخ . وزاد الشارح في البرهان أقساماً وتقريرها أن يقال : الأجسام تختلف بالانثار فلك الانثار ليست واجبة لذاتها فلا بد أن يكون لها مبادئها فمبادئها إما أن يكون هي الجسمية أو الهولي أو أمور آخر والأولان باطلان لما ذكرنا فهي أمور مغايرة لها فإما أن يكون مفارقاً من الأجسام وهو أيضاً محال لأن المفارق نسبته إلى جميع الأجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الأجسام ، وإما أن يكون مقارنه لها وهي إما أن تكون متعلقة . بالهولي أو لا تكون كذلك والثاني باطل لأن تلك الانثار انفعالية والانفعال لا يكون إلا في الهولي فتمين أن تكون متعلقة بالهولي فإما أن يكون أعراضاً أو صوراً والأول باطل لأن تنوع الأجسام وتحصلها يتوقف عليها إذاً الأجسام إنما يختلف بحسب الانثار المخصوصة بتوابع نوع وتلك الأمور مبادئ تلك الانثار فالأجسام إنما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادئ وهي منوعة للأجسام محصلة لها ومن المحال أن يتوقف تحصل الجواهر على الأعراض فإذن هي جواهر وهي الصورة النوعية . لا يقال : لا نسلم أن نسبة المفارق إلى سائر الأجسام على السواء ولم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام دون بعض فإن من الناس من ذهب إلى أن لكل نوع مبدءاً مفارقاً يسند إليه آثاره ، و فرق بين النفس وبينه بأنها يتالم ويلتد بحسب أحوال الآلات بخلافه بل منهم من أسند الانثار إلى الفاعل المختار وحينئذ لم يكن معه إثبات أن لها مبادئاً في الأجسام سلمناه لكن لا يلزم منه أن لا يصدر عن المفارق الانثار المختلفة وإنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام وهيولاتها استمدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الانثار المختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايضة عليها . لانا نقول : نحن نعلم بالضرورة أن تلك الانثار إنما يصدر من الأجسام فسنبين أن الإحراق ليس إلا من النار والترطيب إنما هو من الماء إلى غير ذلك فلو لم يكن في الأجسام إلا الهولي والصورة الجسمية لم يحصل تلك الانثار من الأجسام فلا بد أن يكون فيها شيء هو مبدء تلك الانثار ، وحينئذ نقول : هذا القسم مستدرك لأن الكلام في آثار الأجسام فكيف تردد بين آثار المفارق و آثار المقارن ، وكذا بيان أنها متعلقة بالهولي لأنه يكفي أن يقال الأمور المقارنة للأجسام إنما أعراض أو صور والأول باطل فتمين أن يكون صوراً وهو المطلوب فإن قلت : المطلوب أن الحصول لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متماقة بالهولي لم يتبين المطلوب . فنقول : تعلق الصور بالهولي يدل على استلزامها للهولي لا بالعكس ثم لم لا يجوز أن يكون تلك المبادئ أعراضاً . م

أن تكون متعلقة بالهولي لاقتضاءها ما يتعلق بالأموالاً نفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ، ويجب أن يكون صوراً لا أعراضاً لأن الجسم يمتنع أن يتحصل^(١) من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور .

قوله :

« وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص^(٢) هتعيينين ، وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها »

(١) قوله « يمتنع أن يتحصل » لان تحصل الاجسام يتوقف عليها و محال أن يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسلم أن حصول الجواهر يستحيل أن يتوقف على العرض بل يستحيل أن يتوقف على العرض القائم به ، و أما على العرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لاشك أنه جوهر و جسم و حصوله يتوقف على الهيئة الاجتماعية القائمة بأجزائه لابه ، ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ أن يكون صوراً و انما يلزم لو كانت حالة في الهولي ولم يتبين بعد و الحق أن اثبات الجوهرية هيئنا أيضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهولي كحال الهولي مع الصورة الجسمية فكما أن لنا في اثبات الهولي ثلاث مقامات : الاول أن في الجسم وراء الجسمية شيئاً آخر هو الباقي مع الانفصال ، الثاني أن ذلك الشيء محل للجسمية ، الثالث أنه مقوم بالحال حتى يكون هولي محلاً والحال صورة ، فكذاك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاث أولها أن في الجسم وراء الجسمية والهولي شيئاً آخر هو مبدء الانار و اللوازم ، و ثانيها أنه حال في الهولي ، و ثالثها انه مقوم للحال ، لكن ظهر من دليل اثبات الهولي المقامان الاولان اما ثبوتها فواضح و اما حصول الجسمية فيها فيما يتبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت ، و اما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول ، والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر ، و اما المقام الثالث في الصور تين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصاً بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة . م

(١) قوله « وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص » هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام . و تقريره ان الاجسام يختلف في استحقاق المكان او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط ، او وضع خاص كما للفلك المحيط و ذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زايد عليها و هو الصورة النوعية ، ولما اثبت الشيخ الصور النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف ، و في دليل آخر من اختلافها في الين فقد اسند الكيف و الين الى الصورة النوعية و الامر الواحد لا يقتضى اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية و إن كان أمراً واحداً بالذات الا أنها متعددة الجهات يقتضى بكل جهة ما يناسبها ، و إليه أشار بقوله والصورة تختلف باعتبار آثارها إلى آخر فليس معناه أن الصور النوعية مختلفة

الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين أو الوضع ، ويمتنع أن يكون في جميع الأماكن
أو على جميع الأوضاع فإن جسمه يقتضى أن تكون في مكان أو وضع غير متعيينين؛
ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعيينين تقتضيهما طبيعته على ما
يجب في النمط الثاني فإن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص أو
وضع خاص متعيينين ، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر ، وإنما
لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فإن الجسم
المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين . و اعلم أن الصور
تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الإنفكاك وعسره تكون مناسبة
للكيف ، والمقتضية لاستحقاق الأماكن مناسبة للأين ، وهكذا في سائر الأعراض و
تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض^(١) أن كون الجسم بحيث يستحق أينما هو غير
حصوله في ذلك الأين ، ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الأجسام مع زوال الأعراض
فإن السبب المقتضى لسهولة تشكّل الماء ولردّه إلى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي

بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف صورة نوعية و المقتضى للأين صورة اخرى ، بل معناه
أن الصورة النوعية أمر واحد يقتضى الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف و يقتضى الانتساب
من حيثية مناسبة للأين و يقتضى سائر الآثار بجهة مناسبة لها . و اعلم أن الدليل لم يبد إلا على
أن للآثار مبدء في الأجسام ، و أما أن ذلك المبدء واحد أو متعدد فلا دلالة عليه ، و لعلمهم إنما
اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم إلى الزائد . م

(١) قوله « و تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض » الأعراض مغايرة للصور النوعية لان استحقاق
الأعراض غير وحصول الأعراض غير ، و استحقاق الأعراض من جهة الصورة ، و توضيح ذلك بقاء
الصور و زوال الأعراض في بعض الأجسام ، و لفاعل أن يقول لما ثبت أن الأعراض مستندة إلى
مبادئها في الصورة النوعية و من الواضح البين المغايرة بين الآثار والمبادئ . فأى حاجة إلى تحقيق
هذه المغايرة و إيضاها . و الجواب أنه ما أراد المغايرة بين الأعراض والصور مطلقاً بل أراد
الفرق بينهما في اسناد الأعراض إلى مبادئ الأجسام هي الصور النوعية و عدم اسناد الصور إلى
مبادئها في الأجسام هي صور أخرى ، و ذلك لان الأعراض ربما يزول مع أن السبب المقتضى لها
باق في الجسم فإن الماء إذا زالت برودته بملاقاة النار فالسبب المقتضى للبرودة باق و هو الذي
بعينه البرودة إلى الماء عند زوال المستن فلولا أن في الماء سبباً لبرودته محفوظة الذات لمعادت
برودته بخلاف الصورة فإنها إذا زالت لا يعود عند زوال المزبل كالماء إذا صار هواً لمعارض فنجد
زوال ذلك المعارض لا يعود بطبعه ماء . م

باق عند جموده أو إضعاده بالقسر أو تكعيبه . و الفاضل الشارح أورد عليه شكوكا كثيرة^(١) :

منها أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور أيضا إلى غيرها من الأمور المختلفة فإن أسند اختلاف الصور في العنصريّات إلى اختلاف استعدادات في مادّتها المشتركة بحسب الصور السابقة و في الفلكيّات إلى اختلاف

(١) قوله «والفاضل الشارح أورد شكوكا كثيرة» منها أن الاجسام كما اختلفت في الانوار والاعراض كذلك يختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الانار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب أن يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى ويلزم التسلسل ، ثم أورد على نفسه سؤالا تقريره مسبق بمقدمة و هي أنك ستعرف أن الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصراً فمادتها انما يتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة و أما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة . اذا تمهد هذا التصوير فللقائل أن يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريّات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة و أما اختلافها في الفلكيّات فيحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها . فأجاب بانه لم لا يجوز أن يكون اختلاف الكيفيات و الانار في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات و المواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريّات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة ، و في الفلكيّات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كفيّتها الحاصلة لها . وجواب الشارح من وجهين : الاول أنه ثبت أن آثار الاجسام و أعراضها مبادئ موجودة في الاجسام و لا يلزم من ذلك أن يكون لتلك المبادئ مبادى اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات و امتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق ، و اليه أشار بقوله « مامر من مفايرة الاعراض لمبادئها » أى في اسنادها الى مبدء في الاجسام وعدم اسناد المبادئ الى مبادى اخرى في الاجسام على ما بيناه . وهذا جواب عن اصل السؤال . والوجه الثاني أن اختلاف الكيفيات و الانار لا يجوز أن يكون للاستعدادات و المواد لما بينا أن لانار الاجسام و صفاتها مبادى تنوع الاجسام و يتصف بساير الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد ، ولاشك أن الاستعدادات و المواد ليست كذلك أما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات و الانار فهي يتمتع أن تكون منوعة للاجسام ، و أما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ، ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات أو بامر آخر فلامضايقه في الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله « الا انه ينبغي أن ينسب اليها تحصل الاجسام » اشارة الى الاستدلال على أنها ليست بالاستعدادات وقوله « و صدور الاعراض المذكورة » إلى الاستدلال على أنها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة ، و هذا جواب عن السؤال الثاني و هو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على أنها غير المادة ، و لعله هو المراد من قوله « و سائر الاحوال

قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسط الصورة .
والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومبادئها وامتناع تحصل الجسم منفكاً
عن تلك المبادئ ، و سائر الأحوال المذكورة فإن سميت تلك المبادئ بعد وضوح
ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية إلا أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصل الأجسام
أنواعاً وصدوراً أعراض المذكورة ، وليست الإستعدادات والمواد كذلك .

المذكورة ، و الإلزام الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المراد عليه . فان قلت :
الاستدراك باق اذ يكفي أن يقال قد ثبت أن للكيفيات مبادئ ، والاستعدادات والمواد يمنع أن يكون
مبادء فباقي الكلام مستدرك . فنقول : تعيين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب
الاول سلك طريقاً آخر في الجواب الثاني ولا ارتباط في أن تعدد الطرق أدخل في اثبات
المطلوب ، و عندي أن هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ ، وسبق توجيهه ؛ لان كلامه في
مبادئ الأعراض و الانوار في اختلاف الاجسام و اختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار و صفات
وهي ممكنة فلا بد أن يكون لها مبادئ لم يتوجه أن يقال له لو كان اختلاف الانوار لاختلاف المبادئ .
لكان اختلاف المبادئ لمبادئ أخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الانوار بل في أنفسها ، ولا يلزم
من استناد الانوار إلى المبادئ استناد اختلافها إلى اختلاف المبادئ . لجواز اتحاد المبادئ و اختلاف
الانوار بحسب اختلاف القابل ؛ نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام يختلف في الكيفيات
لانها اما أن يقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة أو يقبلها بعسر أو لا يقبلها أصلاً فاختصاص
اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل المبين بل لاجل الصور
النوعية . وورد عليه ان الاجسام كما يختلف في تلك الكيفيات يختلف في الصور النوعية فان وجب ان
يكون اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية وجب أن يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور أخرى ولا مدفع
لهذا السؤال على هذا التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادئ للكيفيات
حيث قال اما مع صورة نوعية توجب قبول الانفكاك الى آخره فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل
سبب تلك الكيفيات ، ثم قال الامام و ان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصور الجسمية و المادة في
الجسم لكن لم قلت بأن لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية ، اما الفلك فلا يمكن
القطع بأن عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان
الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون و الثاني مجال اذمده اللزم
يمنع ان يكون ممكن الزوال ، و ان كانت لازمة فلزومها بالنفس الجسمية ، ولما يكون حالاً فيها ،
اولما يكون محلاً لها ، ولما لا يكون حالاً ولا محلاً . والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة
فيما بين الاجسام يلزم أن يكون الصورة الفلكية مشتركة في ما بين الاجسام و إنه محال ،
وان لم يكن الجسمية أمر مشترك كافي فقد سقط أصل الحجج . والثاني باطل أيضاً ، لان الحال في الجسمية
إن لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه ، و إن كان لازماً عاد التقسيم المذكور فيه و
يلزم التسلسل . والرابع باطل لان ذلك الشيء إما أن يكون جسماً او جسمانياً او لاجساماً او لاجسمانياً ،

ومنها أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور فإن أعراضه لا تزول؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمه أيضاً لا محالة، ويكون لزومها له إما للجسمية أو لما يكون حالاً فيها، أو لما يكون محلاً لها، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً. وأبطل الأقسام إلا كونه لما يكون محلاً، ثم قال: فليكن المحل سبباً لأعراض اللازمة من غير توسط الصور، وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها لجواز أن يكون بعض تلك الصور أعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته فإن من الجائز أن يكون صعوبة

والإعلان باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم أو لجسماني لكان إما للجسمية أو للحال فيها أو لمحلها أو لغير الحال والمحل وكذا الثالث لأن نسبته إلى جسمية الفلك كنسبته إلى جسمية غيره فليس بأن يفيد اللزوم للفلك أولى من أن يفيد لغيره، وأيضاً لو جاز أن يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز أن يكون لزوم الكيفية له بالتوسط الصورة. ولما بطلت الأقسام الثلاثة من أصل التقسيم بقي أن يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لمادته من غير توسط الصورة فإن قلت: هذا الاعتراض غير موجه، لأنه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فمأخذ التقسيم، ولو كان معارضة والمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز. فالجواب مسبوق بمقدمة وهي أن المعلل إذا ورد الدليل فالسائل إما أن يسلم جميع مقدمات الدليل أولاً يسلم جميعها، ولا شك أن عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون إلا بمنع مقدمة من تلك المقدمات، وهو إما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي والمناقضة، وإما منع مقدمة لاعلى التعيين وهو النقض الإجمالي، وإن سلم جميع مقدمات الدليل فإما أن يورد دليلاً على نفي ما ادعاه المعلل أو لم يورد فإن لم يورد دليلاً على نفي ما ادعاه حصل الإلزام، وإن أورد دليلاً على نفي ما ادعاه فهي معارضة، ثم النقض والمعارضة كما يأتيان في الدليل يأتيان أيضاً في مقدمات الدليل، وحينئذ يكون بالنسبة إلى الدليل نقضاً تفصيلاً على سبيل الإجمال، ومناقضة على سبيل المعارضة. فقد بان أن الاعتراض لم يتوجه على الدليل إلا إذا كان أحد النوع الثلاثة. وقد يقال: المعارضة إنما يتوجه إذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز أن يتحقق الدليل دون المدلول، ولو كان قطعي الدلالة وقد سلم الدليل فلا بد أن يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم. وهذا ليس بشيء. لأن المعارضة لو قامت وتمت دلت على أن في مقدمات دليل المدعى مقدمة كاذبة فهي في القطعيات كالنقض، وترتيب النوع أن تقدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة. إذا ثبت هذا التصوير فنقول: ذلك الاعتراض نقض إجمالي، وتقديره أن الدليل على إثبات الصورة في الفلك ليس بتمام لأن أحد الأمرين لازم وهو إما وجود مجال من المجالات، أو انتفاء مقدمة من المقدمات والأول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر أن لا معنى للنقض الإجمالي إلا منع مقدمة لاعلى التعيين. وأما العناصر فنثبت أن إحدى صفتيها وهما سهولة قبول الأشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الأخرى يجوز أن لا يحتاج إليها وإنما يحتاج لو كانت وجودية وهو ممنوع. أجاب الشارح بأن الصورة النوعية

القبول عدماً سهولته وبالعكس ، ومبده العدم يجوز أن يكون عدمياً . والجواب أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة ، وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لأن سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول ؛ بل الواجب أن يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لأنها تلزمها لأنها صورة الفلك لا غير ، وأما استنهاها إلى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً ، وأما جعل بعض صور العنصرية أعداماً غير معقول لأن الأعراض المذكورة ليست بعدمية أما الأينية فظاهر ، وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها ، والأمور الوجودية لا تصدر عن الأعدام .

ومنها المعارضة أولاً بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية فالجسمية إن كانت معلولة لها لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقومة للجسمية فإذن لم تكن صوراً ،

ليست لازمة لجسمية الفلك لأنها لو كانت لازمة لكانت لازمة للجسمية المطلقة أو لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو محال . والثاني أيضاً باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتمة ايها ، وحينئذ سقط القسمة المذكورة لايتناها على لزوم الصورة النوعية للفلك ، واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم تتأت تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس صورته لا لشيء آخر ، وأما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلاً ، وعلله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والاول لم يتوجه أصلاً : وفيه نظر لانا نقول : هب أن الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لاينا في ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب أنهما يكونان متلازمين وكيف لا تكون لازمة وهي متمنع انفكاكها من الجسمية المختصة ، والمتمنع الانفكاك عن الشيء لازم له ، وأيضاً مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقاً بل على تقدير وجود الصورة فيه فان أراد بقوله « الصورة النوعية ليست ملازمة للفلك » أنها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدمها معاً على ذلك التقدير ، وانما لم يجز لولم يكن محالاً وهو اول المسئلة ، وان أراد أنها ليست لازمة للفلك مطلقاً فهو أيضاً لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة وجودها في الفلك اذا انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة . على أنه سبق مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن أن يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك لما تبين واللازم منتهى لما ذكره الشارح لكنه حينئذ يصير معارضة ، والسؤالان واردان على قوله « استناد الصورة الى المادة غير معقول » كما لا يخفى . فقد ظهر أن كلام الشارح في هذا المقام خارج عن هذا التوجيه . والعق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها

وثانياً بأنّ القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الأين وكذلك من سائر الأبواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بأنّ الكثير لا يصدر عن الواحد .

والجواب عن الأول أنّ الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسميّة ؛ بل من شرطها أن تقوم الهيولى ، وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه ، وعن الثاني أنّ الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه فهذه الصور تقتضى التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير من الغير بحسب المادة ، و حفظ الأين بشرط الكون في مكانها و العواد إليه بشرط الخروج عنه ، وهكذا في البواقي . فهذا حلّ تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الإحتيال الذي أوجبه هذا الفاضل

فان اللزوم بما يستند الى ذات اللزوم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما ، وحينئذ نختار من القسمة ان اللزوم لما لم يكن حالاً فى الجسميّة ولا محللاً لها ولا جسماً ولا جسمانياً وهو ليس بمفارق فلامحذور ، ومن ههنا يتبين أن مراده من سقوط القسمة او كان سقوط نفس القسمة على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان فمن البين أن يتجه أن يقال لو كان لزوم الجسميّة لصورة الفلك كان هذا اللزوم إما للجسميّة أو للمحل فيها أو للمحل أو لغيرهما فان هذا ترديد فى اللازم كما أن ذلك ترديد فى الملزوم ، و لو كان المراد أن الكلام فى الاقسام لا يتم لجواز أن يكون لزوم الجسميّة للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسميّة كما يرد على لزوم الجسميّة للصورة ، ثم قال الامام هب أن الصحة التى ذكرتموها يدل على أن فى الاجسام اموراً موجودة هى أسباب لهذه الاحكام لكن المطلوب أن فيها صوراً اخرى ، و مبادئ الاحكام لا يجب أن يكون صوراً اخرى لجواز أن يكون اعراضاً فلا بد من الدلالة على أن تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة ، والشارح لم يوردها لانه اثبت فى الدليل كونها صوراً ثم قال : و أنا الى الان مارايت منهم على ذلك ابدأ تشاغل باقامة البرهان ، وغفل عن البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هى ان الصورة علة للهيولى فى الوجود ، والمراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسميّة والصورة النوعية ، و لقد احسن حيث قدم النقض بالوجهين ، ثم اورد المناقضة ، ثم المعارضة بوجهين : اولهما ان هذه الصورة محتاجة الى الجسميّة لانها اما ان تكون حالة فى الجسم أو فى الهيولى بشرط حلول الجسميّة فالجسميّة ان كانت مملولة لها لزم الدور والا لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسائية . و جوابه سلمنا ان هذه الصورة ليست مقومة للجسميّة لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسميّة بل شرطها تقويم الهيولى و سيأتي بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقويم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فأى حاجة الى اثبات جوهريتها هنا : م

* (إشارة) *

* (و اعلم أنه ليس يكفي أيضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية (١) وإلا لوجب التشابه المذكور ؛ بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّنات وأحوال متفكّقة من خارج يتحدّد بها ما يجب من القدر و الشكل) *

قد أشار الشيخ فيما مرّ إلى أن الصورة الجسميّة محتاجة في وجودها وتشخصها إلى الهيولى لكونها غير منفكّة في الوجود عن التناهي والتشكّل ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبيّن في هذا الفصل أنّها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخر غير الهيولى لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة إذ كانت الهيولى فيماعد الفلكيّات مشتركة ، وذكر

(١) قوله « ليس يكفي أيضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية » هذا الفصل لا يتحقق إلا بعد تقديم مقدمة وهي أن الطبيعة النوعية إذا حصلت في العقل لم يمتنع من حملها على كثيرين ، والشخص إذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في الشخص أمر زايد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه ، وذلك الأمر الزايد هو التشخص والتعين ، وقد عرفوه بأنه صفة يمنع وقوع الشركة في موصوفها . ثبت أن الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية و التشخص ، وهل هو كذلك في الخارج حتى أن في الخارج موجودين أحدهما الطبيعة النوعية والأخر التشخص ، وأليس في الخارج إلا أمر واحد بالذات والوجود إذا حصل في العقل تعدد كمال النوع مع الجنس فإن في النوع أمراً زائداً على الطبيعة الجنسية أعنى الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات وبالوجود وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم أنه زايد على الطبيعة النوعية في الخارج ، ثم ان تعين النوع إما أن يكون معلولاً للمهية ، أو لا يكون فإن كان معلولاً للمهية كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه ، و ان لم يكن فاما أن يكون الفاعل كافياً في فيضانه ، واما ان لا يكون فإن كفى كالعقل كان أيضاً نوعه منحصرأ في شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة في اشخاص ، و ان لم يكف بل لا بد من القابل فاما أن يتحد القابل فنوعه أيضاً في شخص كالفلك فان له مادة واحدة لا يفصل ، أو يتعدد القابل فيتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدتهم إن تعدد الطبيعة النوعية بحسب تعدد المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافياً في افاضة فلا بد أن يكون نوعه منحصرأ في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف . و اذا تقرر هذا الكلام فنقول : كلام الشارح أنه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل و ثبت انها غير منفكّة عن التناهي والتشكّل محتاجة فيهما اليه فقد ثبت ان الجسمية في وجودها و تشخصها محتاجة الى الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من أشياء ، اخر ؛ و ذلك أن الاجسام المنصرية يختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية فيها كانت الاقدار والاشكال متشابهة لاشترك الهيولى في الاجسام المنصرية فلا يلزم منه تشابه الكتل والجزء فان الكلية والجزئية انما هي بالمادة لا بالقدار فجاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية

الفاضل الشارح أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين بتمام: أولهما أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل إما للصورة أو للفاعل أو للحامل ، التزم بأنه للحامل فكان لقائل أن يقول: العنصريتان غير مختلفة في المواد فيجب استواؤهما في المقدار والشكل ، و ثانيهما أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل أن يقول: لو كان الاختصاص بكل كيفية لأجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لأجل صورة أخرى ، ثم لما كان الجواب عنهما واحداً أخره إلى ههنا والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدة للأمر اللاحقة فقوله «لا يكفي أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية» أي حتى تتشخص فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية ، والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكُل فإن الجزء والكُل لا يجب أن يتحدّا مع وجود المادة القابلة للإقسام ، قوله «بل يحتاج فيما يختلف أحواله» أي أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والشكال «إلى معينات» أي إلى

ويكون مع ذلك يتشابه في المقدار إذا المقدار عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مشتمل على ثلاثة أبحاث:

البحث الأول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها إلى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة إلا أنها لما لم يتبين بعد بينها ههنا بوجه آخر ، وقد أشار الشيخ إليه فيما سبق وفيه نظر؛ فإن الثابت بالبرهان ليس إلا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في تشابهها و تشكلها فمن أين يلزم أنها محتاجة في تشخصها إليها ، واحتياج المروض إلى شيء لا يستلزم احتياج المروض إليه .

والبحث الثاني أن الهيولى لا يكفي في تشخص الصورة ، وما ذكره لا يدل إلا على أنها غير كافية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه أنها لا يكفي في تعيين الصورة فمن العجايز أنها تكفي في تعيين الصورة ولا تكفي في تعيين الشكل والمقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقدار والشكل ، ويمكن أن يتفصى عن البحثين بأن يقال: لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها إلى الهيولى إلا احتياجها في كونها مروضه للمروض الخارجية إلى الهيولى ، وربما تقف فيلزم شيئاً على ما يعقق ذلك . وأما أن تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسدة لأن عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . والحق أن اللازم ليس هو التشابه فإن التشابه يستدعي التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة إلا تشخصها ولجوز كل فعل المقدار والشكل لما تقرر أن هيولى العناصر شخص واحد .

والبحث الثالث في الملل الأخرى التي أشار إليها بقوله «إلى معينات» وأحوال متفقيه من

مشخصات ؛ و ذلك لانّها لا تحتاج إلى علل للماهية و الحقيقة ؛ بل تحتاج إلى علل تفيد تغيّرها و انفصالها عن العناصر الكلية قواه « و أحوال متّفقة من خارج » و كان ينبغي أن يقول و أحوال مختلفة من خارج لأنّ سبب المختلفات ينبغي أن يكون مختلفا لامتّفقا لكنّه أراد بها الأحوال الإتيافية و هي التي يكون وجودها غير دائم و لا أكثرى فإنّ الأشخاص من حيث لا تتمائل تحتاج إلى علل يندر وجودها لتصير بانضمامها إلى سائر العلل عللا لا تتمائل ، و يريد بالمعيّنات و الأحوال المتّفقة من خارج العلل الفاعلية و هي القوى السماوية ، و الأحوال الارضية التي هي الصور السابقة ، و التغيّرات الطبيعية ، و القواسر الخارجية فإنّ جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور ، و أمّا الحامل فهو علمة قابلية .

قوله :

﴿ وهذا سرّ تطالع منه على أسرار أخرى ﴾

خارج « حملها الامام على المعدّات فان اختلاف الصور و اختلاف المقادير و الاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات ، و اختلاف تلك الاستعدادات بحسب استعدادات اخرى حتى أن كل سابق سواء كان صورة أو مقداراً أو شكلاً فهو معد لللاحق ، و جعل هذا الكلام جواباً لسؤالين و تقرير جوابه عن السؤال الاول أنا لانسلم أن لزوم المقدار و الشكل لو كان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار و الشكل و انما يلزم لو كان لزوم المقدار و الشكل لمجرد الهيولى و ليس كذلك بل لمقادير و اشكال سابقة معدة و عن السؤال الثاني انا لانسلم انه لو كان اختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة بصورة اخرى بل بصورة سابقة معدة فقله فيما نقله الشارح : ان أسباب الاختلافات . بشاره الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار و الشكل ، و قوله : و الاختصاصات . إشارة الى جواب السؤال الثاني أي الاختصاصات في الصورة النوعية ، و على هذا الحاجة للامام الى اثبات المعدّات فان سند المنع لا يلزم اثباته ، و اما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص الصورة و ان المادة علة قابلة و لا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلية فأولا فسر المعينات بالمشخصات فان أجزاء العناصر مادتها متصله بالمادة الكلية فاذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة و كيفية مخصوصة و شكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلاشك أن ذلك الماء لا يتمين في الخارج إلا اذا حصل له انقطاع من البحر و كمية و هيئة مخصوصتان ، و فسر الأحوال المتّفقة من خارج بالامور الاتفاقية التي يندر وجودها فان علل الأشخاص من حيث انها اشخاص لا بد أن يشتمل على امور لا يوجد الامرة واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم

أقول : قال الفاضل الشارح : كون كلّ سابق علّة معدّة للاحق سرّ عظيم (١)
تطّلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمنية ، و أنه لا بدّ
من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك
الإستعدادات المختلفة في المادّة ، وهذا السرّ بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور

وجود الشخص الواحد مرتين و انه محال . ثم ذكر أن المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل
الفاعلية لتشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات
الطبيعية والقواسم الخارجية . وفيه نظر ؛ لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك
أن تشخص الصورة أمر ثابت ، وغير الثابت يمتنع أن يكون علّة فاعلية للثابت ، وكذا القول في
التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية ، وأما الصور السابقة فهي لا يجامع تشخص الصورة اللاحقة
فكيف يكون علّة فاعلية له ، وكذا القواسم الخارجية كما في فصل بعض العناصر منه فان القسر على
الفصل مما بعد حصول الصور من المبدء ، و أيضاً فقد فسر المعينات اولاً بالمشخصات وليس من
العلل المذكورة هيئتها مشخصات فقد فسر المعينات هيئتها بما ليس بمعينات . ويمكن ان يجاب عن
الاول بان المراد من العلل الفاعلية ممدات الصور الشخصية فان العلل المعدة معدودة في جانب
العلّة الفاعلية والفاعل يقتضى تشخص الصورة او المقدار في القابل لمعدّات ، وعن الثاني بانه وان
لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه و انما لم يذكر تعويلاً على ما سبق والحاق
المتعلم المذكور به . فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه معها من
مشخصات معدّات ولكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدّد بها ما يجب من المقدار والشكل ولا شك ان
المشخصات لا يحدّد المقدار والشكل فان الشكل لا يتحدّد بنفسه ، و ايضاً لما كان حاصل كلام الشيخ
أن الصورة يحتاج في تهايتها و تشكيلها و مقدارها الى الهيولى وهي لا تكفي في هذه العوارض بل
تحتاج الى امور آخر فكيف يقال من الامور الاخر هذه العوارض ، وكان الامام اقتصر على المعدّات
لاجل هذه الدقّة و ربما يختلج في الخاطر أن المعينات مصحيف المعينات من الاعانة فان المعدّات
معينات للفاعل على الإفاضة م

(١) قوله « كون كل سابق علّة معدّه للاحق سرّ عظيم » هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام
انباتها فيما قبل حيث جعلها سنداً للمنع الا انه لما جعلها السرّ وجب عليه ان يثبتها هيئتها فقد اخل
بالواجب ، و اما الذي ذكره الشارح من ان المادة علّة قابلة فلا بدّ معها من العلة الفاعلة فهو لا يتم
لما تبين من ان مراده من العلة الفاعلة العلة الممدّة فنقول كل حادث لا بد له من علّة تامة
لا يجوز أن يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة أو عرضاً مقداراً أو شكلاً أو
غيرهما والالزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون
شيء من اجزائها حادثاً وذلك الحادث ايضاً يحتاج إلى علّة تامة غير قديمة بجميع اجزائها ، وهذه
الحوادث اما أن تكون متتابعة أو متساوقة لاسبيل الى الثاني لما ستعرفه فتبين ان يكون قبل كل
حادث حادث لا الى بداية ، و من الظاهر أن تلك الحوادث كلما يخرج شيئاً فشيئاً من العدم الى
الوجود يقرب المعاول الى تاثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعاول يوجد ، ولا

أقول : و من تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام ، و بالجملة الأسباب التي تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر .

☆ (وهم و تنبيه) ☆

معنى للاعداد الا هذا القدر ، ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة ، و القرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذا ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق في قابل . فان قلت : السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق اولافان لم يتوقف عليه لم يكن معدله و الا فعد انتفاء السابق لا يوجد اللاحق قطعا فلا يوجد المعلول . فنقول ، للمعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق أبدي والمعلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم ، و اما الاسرار التي يقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية فانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا و يوجد فيه حادث (فانه اذا كان كل سابق بعد اللاحق يكون كل لاحق مسبوقا سابقا لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا و يوجد فيه حادث خل) وهي ناشية . وهو ان الذي يقتضى هذا السري ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان جعلت [المسبوقية] السري العظيم ليقرب عليه هذا السر وغيره ، ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في ازمة متسابقة غير متناهية و الزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية ، و اما انها لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة و انما يلزم منها الوجود ان يكون كل حادث حادثا لا الى نهاية كما يلزم 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 الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر و هكذا ، و ترتب العدمت الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية و هو التسلسل المحال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحوادث الا بارتفاع عدم و ليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدي فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا و ارتفاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذا لا بد ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحوادث و عليه الحكم الاول و من البحث عن عدم الحوادث و عليه الحكم الثاني . هذا بيان ما ذكره الامام . و اما ما قاله الشارح فظاهر .

و نحن نقول : و من الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون بحسب استعدادات متسابقة و الاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمره لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازليا ابديا لان المبدء الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمديه

﴿ واعلم أنّ الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة ^(١) فيما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولى لقوام الهيولى بها مطلقاً ، أو تكون الصورة آلة أو واسطة لطقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقاً ، أو تكون شريكة لطقيم آخر باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى ، أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ؛ بل يكون سبباً ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر ﴾

ابتداء عالم الحدوث فان لهاجهتين دوامها و تجدها فهي من حيث استمرارها و دوامها مستنده الى علة دائمة الوجود ، و من حيث تجدها يصير سبباً للحوادث لانه لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها و بحسب تبدل الاوضاع يختلف استمدادات القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث و لما ترتبت سلسلة الحدوث الى المبادئ الدائمة . م

(١) قوله « و اعلم ان الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة » لا يخفى على من تأمل هذه الفصول ان المقصود ههنا كون الصورة جزءاً من علة الهيولى والشارحان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما ، والشيخ أيضاً اشار في انشاءه إليه ، ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة و انها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المتقدمين فلا حاجة الى إثبات التلازم اصلاً ، و ايضاً فقول الشيخ « أو يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة » مستدرك لانه لو حذف من البين ليتم الكلام بدونه فانه لما تقرر علية الصورة كفى قسمة عليها الى الاقسام الاربعة ، والصواب ان يقال : الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شاملة للصورة النوعية لكن البيان بطريقتين أحدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما أما الطريق الخاص فهو اننا إذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسّمه و اذا نظرنا الى ذات الجسميه فرمما يجوز العقل ان يكون قائماً بذاتها فانه لا معنى لها الا انه امتداد سار في ساير الجهات والامتداد السارى في ساير الجهات لا يلزم أن يكون قائماً بغيره ، نعم لما احتاج عواوضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها الى الهولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود بل في العوارض المشخصة ، و سيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله « و ههنا سر آخر » الى تمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية اذ الثابت ليس الاحتياج 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 الشيء و بين ما يلازمه فقد بان ان قوله « الهيولى مفتقرة » مقدمة في الطريق الخاص و لاجل انه سيشير إلى إثباته اقتصر ههنا عليها ، ثم اورد الطريق العام ، والغاء في قوله فاما ليس لسبب بل لمجرد التعقيب و هو مبني على التلازم فقال الامام تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام : الاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة للهيولى ، او جزء علة اولاً علة ولا جزء علة بل آلة و واسطة فالاقسام ستة .

يريد بيان كيفية تعلّق الهيولى بالصورة فذكر أولاً الأقسام المحتملة لمتبين ما هو الحق منها . قال الفاضل الشارح : تلك الأقسام أن يقال لِمَا ثبت تلازمهما فإمّا أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس ، أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس ، أو تكون كلّ واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى ، أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فهذه أربعة أقسام والأول منها على ثلاثة أقسام فإن الصورة تكون للهيولى إمّا علّة مطلقة أو جزءاً منها ، أو لا علّة ولا جزء علّة بل تكون آلة وواسطة للعلّة . فخرج من هذا أنّ الأقسام ستّة . والحق من جعلتها عند الشيخ واحد

و أقول إما ان يريد بالعلّة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية ، فان ارادا لعلّة التامة فالصورة إذا كانت محتاجة اليها ينحصر في انها علة تامة او جزء علة لان ما يحتاج إليه الشئ ، اما جميع ما يحتاج اليه الشئ أو بعضه فلا ثالث لها ، وإن كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءاً منها لا يلزم ان يكون آلة وواسطة ولا يندفع هذا الا بمنابة وهي أن يقال المراد العلة التامة وجزء العلة ما لا يكون آلة وواسطة فكانه قال الصورة اما علة تامة أولاً فان لم تكن علة تامة فاما ان تكون آلة وواسطة أولاً تكون فان لم تكن فهي جزء العلة فعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة كان أولى على أنه زاد في الأقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا يراد بقوله فيما بعد بل لا بد لامثال هذه ان يكون على احد القسمين الاخيرين فلو كان ذلك القسم مراداً كان الباقي اقساماً ثلثة . واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة في [موادها] وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم . فاسدلان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر ، و العجب انه ذهب هيئتها الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة فابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله ، و اما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين الشئتين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر او كانا معلولي علة واحدة موجبة بحيث يقتضى تلك العلة تعلقاً لكل واحد بالآخر كما سيأتى في المتضايقين والعلة الموجبة التي يجب لها وجود المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين امكن انفراد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما و انما قال يمكن فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله « ولا معلولاً » زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للآخر لم يكن احدهما معلولاً و تفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمتنع انفكاك المعلول عنها فان الزوم يتحقق عن الطرفين واذن لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما الى العلة مطلقاً لا يكفي في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادهما إلى العلة الموجبة ايضاً غير كاف في التلازم بينهما والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لانا لا نعتني بالعلّة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها

وهو أن الصورة جزء العلة للهيولى . وأقول : التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة و يكون إما بينها وبين معلولها ، أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً لكل واحد منهما بالآخر على ماسياتى بيانه . وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالإنتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، و يمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفتنون لذلك و يظنون أن التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضى الإرتباط بينهما ثالث و يتمثلون في ذلك بالمضافين . و ذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك أو لا بل قسم وجه التلازم إلى

والمعولات القديمة يمنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منها بالآخر وتعلق كل واحد منهما يجب أن يكون دائماً فانه لو لم يتحقق فى بعض الاوقات صح افراد احدهما عن الآخر فى ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر فى المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور : الاول أن يكونا معلولى علة واحدة ، الثانى ان يكون تلك العلة موجبة ، الثالث ان يكون لكل واحد منها تعلق بالآخر ، الرابع أن يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة ، الخامس دوام تلك التعلق . وعندى ان دوام تعلق كل واحد منهما بالآخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منها عن الآخر فلا حاجة إذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية والتلازم غير دال عليها .

فان قلت : إذا لم يكن أحد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن علة اصلاً فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم و إذا لم يكن أحدهما علة للآخر مطلقاً لم يكن أحدهما واجب الوجود ويكونان ممكن الوجود وجميع الممكنات ينتهى الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة ثالثة بالضرورة .

فنقول : المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لكن الكلام فى أن التلازم يقتضى ذلك ، وكون كإيهما معلولى علة ثالثة فى نفس الامر لا يستلزم ان يكرن مقتضى التلازم ، و لئن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهى التى اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر و لم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب مهمته على وجه لا يلزم الدور كما سياتى ، وسؤال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة للمعلولهما يكونان متلازمين كيف اتفقاً لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة تحقق المعلول الآخر وكلما تحقق كل واحد منهما تحقق المعلول الآخر ، وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للمللة وهى ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر ويمكن ان يجاب عنه بأن العلة اذا صدر عنها شيان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدرته والعلة لا تستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ، ثم قال : لما ثبت التلازم

قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما علة للآخر، والثاني أن لا يكون كذلك، والأول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول، ولما استحال أن يكون القابل فاعلا استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم إلى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليةتها وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر فنسبه على أن ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل، ونسبه على أن الحق في

بين الصورة والهيولى فاما أن يكون إحداهما علة للآخر أولا يكون فان كان إحداهما علة ينقسم بالقسم العقلي الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضى العلة الموجبة والهيولى تستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولاً فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث أنه قابل لا يجب به وجود المقبول والمعلول، واما ثانياً فلان القابل لا يكون فاعلا اصلا وكان الاولى استفاد من اعتبار الايجاب والثاني من العلية، واما قال في الاول من حيث انه قابل والثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجردة واما مع الغير فيجوز أن يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي أن يكون العلة هي الصورة ويجب فيه الاقسام الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة للآخرى فاما أن يكونا معلولى علة واحدة رابطة او لا يكون كذلك فان لم يكونا معلولى علة يقتضى الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى وهذا هو الذى ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضادين ونسبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله «بل يكون بسبب خارج عنهما». فانه انما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولى علة رابطة فتلك العلة اما ان يقيم كلا منهما مع الآخر او بالآخر.

ولليحت في هذا الكلام مقامات: احدها في قوله لا يجوز أن يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون الفاعل قابلا فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيه الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن أحد الشئين علة موجبة للآخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفرد احدهما عن الآخر لجواز أن يكون احدهما علة موجبة للآخر غير فاعلية وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب و ايضاً لم ينقسم عليه الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم الثاني في القسمين لجواز أن يقيم العلة الثالثة احدهما بالآخر، وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم أن

هذا التسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ، و لهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه . فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب ، ثم قسم القسم الرابع أيضا بحسب الإحتمال العقلي إلى قسمين بأن ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إما مع الآخر أو بالآخر فهذه هي الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ . قال الفاضل الشارح : في قوله « أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة » فوائد : منها أنه إنما قال في أن تقوم ليعرف أنها مفتقرة إليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ، ومنها أنه قال تقوم بالفعل ليعرف أنها مفتقرة في الوجود الخارجى لا الذهنى ، ومنها أنه قال إلى مقارنة الصورة ليعرف أنها علة من جنس ما لا يتباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم . ثم قال و على قوله « إلى

يكون الهىولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة .
وثانيتها فى قسمة علية الصورة الى الأقسام الثلاثة فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها أن الصورة على تقدير عليتها اما ان لم يحتج الهىولى الى شىء غيرها وهى العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهى الواسطة اولا يكون وان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها فهى الآلة اولا فهى الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هى التى يكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضمنية و العلة التامة كذلك والاولية هى العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك ، واما قوله مطلقا اى من غير شركة فهو وان كان تكرر لاطلاق العلة الا انه حسن لانه فى مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا فى الآلة والواسطة يعنى بدون شركة فى تلك المرتبة ، وانما ذكر هذه الأقسام لان الصورة اذا كان علة للهىولى احتمل من طريق البحث ان يقال انه علة تامة لامتناع تخالف الهىولى عنها و امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهىولى اى علة فاعلية لها بالذات من غير واسطة واحتمل أن يكون الة بين العلة القريبة و الهىولى لكن عليتها للهىولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهى التى شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان تبين الصورة لما لم يكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا الة بين الفاعل و الهىولى بل شى يقيم به الهىولى وهو الشريك والا كان الاقتصاد على انه اذا لم يكن علة تامة فهى جزء علة كافياً .

وثالثها فى ان القسم الثانى وهوان لا يكون احدهما علة للآخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخرى لا بد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابط فى قسمين واحالهما جميعاً 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 لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما فى الهية او فى الوجود فان كان تعلقهما بحسب

مقارنة الصورة، شك لفظي وهو أن المقارنة حالة إضافية تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره والأحوال الإضافية متأخرة عن الذات فإذن المقارنتان أعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح أن يقال الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة فلا افتقار يكون إلى ذات الصورة وجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى . أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك ^(١) إلا أنه وقع في عبارته توسعٌ ما ، ويحتمل أن يقال إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب إلى أنها في قيامها بالفعل أي في تشخصها مفتقرة إليها ، والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلمية إلى وجود معلولها المتأخر عنها ، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما يتأخر عنها . ثم قال وهذه القضية يعنى أن الهيولى

المهية فهما المتضايقان وان كان بحسب الوجود فوجب ان يكون احدهما علة للاخر والا يلزم ان يكونا معلولى سبب يقيم كلا منهما بالآخر او مع الآخر وهما محالان ، ولما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايق لان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر تعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا اتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء ، وسيرد عليك . فان قلت : الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له وبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملازمة للهيولى وهي ملازمة للصورة النوعية فبينهما تلازم وايس احدهما علة موجبة للاخرى . فتقول : انما يمكن احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى ولا ملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة . م

(١) قوله « يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك » اي المراد من مقارنة الصورة للصورة المقارنة فان الهيولى تفتقر الى الصورة المقارنة لالي مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير ، واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجاً لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب أن الصورة شرعية لفاعل الهيولى ولا تدخل لهذه المقدمة فيه قطعاً م

مفتقرة في قيامها إلى مقارنة الصورة مفتقرة إلى حجة^(١) لأن الذي مرّ هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى و الهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة لاحتمال أن لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايقين ، ثم إن كان ولا بدّ من الافتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة . قال : و سيأتي إبطال الإحتمالين . و أقول : أمّا تلازم المتضايقين فسنبيّن أنّه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر كما ظنّه ، و أمّا الإحتمال الآخر وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً فقد بيّنا أنّه لا يفيد التلازم إذ القابل لا يقتضى الإيجاب في علية . قال : والفرق بين الآلة والواسطة^(٢) أن كلّ آلة واسطة ولا ينعكس ؛ لأن الآلة لا تكون موجودة إلا أن الإيجاد يتوقف على توسّطها والمتوسّط قد يكون موجوداً كالعلّة القريبة و أقول : الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسّطها ، والواسطة هي معلول يصير علّة لغيره من حيث يقاس إلى طرفيه فأحد الطرفين معلول والآخر علّة بعيدة والواسطة علّة قريبة . قال : وقوله

(١) 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 يفترقا احدهما الى الاخر كما في المتضايقين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل فوله بل يكونان متضايقين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمضايقين ولعله هو المراد ، وجوابه بانه سنبيّن ان لاحد المتضايقين تأثيراً في الاخر فقول علته انه كلام على سفد المنع وهو غير مسوع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايقين لكن المناقضة مندفة بما سبق منه من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر . افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقص فاجاب عنه هيمننا وفيه نظر سيجي . والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على الهيولى يمتنع ان توجد الضرورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال منعنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة منعنا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الاملزم المقارنه الصورة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة ، وبين الامر بين فرق م .

(٢) قوله « والفرق بين الآلة والواسطة » جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلها مباينة لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم والايخص مستهجن فكما ان الآلة مباينة للعلّة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للآلة م .

« أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ^(١) و لا الصورة تتجرد عن الهيولى » إلى آخره إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما ، وهى أن يقال لهما ثبت التلازم فليس أحدهما بالعلية أولى من الآخر و إليه أشار بقوله « و ليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه » بل الحق أن يكون الإحتياج من الجانبين على السواء أو الإستغناء من الجانبين على السواء و أقول : لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا ، و أيضا على تقدير الإستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى . بل الأظهر ما ذكرته ويكون قوله « أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة » إلى قوله « بعكسه » إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور وقوله « بل يكون سبب ما » إلى آخره تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم إلى قسميه . قال : ثم هيئنا شكنا لفظيان : الأول أنه لهما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس

(١) قوله « أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة » الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجاً الى الاخر او مستغنيا عنه جعل قوله « فاما ان يكون الصورة هى العلة المطلقة الاولى » اشارة الى اقسام القسم الاول ، وزعم ان القسم الثانى محذوف لما ذكرناه ، وحمل قوله « بالآخر » على القسم الثالث وهو الإحتياج من الجانبين ، وقوله « مع الآخر » على القسم الأخير وهو الاستغناء من الجانبين ، و اعترض الشارح بأنه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لافائدة فيه ، و كان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الاخر او به فحينئذ فقوله « بل بسبب آخر يقيم كلا منهما » لاجابة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه ، وايضاً يلزم المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافى التلازم ، وهذا وارد على الشارح فى مقامين : احدهما ان قوله « نقيم كلا منهما بالآخر » لاشك ان معناه إحتياج كل منهما الى الآخر لمكان باه السببية فلامعنى لاقامة كل منهما مع الآخر الا استغناء كل منها عن الآخر لانه فى مقابلة باه السببية والا فلا بد من تصويره ، والثانى ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله « بل بسبب خارج عنهما » تنبيها على فساد توهم الجمهور ، وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل منهما مع الآخر منافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما ، والحق ان القسمة يطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال ، و الاقسام لا يجوز ان ينافى مورد القسمة فى الاولى لافى الثانية ، والقسمة المستعملة فى البرهان ليست

جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالأخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر أو بالأخر من غير إثبات ثالث وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود، الثاني إن أراد بقوله « يقيم كل واحد منهما مع الآخر » استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لأن مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم، وإن لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الأول بعض الأقسام منافية لمورد القسمة، وعلى التقدير الثاني بعض الأقسام محذوف. أقول: الشك الأول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الإشارة إلى فساده و سيأتي بيانه بقول أبسط. والشك الثاني غير وارد لأن الاستغناء عن الجانبيين يناه في تلازمهما.

بالمعنى الأول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل أكثر البراهين يشتمل على ذلك، وأما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين أن يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر، وتانيهما أن يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير بالاعم والاخص بخلاف تفسير الشارح. هكذا وجهوه. وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبيين، وتقدير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخرى ان يكونا معلولى علة تالفة وانما يلزم لولم يجز وجود واجبين اما لوجاز جاز أن لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعله واجبة، وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن إبطاله الا بالبرهان على امتناع واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون أحدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود، ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخرى كان الآخر ايضا ممكنا فاذا ارتقيا في العلة فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولى علة تالفة، وقد اشار الشيخ في الشفاء إلى هذه الدلالة وسبق منا ايماء اليها فيما سبق. فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور ان المتلازمين يمكن أن لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولى علة تالفة وقد مرت الإشارة الى فساده من ان ذلك يناه في التلازم. وفيه مامر، واما الشك الثاني فتقريره أن قوله مع الآخر إن أراد استغناء كل منهما عن الآخر فهو يناه في 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 لان الاستغناء عن الجانبيين يناه في تلازمهما؛ وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله: مع الآخر. الاستغناء وليت شعري اذا حمل عليه بماذا يفسره أو يقول انه مهمل، والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه ولئن سلمناه لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة في البرهان. م

* (إشارة) *

* (أما الصور التي تفارق الهيولى^(١) إلى بدل فليس يمكن أن يقال إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ، ولا آلات و متوسطات مطلقة ، بل لابد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين) *

صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل أمّا الجسميّة فلجواز الإنفصال عليها الذي إذا طرأ زالت الجسميّة التي كانت في حالة الإتصال وحدثت جسميّة ثانٍ آخر يان ، وأمّا النوعيّة فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي . و أمّا صور الفلكيات فلا تفارقها أصلاً أمّا الجسميّة فلا تمتناع الخرق والإلتئام عليها ، وأمّا النوعيّة فلا تمتناع الكون والفساد عليها . والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ولا آلات و متوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند عدم العلة والآلات

(١) قوله «إشارة» أما الصور التي تفارق الهيولى ، لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدام الصورة لكن الهيولى مستمرة الوجود ولا ينعدم بانعدامها ، فإن قيل : هذا البيان يدل على أن الصورة لا يكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها . فالجواب أن شريك العلة هي الصورة المطلقة لا الصورة الشخصية وهي مستمرة الوجود . فإن قيل : الصورة التي هي شريكة للعلة إما أن يكون موجودة أو لا لا سبيل إلى الثاني فتمين الأول ، و كل موجود مشخص فيكون شريكة للعلة مشخصة . فنقول : إنها وإن كانت مشخصة لكن لا مدخل للتحديد في العملية بل شريك العلة ليس الطبيعية الصورة من حيث هي . فإن قيل : الموجود في الخارج ليس إلا الهوية الشخصية وليس في الخارج مهية مطلقة عرض لها الشخص حتى يكون في الخارج أمران المهية المطلقة والشخص فيمكن أن يقال لعملية المهية المطلقة وعدم عملية الشخصية بل ليس لنا إلا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي إن كانت علة فلا يكون مطلقة . فالجواب أن المراد بعملية الصورة المطلقة أنه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي إحدى الصور المشخصة لأعلى التعمين فإن الهيولى لا يحتاج إلى أحديها من حيث أنها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فإن جزء العلة ليس هذه الصورة بل إما هذه وإما تلك وليس في الخارج إلا هذه وتلك لا امر واحد دائم الوجود وهذا في العلة المطلقة ، وإما أن الصورة ليست آلة مطلقة فيه أيضاً أشكال وهو أنه لا معنى للآلة المطلقة إلا ما يتوسط بين الفاعل والمنفعل القريب بانفراده كما أن العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز أن يكون الصورة بانفراده متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ، ووجه التفصي عن هذا الإشكال أن إطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث أنها مشخصة كما في إطلاق العلة والإلا فالتحقيق أنها يستدعي آلة بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة . م

والمتوسّطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصورة المذكورة لأنّها مستمرة الوجود ، ولما كان القسمان الأوّلان من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال « بل لا بدّ في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين » من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم .

قوله :

﴿ وهي هنا سرّاً آخر ﴾^(١)

السرّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شىء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل بإعانة من الصورة ؛ وذلك لأنّ الهيولى لمّا امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة ، ثمّ إنّ الصورة قد تنعدم و تبقى المادة فعلم أنّها تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معيّنة أى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الأشخاص ، ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علّة للهيولى الواحدة بالعدد بانفراها فإن المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علّة واحدة بالعدد فعلم أنّ هناك شيئاً آخر أمبائناً للهيولى والصورة واحداً بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث

(١) قوله « وهي هنا سرّاً آخر » البرهان المذكور دل على ان للكائنات مبدء 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 المعينه او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علّة مستقلة للهيولى واحدة بالشخص وعلّة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى بإعانة من الصورة .

واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به فى الاخيرة من اشاراته فكيف صار هي هنا سر ، و أيضاً لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها إلى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها إليه ، وأيضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلاحاجة الى باقى المقدمات وابطال الاقسام الاخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر هي هنا اتمام الدلالة فى الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعنى ان الصورة ليست علّة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقدمر تفصيله فى اول الفصل . م

هي صورة ما إليه فتجتمع منهما للهبولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها ، وربما يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهبولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفاً بعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقوم أخرى بدلها فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدء المفارق سرّ في هذا الموضع .

(إشارة)

(يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرميّة وما يصحبها ليس شيء منهما سبباً لقوام الهبولى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقها بالوجود)

يريد أن يبيّن أن الصورة الجسميّة وما يصحبها من الصور النوعيّة سواء كانت عنصرية أو فلكيّة ممكنة زوالها أو متعاقباتها لا تكون عملاً مطلقاً [ولا سائط مطلقاً] لوجود الهبولى . قال الفاضل الشارح : إن الحجّة المذكورة هي هنا مبنيّة على مقدمات : الأولى أن المتأخّر عن المتأخّر عن الشيء يجب أن يكون متأخراً عن ذلك الشيء سواء كان التأخّر بالذات أو بالزمان وهذه مقدّمة بيّنة ، الثانية أن الشيء الذي يكون مع المتأخّر عن ثالث^(١) يجب أيضاً أن يكون متأخراً عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدّمة

(١) قوله « الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخّر عن ثالث » اعلم ان ههنا ثلاث عبارات احديهما مامع مقدم مقدم ، والثانية المتقدم على المعلول متقدم ، والثالثة مامع المتأخّر متأخّر ، والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في التأخّر ، واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله « ان الشيء الذي يكون مع المتأخّر » اي مامع المتأخّر متأخّر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين :

الموضع الاول مسألة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيمة الحركة لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا ويكون ذاجهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيمة الحركة ولم يوجد الجهة بعد فاذا استحال تاخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون معها ، و ايّ ما 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 المعلول متقدم .

الموضع الثاني امتناع عليّة الحاوي للمحوى قال : لو كان الحاوي علة للمحوى كان متقدماً بالذات على المحوى ، والمحوى مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعلول فيكون عدم الخلاء متأخراً عن الحاوي والمتأخّر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء ممكناً لذاته هذا خلف . وسنبين لك في ذلك الموضع ان هذا النقل غير مطابق لمن الكتاب ، ثم سئل نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوى ومامع المتقدم متقدم فيلزم

في الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدّ الجهات متقدّم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة . قال : لأنّ محدّ الجهات متقدّم على الجهات وهى إمامع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدّمة عليها والمتقدّم على المتقدّم متقدّم ، واستعملها أيضاً في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بيّن أنّ العاوى لو كان متقدّماً على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء كان متقدّماً على عدم الخلاء ، ثمّ زعم هناك أنّ الفلك العاوى الذى هو مع العقل المتقدّم على الفلك المحوى غير متقدّم على الفلك المحوى فخرج منه أن مامع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل . أقول : المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلّق أحدهما بالآخر إمّا من حيث التصوّر

ان يكون العاوى متقدماً على المحوى فيعود المعذور ، واجاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والعاوى ليس علة المحوى فلا يلزم تقدمه حينئذ فخرج من ذلك ان مامع المتقدم لا يجب أن يكون متقدماً وما مع المتأخر يجب أن يكون متأخراً والفرن مشكل .

قال الشارح المعية يطلق على التلازم اما فى الوجود اوفى التصور ، وعلى الاتقان إما التلازم فى الوجود فكما بين الجسمية والتناهى والتشكل و بين الجسم المسقيم الحركة والجهة ، وإما التلازم فى التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير أن يكون عدم الخلاء أمراً مغايراً لوجود الملاء ، وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم عدم عين الوجود ، وان فرضناه مغايراً له فلا اقل من أن يكون لازماً له ، وأما الاتفاق فكما اذا صدر ماولان عن علة واحدة من غير تعلّق أحدهما بالآخر فحيث قال « مامع المتأخر متأخر » اراد المعية التلازمة فان المتلازمين اذا كان أحدهما متأخراً عن ثالث او متقدماً عليه كان الآخر لا محالة كذلك وحيث قال « ما مع المتقدم ليس بمتقدم » اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقاً إذا كان أحدهما أى الجسمية متقدماً على ثالث أو متأخراً عنه لا يجب أن يكون الآخر كذلك .

وفى هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتأخر فان كل شىء إذا نسب الى شىء فاما أن يكون متقدماً عليه أو متأخراً أو لا يكون متقدماً عليه ولا متأخراً عنه ويكون معه ، ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما سيحى . كانت المعية أيضاً كذلك على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الاسلب التأخر والتقدم لكن لا مطلقاً بل فى المعنى الذى تسبب إليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية أن يكونا موجودين فى الزمان ولا يكون أحدهما متقدماً على الآخر ، و المعية فى الرتبة أن يكون أحدهما اقرب إلى المبدء من الآخر ، و المعية فى الطبع أن يكونا موجودين من غير احتياج بينهما ، والمعية فى العلية ان لا يكون أحدهما علة للآخر لكنهما مشتركان فى العلية ، وقد استشكل الشيخ تحقيق امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان أحدهما علة للآخر فتقدم ومتأخر والا فان لم يعتبر العلية بينهما فلا معية فى العلية وان اعتبرت العلية فالشىء باعتبار العلية إما علة متقدمة أو معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا فى التقدم فى العلية

أو من حيث الوجود كالجسمية المتناهية و التشكّل في الوجود و كالجسم المستقيم الحركة و الجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم أيضا في الوجود و وجود الملاء و نفى الخلاء على تقدير كون نفى الخلاء أمرا مغايرا له في التصوّر ، وقد تطلق على المتصاحبين بالإتفاق كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيهما ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك و العقل المذكورين ، ولا شك أن وقوع اسم الطبع في الموضوعين ليس بمعنى واحد فلعلة الفرق هو تلك المبانيطة الطعنوية ، مطلقا ، وحله ان التقدم و التأخر اعتبارهما الى ثالث و ليس بمعبر في المعية الاحمال احدهما مع الآخر ، إذ وجه اشكاله ان المعين في العملية ان كانا علة لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد ، وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز أن يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء و الآخر معلولا لشيء آخر يكونان أيضا معين في العملية فلا موجودين إلا واحد هما علة للآخر و كانا معاً في العملية لا بعد في ذلك بل كل موجودين إما أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولين علة واحدة لا انتهاء للعلل الى واجب الوجود ، واما المعية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى إذا ازداد أحدهما في الشرف صار متقدما . إذا تقرر هذا .

فنقول : إن أجرينا الكلام على ماهو المعروف في تفسير المعية فالمقدمتان في التقدم و التأخر و المعية الزمانيات يقينتان ، و ان كانت بحسب العملية فما مع المقدم على ثالث يمتنع أن يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد ، و ما مع المتأخر عن ثالث و ان جاز أن يكون معلوله متأخرا عنه إلا انه لا يجب ان ليس كل مالا يكون علة و لا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته : و كذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل مالا يكون بينه و بين المتقدم و المتأخر احتياج يحتاج إليه المتأخر او يحتاج إليه المتقدم ، و على هذا القياس في التركيب كما إذا كانت المعية زمانية و التقدم أو التأخر بحسب الطبع او العلة او بالعكس فالمقدمتان و ان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بديهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باي معنى ، و تصوير التقدم و التأخر ، ثم الدلالة عليهما .

و ان اجرينا على تفسير الشارح بالتلازم و التصاحب فهو إجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف و مع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه و سماعه من أئمة الكتاب و ورد عليه شيان : احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة و متأخر عن العلة القريبة و يمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها و يستحيل تأخرها عن نفسها ، و الآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة على التناهي و التشكل فهي امامتأخره عنها أو معها و الجسم المستقيم الحركة لا يتقدم على الجهة فهو اما مع الجهة او متأخر عنها و اذا كان المراد بالمعية التلازم و هما متلازمان فما الحاجة إلى هذا البيان و إذا كان المراد معنى المعية معها عاد الاستفسار و النقض في المعية و التأخر و التقدم . م

ثمّ قال : الثالثة أنّا قد بينّا أنّ الجسميّة لا تنفك عن التناهي والتشكّل (١) و ظاهر أنّهما لا يوجدان إلا مع الجسميّة ، و بينّا أنّ الجسميّة لا يمكن أن يكون علّة لهما فهما إذن غير متأخرين عن الجسميّة و ما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو إما مع الشيء أو يكون متقدماً عليه فثبت أنّ التناهي والتشكّل إما أن يكونا قبل الجسميّة أو معها . و لقايل أن يقول : الشكل هيمة إحاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخّرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار و المتقدّم متأخّر عن الجسم و الجسم متأخّر عن الجسميّة التي هي جزء له فالشكل متأخّر عن الجسميّة بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال إنّّه متقدّم عليها . قال : و الغلط في البيان الأوّل هو في قولنا لما لم تكن الجسميّة علّة لهما فهما إذن غير متأخرين عنها ؛ فإنّ ما لا يكون علّة للشيء لا يكون متقدّم عليه بالعلية ، و التقدّم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعنّ الجسميّة وإن لم تكن متقدّمة عليهما بالعلية لكنّها متقدّمة عليهما بالطبع كتقدّم الواحد على الإثنين أو كتقدّم جزء الماهيّة المر كبة على خواص تلك الماهيّة و أعراضها اللازمه و الزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علّة لشيء من تلك العوارض . فهذا ما عندي في هذه المقدمة . أقول : هذا البيان يفيد تأخّر الشكل عن ماهيّة الصورة (٢) و نحن قد ذكرنا أنّ الصورة من حيث الماهيّة لا تتعلق بالتناهي

(١) قوله « الثالثة انا قد بينّا أنّ الجسميّة لا تنفك عن التناهي والتشكّل » لما كان المطلوب في هذه المقدمة أن التناهي والتشكّل إما مع الجسميّة أو قبلها كفي في ذلك ان يقال الجسميّة ليست علّة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان إما معها أو قبلها فبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة ، و ايضاً المدعى ان الصورة ليست علّة مطلقة سواء كانت جسميّة او نوعيّة و الدلالة المذكورة لا يتم في الصورة النوعيّة لان الثابت ليست إلا أن الجسميّة لا يمكن أن يكون علّة للتناهي والتشكّل ، و اما ان الصورة النوعيّة ليست علّة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد . م

(٢) قوله « أقول هذا البيان يفيد تأخّر الشكل عن مهية الصورة » اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع امدفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخّر الشكل عن مهية الصورة والذي تدعيه عدم تأخّر الشكل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث أنها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة ، واما دفع المنع فهو انا بينّا أنّ الصورة لا تنفك في الوجود عن التناهي والتشكّل و ان لم يتعلق بهما من حيث المهية فهي تحتاج في تشخيصها اليهما و المحتاج اليه يمنع أن يكون متأخراً فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة . فان قلت : هما متأخران عن الصورة لانهما

و التشكّل بل إتّها إنّما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط و معناه أنّ الصورة المتشخصّة محتاجة في تشخيصها إليهما ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخيصه إلى ما يتأخّر عن ماهيته كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع المتأخّرين عنه فإنّ التناهي و التشكّل غير متأخّرين عن الصورة المتشخصّة من حيث هي متشخصّة و إن كانا متأخّرين عن ماهيتهما و هذا القدر يكفي في هذا الموضوع . قال : الرابعة أنّ التناهي و التشكّل من توابع المادة و تقريره مأمور . ثمّ قال : و إذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الهيولى متقدّمة على التناهي و التشكّل وهما إمّا متقدّمان على الجسميّة أو موجودان معها فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الصورة أو على مامع الصورة ، وعلى التقديرين فالهيولى يلزم أن تكون متقدّمة على الصورة فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدّمها على الهيولى المتقدّمة عليها و هذا محال . و لقائل أن يقول : عندكم أنّ الصورة شريكة علّة الهيولى فهي على مذهبكم متقدّمة . و الحاصل أنّ الذي قد أبطلتم به كون الصورة علّة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلّة . أقول : قد مرّ أنّ الصورة إنّما هي شريكة العلّة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصّة فهي من حيث كونها صورة ما متقدّمة على الهيولى أمّا لوجعلناها

عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء إلى ما يتأخّر عنه . أجاب بان تأخرهما عن مهية الصورة ولا يبعد احتياج شيء في تمييزه إلى ما يتأخّر عنه مهيته كالجسم يحتاج في تشخيصه إلى الأين والوضع و إن كانا عرضين له متأخّرين عنه .

ومن الفضلاء من سمعته يقول : لنا تعقل العوارض الشخصيه فان تلك العوارض ان كانت عقليه لم يشخص شيئاً خارجياً وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ، و من البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجى بل وجوده موقوف على وجود المعروض و تشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض ، وايضا التناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به ، والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا بموجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين ، وكذا الاين حصول الجسم في المكان ، والوضع نسبة مخصوصة فهما أيضاً معدومان في الخارج ولو فرضنا انها موجودة فان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصه ، وان كانت مشخصه فكذلك ، والا انعم الشخص بزوالها بل الحق ان المشخص هو المبدء الفاعلى فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود و بما يكون هذه الهوية بالنير فذلك النير هو الذى يجعل هذه الهوية هذه الهوية ولا معنى بالشخص الا هذا .

و انا أقول : هذا انما يكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف ان مرادهم بها

علّة مطلقة للهيولي لوجب أن تكون صورة متشخصّة لأنّ الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز أن تكون علّة مطلقة للهيولي المتعيّنة كما مرّ ، و يمتنع أن تصير الصورة متشخصّة قبل وجود الهيولي فإنّها هي القابلة لتشخصّها فهي سابقة على تشخصّها و سيأتي لهذا المعنى زيادة شرح . و لمرجع إلى تفسير المتن . قوله : « ولو كانت سببا لقوامها مطلقاً لسبقها بالوجود » معناه لو كانت الصورة علّة مطلقة لوجود الهيولي وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولي . أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه ^(١) وهو أن السابقة بالوجود هي المتشخصّة .

قوله :

*) (و لكانت الأشياء التي هي علل لماهيّة الصورة و لكونها موجودة محصّلة

الاعراض الخارجيّة اللازمة للشخص و حينئذ يندفع الشبهات . بقى في هذا البحث نظران : أحدهما أن الصورة الشخصية لما كانت محتاجة إلى التناهي و التشكل كانت متأخرة عنهما لامحالة فدعوى تحقيق معيّنهما أو تقدمهما على الصورة دعوى أحد الأمرين : أحدهما لازم الانتفاء ، و انه قبيح في نظر المناظرة و مستدرك في صناعة البرهان و حينئذ سقط المقدمة الثانية القائلة بان مامع المتأخر متأخر عن الاعتبار أيضاً لعدم توقف البرهان عليه ، الثاني ان التناهي و التشكل من اعراض الصورة الجسميّة فهذا البيان ايضاً يختص بها كما بينه الامام و من هنا ترى أكثر المتأخرين خصصوا هذا بالصور الجسميّة .

(١) قوله « وفيه إشارة إلى ما ذكرناه » حمل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعمله في مقابلة المهيبة بمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علّة مطلقة للهيولي لكانت سابقة عليها بشخصها و بعلم مهيبتها و علل تشخصها ، والمراد بعلم الشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة . فان قلت : سبق العلة انما يجب بذاتها و وجودها و أما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فلا يلزم أن يكون متقدمة على ما يتأخر عن ذاتها . فنقول : لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة ، و انما لم يقل لسبقها بوجودها و عللها مطلقاً بل فصلها إلى علل المهيبة و علل التشخص لان كلامه في هذه المباحث يقتضى تقدم علل المهيبة على المهيبة و تأخر علل التشخص عنها أما تقدم علل المهيبة فلانه سنبين أن مهيبة الصورة شريكة لعلّة الهيولي فبالضرورة يكون عللها سابقة ، و أما تأخر علل التشخص فلما تبين أن التناهي و التشكل من توابع الهيولي ففيه هيبة بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين و اما قوله « حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولي » فمعناه ظاهر ، و على الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك المصورة وجود مقابراً لوجود الهيولي اي الوجود الموصوف بالمقايير يحصل بعد علية الصورة و تقدمها و الافاصل وجودها سابق على ذلك . و انت خير بان هذا الكلام مع هذا التحمل مستدرك لادخل له في الاستدلال . م

الوجود سابقة أيضا على الهيولى بالوجود) ❖ .
معناه أن الصورة لو كانت علّة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
الأشياء التي هي علل ماهية الصورة ، والأشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها
سابقة بالوجود أيضا على الهيولى لأن السابق على السابق سابق .
قوله :

❖ (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) ❖ .

و في بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى [ثم
يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى] ومعناه على أولى الروايتين ظاهر ، و على
الرواية الثانية أن علّة الصورة تقتضي تقدّم علل ماهيتها و وجودها جميعاً حتى
يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فإنّ العلّة المتقدّمة على معلولها مغايرة
له . فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخيصها فإنّ كلامه
يقتضي تقدّم أحد الصنفين على الهيولى وتأخّر الصنف الآخر عنها .
قوله :

❖ (على أنّها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة^(١)) وإن كان أيضاً ليس من

(١) قوله « على أنّها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة » أقول : لما قال لو كانت
الصورة علّة مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها والالم يكن وجود الهيولى عن
وجود الصورة » فقوله « حتى يكون بعد ذلك » فيه إشارة الى بيان الملازمة فكان سائلاً يقول
هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علّة للهيولى أصلاً لا مطلقة ولا غيرها لانها لو كانت علّة لها في الجملة
لسبقها بالوجود والعلل والالامتنع أن يكون عن الصورة وجود الهيولى . أجاب بما يتوقف تقريره
على مقدمتين :

الأولى ان المعلول اما معلول للوجود او معلول للمهية ، و نغني بكونه معلول الوجود ان العلّة
من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ، ولا نغني بكونه معلول المهية ان المهية مع
قطع النظر عن الوجودين تقتضي ذلك المعلول فانه مجال بل نغني به ان المهية اذا وجدت باى
وجود كانت اقتضت وجود المعلول ، ولا شك ان المهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء
لا يكون ذلك الشيء الاصفه من صفاتها وحالا من أحوالها فمقتضيات المهية لا يكون إلا أعراضاً ،
و أما مقتضيات الوجود فقد يكون جوهرأ وقد يكون أعراضاً .

الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلّة ومقارن لها ، و المعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولاً

أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان [و] كل قسم منهما داخل في الوجود) * قال الفاضل الشارح : اعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضوع أولاً ثم نبيّن احتياج الحجّة المذكورة في هذه الإشارة إليه ثانياً فإنّه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين و ضمّ ما بعده إلى ما قبله فإنّه تتمّ هذه الحجّة و على هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجّة لغواً أمّا التفسير فهو أن المراد من قوله « على أنها معلولة من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلة » هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مبيّنة عن العلة فإنّ المعلول قد يكون مبيّناً عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى ، و قد يكون ملاقياً لها مثل مسئلتنا هذه فإنّ الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مبيّنة عنها بل كانت محلاً لها فإنّه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علّة لوجود شيء و تكون حقيقة تلك العلة تقتضى أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علّة لوجود الهيولى و تكون أيضاً علّة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحلّ ، و قوله « و إن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية فإنّ اللوازم المعلولة قسمان » فالمراد منه أن الهيولى و إن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة إلاّ أنه لا يجب أن تكون مبيّنة عن ذات الصورة لأنّ المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة ، و قد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه . أقول : إنّ الشيخ لا يذهب إلى أن

لوجود الشيء . و الا لسبقه في الوجود و قد قارنه في وجوده هذا خلف ؛ بل معلولاً للمهية و حينئذ ان كانت علة له مطلقة كان المعلول من أحوالها و عوارضها كالفردية للثلاثة فان مهية الثلاثة علة مطلقة للفردية و هي حال من أحوالها و ان لم يكن علة مطلقة جازان لا يكون المعلول من أحوالها كما في مسئلتنا .

و بعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب انا لا نسلم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعلل ، و انما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها و ليس كذلك فان المعلولات تنقسم إلى مابين و مقارن و المقارن لا يجوز ان يكون معلولاً للوجود ، و الهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لمهيتها و ان لم تكن معلولة لمهيتها مطلقاً لانها ليست من أحوالها المعلولة بل جزء علتها . هذا ما سنح للمخاطر في توجيه هذا المقام و لنبيّن بعد ذلك ما في توجيه الشارحين . م

الهيولى معلولة لوجود الصورة^(١) التي تزول مع بقاء الهيولى ، و ليس مراده أيضاً بقوله « فإن اللوازم المعلولة قسمان » أن المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود ، بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود و ذلك لأنه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثمانية الإلهيات في مثل هذا الموضوع بهذه العبارة « يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته و بعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً » هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه أنه أراد بقوله ههنا « فإن اللوازم المعلولة قسمان » ذلك التجويز العقلي ، وأراد بقوله « و كل قسم منهما داخل في الوجود » أن البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً في الخارج . قال : و أمّا بيان أن الشيخ لما ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجّة فالذى عندى أن الحجّة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام أصلاً بل لوضمّ ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده لتمتّ الحجّة ؛ بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدلّ به على أن الصورة ليست علّة للهيولى و ذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالة في الهيولى و الحال محتاج إلى المحلّ فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون تلك الصورة علّة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدلّ : لم لا يجوز أن تكون الصورة علّة لوجود الهيولى ، ثمّ إنه يجب حلولها في الهيولى لأنّ الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأنّ الهيولى بعد وجودها تصير علّة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها

(١) قوله « ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة » ورد هذا على الامام حيث قال الهيولى وان لم تكن معلولة لهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان اللوازم المعلولة قسمان معلول لهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول . وهذا ليس بوارد لان معلولية الهيولى لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الامر بل على تقدير عليّة الصورة فانه قال لو كانت الصورة علّة للهيولى لم تكن مهية الصورة علّة بل وجودها وحينئذ لم لا يجوز أن يقتضى الحلول فيها ؛ نعم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لانه ان فرضنا أن الهيولى معلولة لهية الصورة جاز أن يقتضى الحلول فيها بعد وجودها . م

حالة فيها ، أو لأنّ الصورة علّة لحلولها في الهیولی و يكون إقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهیولی فتكون الهیولی مع كونها محلاً للصورة معلولة لوجود الصورة إلا أنّها لانكون مباينة عن ذات العلّة . فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الإستدلال ، و لعلّ الشيخ إنّما أورده في هذا الموضوع لأنّه لما قال الصورة لو كانت علّة لوجود الهیولی لكانت الأشياء التي هي علل الصورة سابقة أيضاً على الهیولی : حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهیولی استشعر أن يقال له هيهنا إذا كانت الهیولی محلاً للصورة فأی حاجة بك إلى هذه الحجّة الدقیقة على أنّها ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن تقول الحال محتاج إلى المحلّ و المحتاج إلى الشيء لا يكون علّة لذلك الشيء . فلمّا توقع هذا الإعتراض هيهنا ذكر ما تبيين به ضعف هذا الكلام ، ثمّ إنّّه أعاد بعد ذلك إلى تتميم الحجّة التي ابتدء بها . فهذا ما عندي في هذا الموضوع .

أقول : هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ^(١) في هذا الموضوع بل الواجب أن يقال:

(١) قوله « هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ ، اما اولاً فلان كلامه ليس في تسمية العلّة بل في نفسها ، و اما ثانياً فلان فيه انتقالاً من الكلام الى الكلام قبل الاتمام و ذلك مما يورث الخبط في البحت ، و اما ثالثاً فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله أن تشخص الحال تابع لتشخص المحلّ فلو كانت الصورة علّة مطلقة للهیولی استحال ان تقتضى الحلول فيها و الا كان تشخصها متقدماً على تشخص الهیولی و متاخراً عنه ، بل الواجب ان يقال لو كانت الصورة علّة مطلقة للهیولی لكانت سابقة بوجودها و عللها على الهیولی و يلزم منه محال ، لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا التقدير و هو كونها علّة مطلقة للهیولی محال لانها لو كانت علّة مطلقة لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فتكون سابقة بالهیولی على الهیولی و انه محال . و اليه اشار بقوله « على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلّة » اي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهیولی بما يقارنها ، ثم استشعر ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهیولی معلولة لمهية الصورة لان الهیولی معلولة للصورة عند كم فاما ان يكون معلولاً للوجود او للمهية فانما لم يجزان يكون للوجود لم يكن بدم ان يكون معلولة للمهية لكنه محال لما تقدم من ان الهیولی واحدة بالشخص و علّة الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدة بالشخص . اجاب بان الهیولی ليست معلولة لمهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لمهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لعلّة مهية الصورة شريكة و جزء لها ، و اليه اشار بقوله « و ان كان أيضاً ليس من احواله المعلولة للمهية » اي الهیولی ليست من معلولات مهية

إنَّ الشيخَ لمَّا ذكر أنَّ الصورةَ لو قدَّ ر أنَّها علَّةٌ مطلقةٌ للهيولى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتَّى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصَّلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها، أو حتَّى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصَّل في الخارج مغايرٌ لوجود الهيولى المعلولة بحسب الر وايتين جميعاً. أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أنَّ هذا التقدير ممَّا يمتنع تحقُّقه في هذا الموضع فإنَّ الهيولى وإن كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة و المعلول المقارن لا يتأخَّر عن وجود العلَّة المتشخصَّة أى لا يمكن تحصيل العلَّة في الخارج بدونها لأنَّ العلَّة إذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن ووجودها فكيف تسبق على ما يقارن ووجودها. وإنَّما أشار إلى ذلك بقوله « على أنَّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلَّة » أى مع أنَّها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلَّة فكأنَّه قال لو قدَّ رنا تقدُّم الصورة بوجودها على الهيولى مع أنَّ هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان إليه وهو كون الهيولى متقدِّمة على نفسها بمراتب، ثم إنَّ الشيخ استشعر أن يقول المعلول المقارن يجب أن يكون معلولاً للماهية لا للوجود لأنَّه لا يجوز أن يكون الشيء معلولاً للوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للماهية ومقارناً للوجود كالفردية للثلاثة وليس الأمر ههنا كذلك فإنَّ الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً فنبه بقوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية » على

الصورة مطلقاً ولا يلزم منه أن لا يكون معلولة لمهيتها في الجملة، ثم لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر أن المعلولات كما تكون مباينة تكون أيضاً مقارنة. هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام. وفيه إدراج دليل على المدعى قبل الاتمام كما أن في توجيه كلام الامام دفع دليل على بعض المدعى في دليله و كل ذلك خبط من الكلام. وقد فاتهما توجيه الاحوال فى قوله « ليس من احواله المعلولة للمهية » فقد كفى ان قال ليس معلولاً لمهيتها و بنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير عليية الصورة، والشارح قوله « على انها معلولة من جنس ما لا تباين » على التقدير، واخذ قوله « وان كان أيضاً ليس من احواله » بحسب نفس الامر، واما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر، ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك. فما ذكرناه أسد و أوضح . م

أنّ المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولاً لنفس الماهيّة في جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلّة تكون الماهيّة جزءاً منها أو شريكاً لها كما ذهبنا إليه هيئنا فيكون معنى كلامه و إن كانت ذات الهويولي ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة فهو أيضاً معلول مقارن فلا يصحّ تقدّم الصورة بالوجود عليه ، ثمّ إنّّه لمّا وصف المعلولات بأنّها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام المذكوراً فيما مرّ من الكتاب أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات أعنى المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معاً بقوله « فإنّ اللوازم المعلولة قسمان كلّ قسم منهما داخل في الوجود » ولما فرغ من هذا البيان تممّ البرهان . فظهر من البيان أنّ هذا الكلام ليس لغواً ولا زيادة كما ظنّ هذا الفاضل و أنّ الحجّة المذكورة متعلّقة به لأنّه يؤكّدها و يبيّن حقيقة الحال في هذه المسئلة .

قوله :

❖ (ولكن قد علم أنّ التناهي والتشكّل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرميّة في حدّ نفسها إلا بهما أو معهما) ❖ .

قال الفاضل الشارح معناه مأمراً في المقدّمة الثالثة :

قوله :

❖ (وقد تبيّن أنّ الهويولي سبب لذينك) ❖

قال : و معناه مأمراً في المقدّمة الرابعة .

قوله :

❖ (فتصير الهويولي سبباً من أسباب ما به أو معه تتمّة (يتمّخ) وجود الصورة السابقة

[أو] بتتمّة وجودها للهويولي و هذا محال) ❖ .

فقد اتضح أنّّه ليس للصورة أن تكون علّة للهويولي أو واسطة على الإطلاق و هذا بيان الخلف ، وقد نبّه بقوله « ما به أو معه تتمّة وجود الصورة » أنّ التناهي و التشكّل كانا ممّا به يتمّ وجود الصورة لا ماهيّتها فهما غير متأخّرين عنّها هو تتمّة وجود الصورة كما ذهبنا إليه و الباقي ظاهر .

☆ (وهم و تنبيهه) ☆

☆ (و لعلك تقول إذا كانت الهيولى ^(١) محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود
فقد صارت الهيولى علّة للصورة في الوجود سابقة . فيكون الجواب أننا لم نقض بكونها
محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود بل قضينا بالإجمال أنها محتاجة إليها في وجود
شيء توجد الصورة به أو معه . ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل) ☆ .
قال الفاضل الشارح : هذا سؤال على الفصل السابق وهو أنكم قلتم إن الصورة
لا يستوى لها وجود إلا بالتناهي والتشكّل أو معهما وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن
تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما . وجوابه أنه ليس كل ما احتاج الشيء إليه
وجب أن يكون علّة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون ، وتلخيص القول فيه يستدعى
تفصيلاً لأحاجة بنا إليه . قال : و لئلا يقال أن يقول : أتقول بان الصورة محتاجة إلى
الهيولى أم لا تقول ؟ فإن قلت بطل قولك إن الصورة شريكة لعلّة الهيولى لأنه يلزم
من القولين كون الصورة متأخرة و متقدّمة معاً ، و إن قلت إن الصورة لا تحتاج إلى
الهيولى لم تكن الهيولى متقدّمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججتك السابقة .
و أقول إنه يذهب إلى أن الصورة من حيث هي صورة تكون متقدّمة على
الهيولى و شريكة لعلتها ، ومن حيث هي متشخصّة محصّلة في الخارج تكون متأخّره

(١) قوله « و لعلك تقول إذا كانت الهيولى » تقرير السؤال أنكم قلتم إن الصورة لا يستوى
لها وجود إلا بالتناهي والتشكّل وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن يكون الهيولى علّة للصورة
سابقة عليها لكن الصورة عندكم علّة للهيولى فقد عاد العلة معلولاً وانه محال . وأما الجواب فقد
قرره الإمام بأنه ليس كل ما يحتاج إليه الشيء علّة ، وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها إلا ما يحتاج
إليه الشيء . و هو مدفوع لأن العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده ، و الذي ثبت أن الهيولى
تحتاج إليه الصورة في الجملة ولا يلزم منه أن يكون احتياجها إلى الهيولى في وجودها فربما
يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم أن يكون علّة فلا يلزم كونها معلولة للصورة ، ثم قال الإمام :
ندع في السؤال عبارة العلة و تقتصر على ذكر الاحتياج فنقول فرضتم أن الصورة لا يستوى لها
الوجود إلا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة إلى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى
محتاجة ومحتاجاً إليها متأخرة و متقدّمة معاً . اجاب الشارح بان احتياج الصورة إلى الهيولى في
تشخصها ، و احتياج الهيولى إليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى الصورة المشخصّة ، والمتقدم
عليها الصورة من حيث الصورة . م

عن الهيولى لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها . وهذا هو المراد من قوله « أننا لم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود » أى لم نقل هى العلة الموجودة للصورة ، ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه أى قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في وجود التناهي والتشكيل اللذين تتشخص و تحصل الصورة بهما أو معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما . فإذن هى أعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشيء ، و على الصورة المتصفة بذلك الشيء ، من حيث اتصافها به لاعلى الصورة من حيث هى صورة . ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه .

(إشارة)

(أنت تعلم ان الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل (لم تعقب بدلا) لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ، وليس بواجب أن يقول ويقوم البدل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولى قامت فأقامت لأن الذى يقوم فيقيم متقدّم بقوامه إما بالزمان أو بالذات وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة)

يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى و امتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور . قال الفاضل الشارح : لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى صدرنا الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهيولى . وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى ، وتقريره أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبتها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة طامرا أن الهيولى لا تخلو عن الصورة ، وإذا كان كذلك فالشيء الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ، ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول إنه يحفظ ذلك

البدل بتلك الهيولى لأن الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظاً لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أولاً ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة ، وقد كنا بيننا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى وهو معنى قوله « و بالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة » قال : ولقائل أن يقول : هذا الفصل كالمناقض لما مضى لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجمة المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة . وشك آخر وهو أن قوله « فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل » ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن أين ما وشكل ما ومقدار ما ، وإذا كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد من أن يحصل أين آخر و شكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى ، ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراف صوراً مقومة للمادة . فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل بل لوصح ذلك لكان إنمّا يصح في بعض الأشياء وبالبرهان .

وأقول : لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة^(١) على الهيولى أشار إلى أن المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ، ولأن الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة إما بالذات أو بالزمان وهو محال لما مر . وهذا

(١) قوله « أقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة » معصل كلامه ان في هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال إذا زالت فان لم يحصل عقبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقب البدل مقيم للهيولى بالصورة ، و في هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة في الفاسدة الكائنة تقدماً فيجب ان يطلب كيف هو . ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوباً . فالاولى ان يقال المطلوب هيئتها تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم و هي انها تشارك شيئاً آخرأ في العلية فمذكورة ثمة ، و ثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة ، و بينه بوجهين : الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلوانعكست المسئلة لزم الدور ، و اليه اشار بقوله « و بالجملة لا يمكنك ان تدبر الإقامة » الثاني ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة إما بالذات او بالزمان وانه محال ؛ لما مر في الصورة فانها لو سبقت على الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف و لاجابة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى أن

بعمينه هو الذي أوردته في بيان استحالة أن تكون الصورة علّة مطلقة للهيولي . و أشار إليه بقوله « على أنها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة » كما سبق ذكره فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علّة للأخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى ، ثم إنه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولي و شريكة لعلتها الفاعليّة ولم يجعل الهيولي من حيث هي هيولي سابقة على الصورة لأن الهيولي من حيث هي هيولي قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود ، وأمّا الشكّ الأوّل الذي أوردته الشارح فينحلّ بما ذكرناه مراراً من كيفيّة تقدّم إحداهما على الأخرى ، و أمّا الشكّ الثاني فليس بوارد لأنّ امتناع انفكاك الجسم عن ابن ما إنّما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه

يقال لو تقدمت على الصورة لكانت متقدمة بما يقارن وجودها . ولو قال المراد بيان اقامة الصورة للهيولي و امتناع اقامة الهيولي للصورة ظهر توجيه الكلام . والحاصل أن كلا من الصورة والهيولي ليست علّة مطلقة للأخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلّة بخلاف الهيولي فانها كما استحال ان يكون علّة مطلقة استحال ايضاً ان يكون شريكة للعلّة لانها قابلة محضة والقابل لا يكون معطياً للوجود وفيه نظر لان شريك العلّة لا يجب ان يكون معطياً للوجود فان الصورة مع انها شريكة للعلّة لا يعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدء، المفارق على ماسيجي ، غاية ما في الباب انها تكون جزء العلّة التامة والهيولي علّة قابلة للصورة والعلّة القابلة جزء العلّة التامة ، واما الشك الاول فنمدفح لان المتقدم على الهيولي الصورة من حيث هي صورة ، و المتأخر الصورة من حيث انها مشغصة فلا مناقضة بين الكلامين ، واما الشك الثاني فهو انه لما قال الشيخ « الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقبيها بدل انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيمة للمادة » اعترض الامام بان قوله معقب البدل مقيم للمادة لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيماً 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 بدمن ان يجعله بدله لامتناع خلوا الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيماً لكان هذه الابدال مقيمة للجسم وانه محال والا لكان تلك الاعراض صوراً مقومة للمادة وليس كذلك وهذا معارضة في مقدمة الدليل ، ويمكن ان يورد نقضاً على الدليل فيقال : لوصح الدليل بجميع المقدمات لزم أن يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلولم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صوراً ، و تقرير جواب الشارح انا لانسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انها لا يقيمه في جسميته ولكنها مقومة له في تشخصه فان امتناع خلوا الجسم عنها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه . م

جسماً بل في وجوده و تشخيصه إلى الأين من حيث هو أين ما ^(١) لا من حيث هو أين معين و الأين من حيث هو أين ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما و من حيث هو أين معين يحتاج إلى جسم معين و أمّا قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً . فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة بأنه مقيم

(١) قوله « من حيث هو أين ما » جواب سؤالين :

احدهما ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخيصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك . اجاب بان التشخيص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخيصه 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 و ان لم يكن مشخصة استحال أن يكون مشخصة . لانا نقول المشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فلتلك العوارض هي المسماة بالمشخصات للزومها الشخص من حيث إنه شخص ، وعليه تبه بقوله « امتناع انفكك الجسم عن أين ما إنما يقتضى احتياج الجسم إليه في تشخيصه » فهي و إن كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخيصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص و هي من حيث أنها مشخصة غير لازمة لها .

السؤال الثاني أن تلك الاعراض محتاجة إلى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور . اجاب بأنها محتاجة إلى الجسم من حيث هو جسم و الجسم المشخص محتاج إلى تلك الاعراض فلا دور . فلو قيل تشخيص العرض موقوف على تشخيص المعروض فكيف يحتاج في تشخيصه إلى العرض . فنقول : احتياج المعروض في تشخيصه إلى نفس العرض لا إلى تشخيصه فلامحذور ، وقوله « فليس » نتيجة لما ذكره . يعنى لا يلزم مما ذكره أن معقب البدل لا يكون مقيماً بالبدل بل اللازم أن معقب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخيصها فان معقب الايون مقيم للجسم المشخص بالايون و إن لم يحتاج الجسم من حيث هو إليها و ذلك لا ينافي إقامة الصورة للمادة . و عندى أن هذا الجواب غير موجه لان المدعى أن الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من إقامة البدل للمادة إقامتها في وجودها ، فكلام الامام أنه لو كان كل بدل مقيماً في الوجود لزم أن يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم و المادة في وجودها فيكون صوراً إذ لا معنى للصورة الاحال يقيم وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم في تشخيصه خارج عن التوجيه ، و كأن الشاوح ظن أنه أثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة و هي هنا يثبت كونها مقيمة للمادة . وهذا سهو فيما يزعمه أنه سهولان الثابت بالبرهان ليس الا أن الجسمية قائمة بالغير و أما أنها صورة وهو مادة فانما يثبت في هذا المقام لوثم البرهان . واعلم أن المدعى أولاً كان شركة الصورة لعلة الهيولى وقد ذكر في دليله أقسام أبطل بعضها و بقي ابطال البعض الاخر يحصل المدعى ، و هذا الفصل على ما فسرته الشاوح ادراج دعوى آخر في البين قبل اتمام الكلام الاو ولا شك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف ما فسرته الامام فانه يتعلق بأحد أقسام الدليل . م

للمادة فقط . و هذا سهو من باب توهم العكس فإن كل صورة مقيمة و ليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة إنما هو جوهر يقيم جواهرأ هو محلله و مادته ، و هذه أعراض أقامت أعراضاً لأنها أقامت أجساماً متشخصة لافي جسميتها بل في تشخصياتها العارضة لجسميتها و لذلك سميت بمشخصات الجسم فإذن النقض بها ليس بمتوجبه ، و أمّا قوله فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل . فليس نتيجة لما ذكره لأن الذي ذكره لم يقتض إلا كون معقب الأيون مقيماً للجسم المتشخص بالأيون و ذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة .

(إشارة) *

(*) ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر ^(١) حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر و على نفسه .
أقول : يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب و هو أن يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى و الصورة إما بالآخر

(١) قوله « ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر » لان المقيم للاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدماً على الآخر و المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بالضرورة فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً على نفسه و انه محال . ولا يجوز أن يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما أن يكون لاحدهما تعلق بالآخر في الوجود أولاً فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جاز أن يقوم كل منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما و ان تعلق كل منهما بالآخر لكان لكل منهما تأثيراً في الآخر فيلزم الدور . وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر في الترديد ذات أحدهما ، و أما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفرداً عن الآخر لكن ليس يجوز تعلق ذات أحدهما من غير تعلق ذات الآخر و الا لرجع الى القسم المتقدم و هو أن يكون أحدهما علة للآخر فقد تطابق الكلامان ، و هي هنا نظر لانه قد تقرر في أول البحث أن المراد بقيام كل من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجانبين و بقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج و عدمه وذلك قبيح في الاستدلال ، و إن كان أعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما في الآخر ، و جاز قسم ثالث و هو أن يتعلق أحدهما بالآخر فقط . ثم أورد الامام منعاً و نقضاً بالمتضايقين و أجاب الشارح عن المنع بأن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس الاصححة وجوده بدون الغير . و هو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه ، و عن النقض بأن المتضايقين معلولا علة واحدة رابطة بينهما أما المتضايقان الحقيقيان فلانها معلولا علة واحدة كالنواد للابوة و

أومع الآخر فإنه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم ، و بدء بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر لأنه أوضح فساداً و لأن الثاني راجع إليه أيضاً ، و لفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التي أوردها هو .

قوله :

❦ (ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة ، لأنه إن لم يتعلّق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما و إن لم يكن مع الآخر ، و إن تعلّق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك ممّا قد بان بطلانه) ❦ .

أقول : وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التي أوردها هو ، و هو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر . و بيان هذا القسم هو أن ذات كل واحد من الشئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو إما أن يتعلّق بالآخر من حيث هو

البنوة و كل منهما يحتاج إلى ذات الآخر فإن الابوة يحتاج وجودها إلى ذات الابن والبنوة يحتاج إلى ذات الاب و هو الرابطة المحوجة ، و أما المتضايقان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلاً فكل منهما محتاج لآكله بل بعضه إلى الآخر لا إلى كله بل إلى بعضه و هذا لا يفيد إحتياج كل منهما إلى الآخر بل إلى ذات الآخر أو إلى جزئه حتى إذا نظرنا إليهما أنفسهما لم يكن لأحدهما إحتياج إلى الآخر قطعاً ؛ نعم يكون بينهما تعلق دائم و هو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الهيولى والصورة معلولى علة نالته يقيم كلا منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالآخر فإن تشخص كل منهما موقوف على ذات الآخر و ذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضايقين أن أفاد إحتياج كل منهما إلى الآخر فلم لا يجوز أن يكون الهيولى والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور . و إن لم يفد إحتياج كل منهما إلى الآخر بل اللزوم ليس إلا تعلق كل منهما بالآخر فحينئذ يجوز استثناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز أن يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهيولى و الصورة مع الآخر على وجه يتعلّق كل منهما بالآخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما . على أن النقص لا ينحصر في المتضايقين بل هو لازم بالفضايات المتلازمة في بابي العكس و تلازم الشرطيات و غيرها فإن السالبة الدائمة مثلاً يعكس سالبة دائمة و تلازمها ولا توقف لأحدهما على الأخرى فلو استلزم الاستثناء صحة الانفراد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلاً . م

ذلك الآخر بوجه من الوجوه ، أولم يتعلّق به أصلاً فإن لم يتعلّق جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر ، وإن تعلّق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الأول بعينه الذي بان بطلانه . والحاصل أن هذا القسم يرجع إمّا إلى عدم التلازم أو إلى الدور المذكور ، ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين إلى علّة واحدة إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتفافية فقط . واعتراض الفاضل الشارح بأن المطلوب ههنا بيان أن الشئيين إذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر وجب صحّة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ما ذكرتم عليه حجّة بل ما زدرتم إلا إعادة الدعوى وهذا الإحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في إبطاله إلى البرهان وكيف وإن له مثالا من الموجودات فإن الإضافات لا توجد إلا معاً مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخّرت عنها فلا يكونان معاً ، وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور . فإن قلتم : هذا التلازم لا يعقل إلا في الإضافات . قلنا : دعوى انحصاره في الإضافات مفتقرة إلى بيّنة . والجواب أن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس إلا صحّة وجوده مع عدم الغير ، وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن الدعوى واضح بنفسه غير محتاج إلى برهان ، وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الإلتباس اللفظي ، وأمّا المتضايقان فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنّه هذا الفاضل ولا الإحتياج بينهما دائراً كما ألزمه بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر و تلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً فأذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى وهذا لا يكون دوراً . ثم إذا أخذ الموصوف و الصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جملة كل واحد منهما محتاجة لا في كلّها بل في بعضها إلى الأخرى لا إلى كلّها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى فظن أن الإحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فأذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنّه ، ولا على سبيل

الدور . وظهر من ذلك^(١) أن المعية التي تكون بين المتضايين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معا ، و حال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالأخرى من غير دور ، و تخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهيولى . وإنما لم يكن تعلقهما تعلق التضاي لأن المتضايين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ، ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البيّن وجودها إلى إثبات الهيولى ، ثم إن التضاييف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر أنواع المضاف المشهور .

قوله :

﴿ فبقي أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد فإذا كان الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية على السواء - سواء خ - ﴾ .
قد تبين ممّا مرّ أنّ التلازم ينقسم إلى ما يكون التعلق فيه لأحد المتلازمين

(١) قوله « وظهر من ذلك » جواب سؤال قدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للاخر والى ما يكون معلولى علة يقيم كلا منهما بالاخر او معه فالتلازم بين المتضايين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولان القسم الثاني لانه احاله بقسميه . فاجاب بان المعية التي بين المتضايين ليس من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه وهو المتلازمان في الوجود ، والمتضايان متلازمان في التعلق ، والهيولى والصورة ليستا متضايقتين وانما يعرض لهما التضاي كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت : لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النقض في التلازم بين المهيتين فلا يتجه نقضاً فنقول : التلازم بين المهيتين لما جاز بدون الاحتياج فام لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض اللبتيين المنحيتين لا يقوم احدهما الامع قيام الاخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازما فاما ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلازم ، واما ان يحتاج احدهما الى الاخر فحينئذ اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهيولى فالصورة اما يكون علة مطلقة وهو ايضاً محال أو جزء علة وهو المطلوب وهو منتوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار واللون والايان 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 البديل ، ومما مضى بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده الى المحل فكيف يكون جزءاً من علة ، ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب المهية فمن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن تفسير القوم فان الصورة لو لم يكن مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى م

بالآخر من غير عكس ، و إلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر . و إذا بطل القسم الأخير ثبت الأول و هو الذي قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام هي كون الصورة علّة أو آلة و واسطة أو شريكة للعلّة وقد أبطل منها أيضا قسمان و بقي واحد وهو كونها شريكة للعلّة .

قوله :

﴿ وللمصورة في الكائنة الفاسدة تقدّم ما فيجب أن تطلب كيف هو ^(١) ﴾
 إنّما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لأنّ تصوّر التقدّم فيها مع كونها متجدّدة على الهيولى الباقية في جميع الأحوال أبعد ، و كيميّة التقدّم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل و هو أنّها تشارك شيئا آخرأ في العلّية و التقدّم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فإنّها من تلك الحيثيّة مستمرّة الوجود كالهيولى .

﴿ (إشارة) ﴾

﴿ إنّما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام ^(٢) الباقية و هو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل و عن معين بتعقيب الصور إذا اجتمعا تمّ وجود الهيولى ﴾

(١) قوله « فيجب ان يطلب كيف هو » كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى بل مع شيء آخر ، واما ان عليتها و تقدمها من حيث هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن التقدم لاعتن كيفية التقدم وكان مستدركا في هذا المقام . م

(٢) قوله « اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام » اعلم أنه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهور انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر فتعين ان يكون احدهما يحتاج اليه الاخر ظهورانه يمنع ان تحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة و عن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ، ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين : احدهما الاصل في العلّية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى ، والثاني انه يفيد اصل الوجود من حيث كونها بالقوة . فان قلت : كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فهي هنا امر ان : امكان الوجود وهو غير مستفاد عن شيء بل هو بالذات ، وعدمها وهو ليس من المبدء

لأنما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً وهو أن الصورة جزء العلة ثبت أنه حق
فصرح به في هذا الفصل ، وأشار بقوله ذلك إلى ما أوجب طلبه في الفصل السابق ،
وبيّن أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ماهو وهو الذي سماه سبباً أصلاً و
إنما سماه أصلاً لأنه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر ، وأيضاً
لأنه الذي يفيد أصل وجود الهیولی من حيث كونها بالقوة فإن الصورة لا تفيد إلا
إخراج ذلك الوجود المستفاد منه إلى الفعل و تقيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت
دائم الوجود مفارق عن المادة و عما يتعلّق بها من الجسمانيات و إلا لعاد بعض
المحالات المذكورة ، وقد يسمّى عقلاً كما سيحییء ذكره و بيان صفاته . و أمّا المعين
بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضى تعقيب الصور و سماه معيناً لأنه يفيد بواسطة
الصور المتعاقبة بقاء الهیولی لأصل وجودها فهو يعين السبب الأصلي في إقامة الهیولی

فاستناد وجود الهیولی بالقوة الى السبب الاصل لامعنى له . فنقول : الهیولی ما به الشيء بالقوة
والشيء هيئنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهیولی ، وبصير بالفعل عند وجود الصورة . فالمراد انه
يفيد وجود الهیولی من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل
فالقوة ليست في الوجود بل في التجسم لافى معنى الوجود ، وفي قوله « وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق »
الاصلى بالفعل في التجسم لافى معنى الوجود ، و ترتيب الموجودات والانسياب من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لابدان
يكون دائم الوجود لدوام وجود الهیولی وأن يكون مفارقاً عن المادة فانه لو كان جزءاً او جسمانياً
اشتمل على مادة و صورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق فذاك وإلعاد
بعض المحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهیولی و هو محال . وذلك المبدء المفارق إما
ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات أيضاً ولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود
او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل
فقد علمنا أن لكل جسم من الاجسام مبدءاً مفارقاً يسمى عقلاً يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها و
إعانتها هيولاه فقد حصل الانسياب من عالم الاجسام الى عالم المجرّدات ومن الشاهد الى الغائب ،
واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ
الكلام إنما هو في الصورة فاحد الاقسام الباقية ان الهیولی توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم
من القسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال: فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئاً مع الصورة
حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البينة
بل انما الامر جميعاً بهما فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت . ثم ان
بعض الاذهان قد اناسق من قوله « يوجد عن سبب اصل وعن معين » الى ان الصورة جزء العلة
الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهیولی مجموع الامرين اى العقل والصورة من حيث هي ، ولهذا

المستمرة الوجود ، وقد ذهب الفاضل الشارح إلى أن ذلك المعين هو الحركة السرمديّة التي تفيد الهيولى الإستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة . وأقول : إنّها ليست بكافية في تعقيب الصور لأنّ حصول الإستعداد لا يكفي في وجود الشيء فإنّ العلة المعدة ليست من العلة الموجودة بل يحتاج فيه مع ذلك إلى مفيض لأصل وجود الصورة كما ذكره أيضاً في كلامه وجه الإحتياج إليه وهو السبب الأصلي بعينه على ماسياتي بيانه ، وإلى أحوال اتفافية من خارج طبيعيتة أو قسريّة يتحدّد بها ما يجب من المقدار والشكل على مامرّ فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك ، والمعين إن حمل على علة الصورة فينبغي أن يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الأصلي أيضاً داخلاً في المعين من وجه ، ويحتمل أيضاً يقال إن الصورة شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة ، واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه . قيل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لامتلازمان فاما ان يكون احديهما علة فاعلية للاخرى ولا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولى علة فاعلية تقيم كلا منهما بالآخر او معه وكلاهما محلان فاذا كان احديهما علة فاعلية لم يجزان تكون هي الهيولى ، والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ، ولوحنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة يقيم كلا منهما بالآخرى او معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الحلف لجواز ان يكون احديهما علة غير فاعلية وقد مر مثل هذا غير مرة . قال الامام المين هو الحركة السرمديّة لان وجود المبدء المفاوق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيصانها على حدوث شيء يكون سبباً لاستعداد صورة صورة وحدث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر ، وقد ظهر مما مر أن هذا لا يتأتى إلا بحركة سرمديّة متجددة فهذه الحركة السرمديّة هي المعين للسبب الاصلى بتعقيب الصورة . قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضى لتعقيب الصورة والسبب المقتضى لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور المتجددة لا يتم بمجرد الحركة السرمديّة لانها معدة والمعدّات لا يكون موجودة بل لا بد لها من المبدء المفاوق [و] من احوال اخرى اتفافية . وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزاها الهيولى لزم ان يكون الهيولى علة لنفسها وانه محال ، وأيضاً يرجع كلام الشيخ الى ان الهيولى يوجد عن السبب الاصلى وعن السبب للاصل مع احوال اخر ، وقوله « من وجه » في قوله « وحينئذ يكون السبب الاصل داخلاً في المعين من وجه » لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضاً لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمديّة لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان أحد الاقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءاً لا يستلزم كون الصورة جزءاً م

أن يحمل الطعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة و يكون تقدير الكلام هكذا عن سبب أصلي وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الأصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصلي . و لعله سماه أصلاً لأجل أنه علّة بالوجهين أحدهما بالآوسط ، والثاني بتوسط الطعين الذي هو الصورة فهو أصل في العلية مطلقاً . و على التقديرين جميعاً . فقولته : « إذا اجتمعت وجود الهيولى » يريد به اجتماع السبب الأصلي و الصورة من حيث هي صورة^(١) لأنّ العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمرّ الوجود على ما مرّ فأذن الصور المتعاقبة^(٢) شريكة للسبب الأصلي في إقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة و جاعلة للمادة جوهرًا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الأحوال النوعية .

قوله :

« وتشخيص بها الصورة وتشخصت هي أيضاً بالصورة^(٣) على وجه يحتمل

بيانه كلام غير هذا المطعيل »

(١) قوله « و على التقديرين جميعاً فقولته اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل و الصورة من حيث هي صورة » هذا إنما يتم لو كان المراد بالمتعين الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتماعهما يرجع إلى السبب الاصل والمتعين ؛ نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل و الصورة في قوله « بتعقيب الصورة » لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها و هي الصور المطلقة . لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه . م

(٢) قوله « فاذن الصور المتعاقبة » اي الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل في إقامة الهيولى و منوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهي بطبيعتها التي بها يشارك الصور الزائلة ، و اما تنويعها بخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي يجعل المادة نوعاً غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية . م

(٣) قوله « وتشخصت هي أيضاً بالصورة » قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخيص كل واحد منهما بالآخرى وهي تشخيص كل واحدة منهما بذات الاخرى . فان قلت : ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخيص كل واحدة منهما بالآخرى بل ليس كلامه إلا أن كل واحدة منهما يتشخص بالآخرى فنقول : قوله « على وجه يحتمل بيانه كلام » إشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ، ولهذا قال اراد ان يشير ، ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون لها اشخاص انما يتشخص بالمادة . ويرد عليه سؤال و هو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كانت بمادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جواباً لهذا السؤال فيقال لا نسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة . فان قيل : التسلسل وان اندفع الا انه

قال الفاضل الشارح : لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة أراد أن يشير إلى كيفية تشخيص كل واحدة منهما بالأخرى ، ثم إن فيه شيئاً وذلك أننا قد بيننا فيما مضى أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع إنتما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة إن كان مادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هيئنا أن كل واحدة منهما أعني الهيولى والصورة تتشخص بالأخرى وهذا يقتضى الدور لأننا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخيص الأخرى ، ولقائل أن يقول : إن تشخيص كل واحدة منهما بذات الأخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخيص كل واحدة منهما فإن المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقدمة فإن انضمام الوجود إلى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً فكذا هيئنا . أقول : تشخيص الهيولى بذات الصورة معقول فإن

يلزم الدور على هذا . اجاب بان تشخيص كل منهما بذات الأخرى فلا دور . ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخيص كل منهما بذات الأخرى موقوف على انضمام ذات احدىهما إلى ذات الأخرى وانضمام ذات احدىهما الى ذات الأخرى موقوف على تشخيص كل واحدة منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود الى غيره محال ، ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود منضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامها على وجودها واللائكات الماهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال . قال الشارح تشخيص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى إنما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما ، واما تشخيص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين : الاول ان هذه الصورة يتمتع ان يفارق هذه المادة فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة ، والثاني ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة للتشخيص . فان قيل : اذا استحال أن يكون الهيولى علة للتشخيص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد واما يتشخص بالمادة . اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة اما العلة الفاعلة فهي الاعراض المكتشفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخيص الصورة بذات الهيولى على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخيصها بل قابلة لما ان تشخيصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخيص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة لتشخيصها . لا يقال : لاشك ان التشخيص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد يتمتع ان لا يكون واحداً بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخيص الهيولى . لانا نقول : ليس المراد بكونها مشخصة وفاعلة للتشخيص انها مبدء لتشخيص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى بشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك ، واما انضمام الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجود و ماهية بل اذا حصل الموجود في العقل فصله اليهما . فان قلت : هذا كلام على سبيل المنع . فنقول : المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودها مقدمة بديهية لا يقبل المنع ، والنقض مندفع بما ذكرناه . م

الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعيينها لا من حيث إنَّها هذه الصورة بل من حيث إنَّها صورة ما كما مرَّ ، وأمَّا تشخيص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجوبه: الأول أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهيولى من حيث إنَّها هيولى ما فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلّقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فإنَّها تعقل أن تكون هذه الهيولى وإن لم تكن هذه الصورة فإن تشخيص الصورة بالهيولى يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة ، والثاني أن ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علّة و فاعلاً للتشخيص ؛ بل قد قيل : إن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع إنما يتشخص بالماادة أي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخيص فيصير النوع لأجلها كثيراً لا من حيث هي فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هي الأعراض الممكنة لها كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسمّاة بالمشخصات فظهر أن تشخيص الصورة يكون بالهيولى المعيّنة من حيث هي قابلة لتشخيصها ، وتشخيص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخيصها وسقط الدور . وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم . وأمّا قول الفاضل الشارح : الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لأن الشيء المطلق يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق كما مرّ ذكره . و الأول موجود في الخارج والعقل وإليه نذهب هيئنا ، والثاني موجود في العقل دون الخارج فإن ليس بصحيح أن يقال : إنَّه غير موجود أصلاً . وأمّا الجواب بانضمام الوجود إلى الماهية فغير صحيح أيضاً لأنَّهما أمران عقليتان ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالأمر العقليّة من حيث هي عقليّة .

(وهم وتنبیه^(١))

(١) قوله « وهم و تنبيه » لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالاً وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون أحدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المملول كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة هيئنا من الشيء الذي يوجد هما اى الهيولى والصورة معا عني العقل متقدم على ايجاب المملول وهو الهيولى .

✽ (أو لعلمك تقول . لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل [واحد] منهما كالأخر في التقدم والتأخر ، والذي يخلصك من هذا أصل نتجته . وهو أن العلة كحركة يدك بالمفتاح [و] إذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح ؛ وأما المعلول فليس إذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنما أمكن رفعها لأن العلة وهى حركة يدك كانت رفعت و هما أعنى الرفعين معاً بالزمان و رفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابيهما و وجوديهما) ✽ .

لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو أنهما لما تلازما في الرفع فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها . والجواب أن التلازم في الرفع إنما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلة علة عدم كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة مما يوجد معاً أقدم من إيجاب المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول ✽ (تذنيب) ✽

✽ (يجب أن تتلطف ^(١) من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذا الحال) ✽ .

الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها . وبيان أن حالها في تقدم الصورة حال العنصریات أن تعلق كل واحدة من الهيولى و الصورة بالأخرى هناك

(١) قوله « يجب ان تتلطف » لاخفاء فى ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة و انها شريكة العلة فى العنصریات كذلك دلت على ذلك فى الفلكيات على ما كرر الشارح بياناها ، و انما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بأن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل و هذا لا يتمشى فى الفلكيات ، لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوفا للفكر إليه ، واما قول الشارح ويتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فقول لا تعلق له بملية الصورة والكلام فيها م .

أيضاً إما أن يكون من الجانبين على السواء وهو باطل إما للدور أو لعدم التلازم ، وإما أن يكون من جانب واحد ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى لأن القابل لا يكون فاعلاً فإذن هي الصورة ، وهي إما أن تكون علة للهيولى أو واسطة وآلة أو جزء علة والأولان باطلان لما مرّ فمضى إذن شريكة لسبب أصلي يكون مجموعهما علة للهيولى . قال الفاضل الشارح : فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات إلا بشيء واحد وهو أنما قد يدّينا في العنصريات أن الهيولى ليست هي المحتاج إليها ؛ بأن قلنا إن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لما دّتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات ؛ بل يدّينا هيئنا بأن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عامّاً لهما إلا أن الشيخ لمّا لم يذكر في العنصريات هذا البيان العامّ واقتصر على البيان الخاصّ بها أمر بالتلطف هيئنا في معرفة أن الحال فيهما واحد .

وأقول : ويتفاوت الحال فيهما أيضاً بشيء آخر وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدئها ، وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجدّدة الخارجيّة إلا أن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه ، والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه ، والخط

ينتهي بنقطته وهي قطعه ﴾

الكميات المتصلة القارة^(١) ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، والبسيط وهو

(١) قوله « الكميات المتصلة القارة » الكم عرض يقبل القسمة لذاته إما منفصل وهو العدد ، وإما متصل فاما ان يكون غير قار الذات وهو الزمان او قاراً وهو ثلثة انواع يتصل بها في النسبة نوع آخر وهو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم . فان قيل : لا فائدة لذى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع . فنقول : ايراد الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مترتبة ترتيباً يمكن ان يشار إلى كل واحد منها أبين هو من صاحبه ، وقد احترز به عن الزمان إذ ليس

السطح ، والخط ، ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة . فالجسم هو مقدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة ، والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط ، والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض ، والنقطة هي ذات وضع لاجزاء لها ، و الصورة الجسدية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مرّ والجسم التعليمي يستلزم البسيط ، والبسيط الخط ، والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام ولمّا كانت مباحث الجسم

شيء من أجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر ، و اما الوضع في تعريف النقطة وهو كون الشيء بحيث يشار إليه احتراز عن المجردات ، و الصور الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بلانوسط شيء آخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير منتهى وحينئذ لا يكون له بسيط ، و اما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له و عارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفى واسطة العروض و اثبات الواسطة مطلقا ، و مباحث الجسم التعليمي المذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين مهمته وهي ان له الابعاد الثلاثة و اتصاله و تناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لامحالة وكذلك تشكلها ، وقد افاد بقوله « الجسم ينتهي ببسطه » امرين :

الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانهاء ثابت كان البسيط ثابتا ، واما قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه دوامتدادات ثلاث اذا انتهى واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الاخران فانتهاء الجسم انما يكون بماله امتدادان فقط وهذا يقضى ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان عن الجسم و ليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك المتخيل والتفهيم ، و انما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله « من حيث هو واحد » احترازا عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط .

الثاني كيفية لزوم السطح و هي انه يلزم الجسم لالذاته بل بحسب التناهي . لا يقال : هب ان الجسم يتناهي في الجهات و اما انه في كل جهة ينتهي يوجد شيء آخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول : اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلاشك انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءاً من الجسم لان كل جزء ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضاً للجسم من حيث تلك النهاية ولا نغنى بالسطح الا ذلك ، وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهائه بالخط كما في السطح المخروط فان انتهائه في جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة

التعليمي^١ داخلته في مباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها. واعلم أن الجسم في قوله «الجسم ينتهي ببسيطه» هو التعليمي لأنه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي إنما يصير معروضه بتوسط التعليمي، وقد أفاد بقوله «الجسم ينتهي ببسيطه» اثبات البسيط أولاً وكيفية لزومه للجسم ثانياً وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الإثنين الباقيين. فإذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط وهو المسهوس بالبسيط، وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط، وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداده أصلاً، ويكون ذا وضع لأن هذه المقادير ذوات أوضاع فنهاياتها كذلك، والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له أصلاً هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقداراً لعدم الإمتداد فيها. قال الفاضل الشارح: إنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه. لأن البسيط كم و النهاية من المضاف المشهورى^(١) فإنها نهاية لذي النهاية فإذن القول بأن البسيط

(١) قوله «والنهاية من المضاف المشهورى» أما أنه من المضاف فإنه لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير، وأما أنه من المشهورى فلأن من خواص المضاف المشهورى أن يعمل على نفسه مضافاً إلى الآخر فيقال الابن ابوالابن والابن ابن الابن بخلاف المضاف الحقيقي فإنه لا يعمل على نفسه مضافاً إلى الآخر فلا يقال ابوة ابوة البنوة، والنهاية مضافها ذوالنهاية، ويمكن أن يقال: النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذوالنهاية بالنهاية فيكون مضافاً مشهوراً به فلا يكون البسيط نهاية. وفيه نظر؛ لأنها إذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق على الكم فإن المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالأب والابن بل على كل مقوله ضرورة أن الإضافة يعرض كل مقولة من المقولات وإذا أخذت مع تلك الإضافة كانت مضافاً مشهورياً محمولاً على تلك المقولة قطعاً والتباني إنما هو بين الإضافة الحقيقية وسائر المقولات. قال الشارح: الجسم إذا انتهى فهناك امران: أحدهما السطح والآخر النهاية ثم إن كلا منهما مضاف إلى الجسم فإن أضفنا الأول إلى الجسم كان سطحاً لذي السطح وإن أضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية أو لم يعتبر مع الإضافة لم يكن مضافاً مشهورياً وإن اعتبرت مع الإضافة فالسطح أيضاً مع الإضافة مضاف مشهورى فجاء أن يعمل النهاية عليه؛ نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن ومستلزم له فحصل كلامه الرد على الإمام أولاً وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانياً. فإن قلت: غاية ما في الباب أن السطح ليس نهاية لكنه قال: به ينتهي الجسم وليس كذلك بل الأمر بالعكس. فنقول: الباء ليست للجمعية بل بمعنى المعية وقد أشار إليه الشارح بقوله «أذ هو مقارن له». م

نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم .

وأقول : التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أمور : أولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذوالبعدين ، وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه و انتهائه لا العدم المطلق ، وثالثها إضافة عارضة إلى الجسم ، وإنما يستدل على ثبوت الأول للجسم بثبوت الثاني له إذ هو مقارن و مستلزم للأول ، وأما الثالث فإذا اعتبر عروضة للأول كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح ، وإذا اعتبر عروضة للثاني كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .

قوله :

*(و الجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذالسطح ولا كونه متناهياً أمر يدخل في تصوّره جسمياً و لذلك قديمك قوماً أن يتصوّروا جسماً غير متناه إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصوّرونه) * .

قال الفاضل الشارح^(١) : مراده أن السطح والتناهي ليسا جزئين طاهية الجسم لإمكان انفكك تصوّر الجسم عن تصوّرهما حين يتصوّر جسم غير متناه و الشيء لا يتصوّر إلا بعد تصوّر أجزائه ، ثم اعترض عليه بأننا نتصوّر الجسم ونحتاج في معرفة تأليفه عن الهولوى والصورة إلى الحجّة ولم يكن ذلك إلا لكون تصوّره قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرسوم وبعدهم معرفتهما تاماً مكتسباً بحدود مشتملة عليهما ، أو لكون

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين للجسم والامتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه . واعترض عليه باننا نتصور الجسم ثم نثبت تأليفه من الهولوى والصورة فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وما ذاك الا لاحد الامرين . اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه ، واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيفما كانت المسئمة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح : الاجزاء قسماً اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل ، واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة ، وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاهلى تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن أن يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذى يقبل الابعاد الثلاثة ففي القبول اشارة الى المادة و في الابعاد اشارة الى الصورة . اذا تهذهه المقدمة .

تصوّر الشيء غير مقتض لتصوّر أجزائه . وكيف مادارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي . أقول : والجواب عنه أن أجزاء الشيء في العقل أعني الجنس والفصل غير أجزائه في الوجود أعني الصورة والمادة والجسم يتصوّر بأجزائه العقلية ويطلب بالحجّة أجزائه الوجودية وإن كانت الأولى بالقوة مشتملة على الأخيرة فإن الأبعاد المأخوذة في حدّ الجسم يدلّ على صورته والقبول المأخوذ فيه يدلّ على مادته ، والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبيّن الشيخ أولاً أنّهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لأنّ السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلّق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ، ثمّ احتمل أن يتصوّر كون ذي السطح و ذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبيّن أنّهما أيضاً ليسا كذلك لانفكاك تصوّره عن تصوّرهما . واعلم أنّ الشيء كما يتقوم بجزئه العقليّ و بجزئه الوجوديّ فقد يتقوم بعلمته كالمادة بالصورة و حصّة النوع من الجنس بالفصل و الجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني أمّا الأوّل لأن فلما مرّ ، وأمّا الأخير فلما سيأتي وهو أنّ السطح لا يفعل الجسم . وقال أيضاً معترضاً على قوله « من حيث يلزمه التناهي » : أنّه مشعر بأنّ السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي أن يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له . وهذا باطل ؛ لأنّنا بيّنا أنّ النهاية إضافة

فنقول : لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلا اذا اجزاء العقلية محمولة وهما لا يحلان على الجسم فالامام لم يتفطن بكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية . فيبطل كلامه دلالة واعتراضا . بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا ، واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارجى والجزء للشيء لا يكون بحسب الامر الخارج بل لداته فقوله « من حيث يلزمه التناهي » إشارة إلى ان السطح ليس بمقوم ، وقوله « بعد كونه جسما » إشارة الى ان التناهي ليس بجزء للجسم لتحققه بمره وتعلقه بطرفه ، ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان ذلك السطح والتناهي جزئان عقليان فابطل ذلك بانهما لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما .

بقى هيئتنا نظران : الاول ان في كلام الشيخ في هذا التوجيه دعويين : أحدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية ، وثانيهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون للفناء في قوله « فلا كونه ذاسطح ولا كونه منتهيها » فائدة و يمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لم يبدل فناء السببية عليه فان السطح والتناهي اما كما اخارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والتناهي ايضا خارجين لان الماخوذ من الخارج خارج قطعا ، و

عارضه للسطح^(١) والعارض متأخر عن المعروف فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له . ثم قال : ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان اللمي إذا كان معلولا للأكبر وعلّة لثبوته للأصغر . وأقول : أمّا قوله النهاية إضافة عارضة للسطح . يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بأنها من المضاف المشهور في فعله نسي ذلك ، ثم إنه إن أخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الإعتبار مشهورية ، و تارة منفردة وجعلها بذلك الإعتبار حقيقة فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فإن تلك

اني وهو قوله «قد يمكن» .

النظر الثاني ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم تصور السطح والتناهي كيف لا يمنع استلزام تصور السطح والتناهي . والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولي والصورة و بعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور السطح والتناهي بل يتصور جسم غير متناه وإليه اشار بقوله «ولذلك يمكن قوما» فان هؤلاء لم يشيخوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه . فان قلت : هذا الجواب كان عن السؤال على السطح والتناهي فلم غيره الى السطح والتناهي . قلنا : به بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والتناهي و بين السطح والتناهي ، وعلى ان دلالة لم ينتظم في الاجزاء الوجودية و ان سؤاله لم يرد عليها . م

(١) قوله «لانا بينا ان النهاية اضافة للسطح» اي بالقياس الى الجسم ، و ليت شعري اين بين ذلك وليس في شرحه شيء دال عليه ، ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجايز أن يكون شيء متأخرا عن آخر في وجوده و يكون ثبوت ذلك المتأخر اشيء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرناه في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للأكبر ويكون ثبوته للأصغر علّة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية هي هنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له . قال الشارح اعتبار النهاية هي هنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهور فان أخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة واخرى لامعه فصارت حقيقية واذا كانت النهاية هي هنا اضافة حقيقية فهي يكون اضافة السطح الذي هو العارض إلى الجسم الذي هو المعروض و اضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للمعروض . وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب أن تكون بعد العروض والعروض ايضا اضافة العارض إلى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه محال . والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلاثة امور لنهاية ثم السطح ثم اضافتهما فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل مرض الجسم ادلائم يمرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية . م

الإضافة لاتعقل !^١ بعد العروض فانظر إلى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي أين يذهب وبما حققناه من قبل وهو أن الإقطاع يعرض لامتداد الجسم أو لا ثم السطح يلزم ذلك الإقطاع ثانياً ثم تعرض لهما بالإضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة .

قوله :

﴿ وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أوقطع فيوجد ولاخط ، وأما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة ، والخط المحيط للدائرة والخط كحيط الدائرة خ - قد يوجد ولا نقطة ﴾ .

يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضاً بواسطة التناهي فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ^(١) ويجب أن يعرف أولاً الألفاظ التي استعملها في هذا الموضوع . فنقول: الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية ، والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين إلى المحيط قطرهما وإذا قطعت الكرة ^(٢) بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان

(١) قوله يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضاً بواسطة التناهي فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي لقائل أن يقول : كيف يكون السطح والخط غير المتناهيين وقد دل البرهان على تناهي الأبعاد . وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين أحدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار إلى طرفه إشارة حسية ، والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدود يقدره ، والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة إذا كانا متناهيين في الوضع أي إذا كان لهما طرف يشار إليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما إذا لم يتناهما في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لا يمكن فرض مقدر يقدرهما . م

(٢) قوله « وإذا قطعت الكرة » إذا توهم سطح مستو تقطع كرة ينقسم الكرة إلى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطهما فصل مشترك بين سطحيهما هذا إذا كانت القطعتان متصلتين وإما إذا انفصلتا فلاشتركة بينهما . م

لا تتحرر كان هما قطباها و قطر بينهما هو المحور و منطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين ، وقد تبين من ذلك أن الخط و النقطة إنما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين : إما القطع ، و إما الحركة .

قوله :

﴿ و أما المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين و سائر ما لا يتناهي فإنه لا وسط ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة ، و إذا سمعت في تحديد الدائرة و في داخلها نقطة فمعناه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الأقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها ﴾ .

أقول : يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثه أشياء : أحدها التقاطع ، والثاني الحركة ، والثالث الفرض فإن تقاطع الأقطار إنما يكون على نقطة هي المركز ، وحركة الدائرة إنما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز ، و أما الفرض فظاهر ، و أما قبل عرض هذه الأمور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها أي كما أن موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ، ثم ذكر أن وقوع الفصل في المقادير إنما يكون بالقوة فقط ولا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراس أو الفرض كما مر ذكره مراراً قال الفاضل الشارح : لاشك أن إمكان حصول هذه النقطة ^(١) حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع

(١) قوله « قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة » لما ذكر انشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث و الربع و سائر الاجزاء ، وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المعينة اعترض الامام بان امكان حصول التقاطع ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقاط الغير المنتهية بالفعل والانقسام الغير المنتهى بالفعل ، وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة 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

والحركة و الفرض ، ثم إن المركز غير ممكن الحصول إلا في موضع معين و هذا الإمكان يوجب امتياز ذلك المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال ، وهكذا القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المنتهية موجودة بالفعل و يلزم من ذلك الإقسام الغير المنتهى بالفعل و القول بأن اختلاف الأعراس لا يوجب الإقسام فاذن الحركة أيضا لا توجب الإقسام و الجواب أن هذا كلفه فرض ، و الفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه ؛ بل يرتفع بأن لا يفرض ، و الدائرة إن لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر و هذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المنتهى له منتصف و المنتصفه منتصف و هلم جرأ وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط إلا أنها تمتاز بالفرض و لا ترتفع بأن تقول إنها لازمة و إن لم تفرض لأن تصور المنتصف فرض فضلا عن التلقظ به .

قوله :

﴿ و أنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود ، و السطح قبل الخط ، و الخط قبل النقطة و قد حقق هذا أهل التحصيل ، و أما الذي يقال بالعكس من (في خ) هذا : أن النقطة بحر كتها تفعل الخط ثم السطح الجسم فهو للتفهيم و التصوير و التخيل ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه و هو مقدار ما خط أو سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها) * .

أفاد هيئنا أن هذه الأمور كيف ترتب في الوجود ، و أن الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي ؛ بل هو تخييلي فقط . و ألفاظ الكتاب غنية عن الشرح .

﴿ تنبيه ﴾ *

﴿ ما أسهل ما يتأتى لك تأمل (أن تتأمل خ) أن الأبعاد الجسمانية متماثلةة

الإقسام لم يلزم وجودها . اجاب بان الحكم بإمكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط و تلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة فالإمام فرض و قال لم افرض . و هذا الجواب انما يتم او كان الإمكان امراً اعتبارياً و سؤال الإمام بناء على ان الإمكان امر و يبودي عند الشيخ . م

عن التداخل ، وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنج عنه ، وأن ذلك للأبعاد
للهيولى^(١) وللأسائر الصور والأعراض

يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد^(٢) الجسمانية ، وكأنه يدعى كون هذا الحكم
أولياً . وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة ، وإنما أورد
هذه المسئلة هيئنا لتعلقها بالمقادير والبناء نفى الخلاء عليها ، والإستشهاد بأن الجسم
لا ينفذ في جسم واقف له غير متنج عنه تذكير للإستقراء الذي اكتسبت النفس هذا
الحكم الأولي في مبادئ التعلم به وبأمثاله فإن من يتوقّف ذهنه عند حكم أولي ينبئه
عليه بالإستقراء وكذلك قوله « وأن ذلك للأبعاد لا للهيولى وللأسائر الصور و

(١) قوله « وأن ذلك للأبعاد لا للهيولى » فان الذراعين لا يجوز أن يصير ذراعاً واحداً والا
لكان الكل مساوياً لجزءه لان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى
لاحصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ، ولان صورة ذراعين يمتنع ان يكون
صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره وقد يتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء
اما ان لا يكون له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع
نقطة وجميع النقط يجتمع في المركز اجتماعاً رافعاً للامتياز الوضعي ، وان كان له مقدار في الطول
فقط لم يمتنع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا أحد الخططين بجانب الآخر لم يحدث عرض ،
أو أحدهما على الآخر لم يحدث عمق والا انقسم السطح الى مالا ينقسم وانه محال ، وان كان له
مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يمتنع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض
تداخل ولا يحصل منها عمق والا لزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمتع من حيث المقدار ضرورة
ان مقدارين يكونان اعظم من أحدهما . م

(٢) قوله « يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد » لما صدر الفصل بالتنبيه فكانه يدعى ان هذا الحكم
اولي ، وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للأجسام الطبيعية ، وكذلك
المسئلة التي بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقداري لاخلاء . فان قلت : مسائل
العلوم هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي .
فنقول : قولهم بأن المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغاب والافهى بالحقيقة اثبات الاعراض
الذاتية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا يرى ان انتاج ضروب الشكل
الاول من المسائل المنطقية مع أنه بديهي فلا يلزم أن يكون جميع مسائل العلم كسبية ، والاستشهاد
بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير للإستقراء ، الذي استفادت النفس هذا الحكم الاول بسببه اذ الحكم
الاولي وبما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم
اذا نفذ في مكان جسم آخر يتنجى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع
التداخل . فان قلت : فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدي الحجج على المطالب
والمكتسب من العجة لا يكون ضرورياً وبديهياً . فنحن نقول : الحصول من العجة اعم من ان يكون
بطريق الكسب او البديهية فلا بد في الاكتساب من الحركة من المطالب ليحصل من المبادئ ،
وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادئ ، والانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات
والتجربيات وغيرها . م

الأعراض « فإنه أيضا تنديه على أن الهيولى و سائر الصور و الأعراض لاحصية لها في العظم إلا بالعرض فالأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ، ولا شك في أن عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فإن الكل أعظم من جزئه ، و القول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه . و اعلم أن النقطة لاحصية لها في العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع للإمتياز الوضعي على سبيل الإتحاد ، و الخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام و من حيث العرض والعمق حكم النقطة ، و السطوح أيضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام و من حيث العمق حكم النقطة و لذلك ينطبق الخطوط و السطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الإمتياز الوضعي فمن يحكم بأن هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي أن يقول من حيث هي مقادير .

☆ (إشارة) ☆

☆ (إنك تجد الأجسام^(١) في أوضاعها تارة متلاقية ، و تارة متباعدة ، و تارة

(١) قوله «إشارة إنك تجد الأجسام» الأجسام اما متلاقية أو غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما من البعد فبعد هو ذراع و بعد هو ذراعان إلى غير ذلك و هو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ، و يختلف أيضا احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها من الابعاد ما يسعه جسم محدود ، و منها ما لا يحتمل الا الاصغر و منها ما يحتمل الاكبر و الاختلاف انما هو اختلاف مقدارى فلا يكون لاشيئا محضا و القائلون بالخلاء فرقان فرقة تزعم انه لاشيء محض ، و فرقة انه بعد ممتد و هو الذى سموه بعدا مفطورا لانهم زعموا انه مشهور مفطور عليه البديهة ، و ان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا يفارقه الماء و يحصل فيه الهواء ، و قالوا مكان العالم و جميع الاجسام التى فيها الخلاء ابعاده مساوية لابعاد الاجسام و هو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء ، و قول الشارح «هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام و هو الذى يسمى بعدا مفطورا» منظور فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلقى واحدا منهما . ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لاشيء ، و ان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشيء و البعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لاشيء و الا فهو البعد المفطور فعلى تقدير مختص بالخلاء بمعنى لاشيء ، و على تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور ، و اما قوله «ولا يتناول الذى لا يتناهى» فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعروف الذى هو محل النزاع ، و لا نزاع فى الخلاء الذى لا يتناهى و قوله «ان فرض فيه اجساما» معناه فرض فى الخلاء اجساما جسمين بينهما بعد محدود و جسمين آخرين بينهما بعد آخر أعظم أو أصغر أو مساو لتعذر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها ، و قد ثبت فى الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمه الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمه الانفكاكية فيكون ذامادة ، و هذا انما يتم لو كان من البعد مجرد شيء ينفك عنه وليس كذلك ، و اما ان البعد المتصل تنهى عند حلول الجسم اليه فلانه لو لم ينتج بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد ، و الذى تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية و لا يلزم منه ان البعد الجسمى لا يدخل فى البعد المجرد عن المادة و انما يلزم لو اتفقا فى الحقيقة و هو ممنوع . م

متقاربة ، وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساماً ما محدودة القدر [و] تارة أعظم و تارة أصغر فتبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعاً مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة الإحتمال لتقديرها و تقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فإن كان بينها خلاء غير أجسام و أمكن ذلك فهو أيضاً بعد مقداري [و] ليس على ما يقال لاشيء محض و إن كان لاجسم) ❖

يريد إبطال الخلاء و القائلون به فرقتان فرقة تزعم أنه لاشيء محض ، و فرقة تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه أن يشغله الأجسام بالحصول فيه و يكون مكاناً لها . قال الفاضل الشارح : يعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحداً منهما . و أقول : هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعداً مفطوراً ولا يتناول الذي لا يتناهي ، والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بأن فرض فيه أجساماً يختلف أبعادها بينها التقدر بالخلاء الواقع بينها بها فإن اللاشياء المحض لا يمكن أن يتقدر بشيء أصلاً ، ثم يبين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة و التقدير ، وأنه يتجزء على الحدود المشتركة ، و أضاف إلى ذلك مقدمة هي أن كل ما كان كذلك فهو إما كم متصل أعنى البعد المقداري ، و إما ذو كم متصل أعنى الجسم و إذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الأولى و إن كان لاجسماً كما زعمت الفرقة الثانية .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (و إذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة (إلا بمادة خ) و تبين أن الأبعاد الحجمية لا تتداخل لأجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فإذا سلكت الأجسام في حرركاتها تنحى عنها ما بينهما و لم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء) ❖ .

يريد إبطال المذهب الثاني ، وإنما أبطله بوجهين و ذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه إلى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم إحداهما أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة و هو مما تبين في باب إثبات الهيولى ، والثانية أن الأبعاد الجسمية

لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد . فاذا أضفنا الأولى إلى الحكم المذكور صار هكذا : الخلاء بعد متصل و البعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو إذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون ، و عبّر عن ذلك بقوله « فلا وجود ل فراغ هو بعد صرف » و إذا أضفنا الثانية إليه صار هكذا : الخلاء بعد متصل و البعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم إليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم إليه ولا يثبت له فهو إذن ليس بعداً مفطوراً من شأنه أن يكون مكاناً للجسم على ما يقولون ، و عبّر عن ذلك بقوله « فإذا سلكت الأجسام في حر كاتها تنحى عنها ما بينها » أي من الخلاء ولم يثبت لها أي للأجسام بعد مفطور ، ثم أنتج من الجميع قوله « فلاخلاء » و إنما وسم الفصل بالتقنيه لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتميز قبله .

❖ (إشارة) ❖

(ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا^(١) ، ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود

(١) قوله « في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا » هذا مغالط لما سيجيء من ان الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة او اليها و لعله مجاز ، و الحقيقة ان تحرك في سمت يتأدى إلى جهة كذا ، و الجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها بالإشارة الحسية في سمت الاستقامة ، و بالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية اي الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ، و وجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات فالبعث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البعث عن نهاياتها ، و ما قال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان السطح والخط امران يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح ، و ربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للمتحرك أي شيء تمنون بالجهة ؟ أي العيز فمسلم ان المتحرك يقصده او منتهى الاشارة فلانسلم ان المتحرك يقصده و الجواب ان كل اشارة يمتد إلى شيء فهي ينتهي اليه و يمكن ان يقصده المتحرك . و على القياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير و ينتهي الى المشار اليه فهذا الامتداد اما أن يكون موجوداً في الخارج او لا فان لم يكن موجوداً في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجوداً في الخارج وان كان موجوداً يلزم ان يعهدت كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجسمها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم و من البين استحالته و جوابه ان يقال : هب ان هذا الامتداد ليس موجوداً في الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشاؤ إليه و موجود في الخارج غاية ما في الباب انه لا يكون قائماً بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سيأتي بيانه . م

كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرك و كيف تقع الإشارة نحو لاشي، فتبين أن للجهة وجوداً) ❖ .

يريد إثبات الجهات . والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الأيني على الاستقامة أو الإشارة الحسية في سمتها ، ووجه المناسبة أنها كما سيتم تحقيق نهايات الإمتدادات . قال الفاضل الشارح : المناسبة من وجهين : أحدهما أن الخلاء يظن أنه مكان ، و الجهة مناسبة للمكان و الثاني أنها أمر يعرض للنهايات و الأطراف كالخط والسطح فهي يناسبها . و استدلل الشيخ على وجودها بقياسين : أحدهما أن الجهة مقصد المتحرك و المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود ، و الثاني أن الجهة يشار إليها وما يشار إليه فهو موجود .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات (المقولات خ) التي لاوضع لها فيجب أن يكون الجهات لوضعها تتناولها الإشارة) ❖ .
يريد بيان أن الجهات ذوات الأوضاع^(١) و ليست من المعقولات (المقولات خ) المجردة التي لاوضع لها ، وبيئنه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو أن الجهة مقصد المتحرك و المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ، ثم بيئنه بهذا القياس أيضاً أن صغرى القياس الثاني من المذكورين و إن كان يديناً بحسب التصديق فإن لميئته في نفس الأمر موقوفة على هذا القياس وهو أن يقال كل جهة ذو وضع و كل ذي وضع قابل للإشارة الحسية .

❖ (إشارة) ❖

(١) قوله « يريد بيان ان الجهات ذوات الاوضاع » اي مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع و انما يبينه لان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فقال « كل جهة ذو وضع و كل ذي وضع قابل للإشارة » و هذا القياس مصادرة على المطلوب لان العدد الأكبر هو مفهوم العدد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الإشارة ، و انما ساقه الى ارتكاب هذا المعذور ظاهر قول الشيخ « فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الإشارة » و الاولى ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشاراً إليها لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار إليها ، وإليه اشار بقوله « لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة » و اما قوله « لوضعها » فمعناه ان الجهات في نفسها و حقيقتها قابلة للإشارة . م

*) لما كانت الجهة ذات وضع فمن اليبين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة، ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا إليها، ثم هي إما أن تكون منقسمة في ذلك الإمتداد أو غير منقسمة فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يدخل إما أن يقال إنه يتحرك بعد إلى الجهة، أو يقال يتحرك عن الجهة فإن كان يتحرك بعد إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم وإن كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة. فتبين أن الجهة حد في ذلك الإمتداد غير منقسم فهو طرف للإمتداد و جهة للحركة فيجب الآن أن يعرّص على أن يعلم كيف يتحدد للإمتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك، وتعرّف أحوال الحركات الطبيعية *)

يريد بيان ماهية الجهة^(١) وإنما أخره إلى هذا الموضع لأن من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المهية فيبين أولا أنها موجودة، ثم يبين أن وجودها على أي أنحاء الوجود، ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للإمتداد غير منقسم وإنما يتحقق ذلك لوجوب (بوجوده) تناهي الإمتدادات فطرف الإمتداد بالنسبة إلى الإمتداد نهاية وطرف بالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة. وما في الكتاب ظاهر. ولقائل أن يقول: إنه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع إلى حركة إليه وحركة عنه أي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لأن هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه، وإيراد قسمة لا يصح بالقياس إلا إلى ما لا ينقسم في بيان أن الشيء غير منقسم

(١) قوله « يريد بيان مهية الجهة » اعلم أن حاصل ما تقرره ان الاشارات يمتد منا ولاشك ان لها منتهى، وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي يمتد إلى منتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجوداً ذا وضع فلما تبين وجود الجهة و انه على اي أنحاء الوجود أراد أن يبين مهيتها فهي طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم، و تقرير السؤال ان قسمة الحركة إلى الحركة إلى الجهة والحركة عنها إنما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت الجهة منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسما آخر و هو الحركة في الجهة فانحصرتلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب. وجوابه ان ذلك القسم منافي لمهية الجهة فان الجهة ما إليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة و انه محال. ٢

مصادرة على المطلوب . والجواب أن الحركة في الشيء المنقسم لاحتمال تكون إمامن جهة و أمّا إلى جهة ويعود القسمان الأولان وإلا فجاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة .

(وهم و تنبيه)

(لعلك تقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد البياض بعد فإن اختلج هذا في وهمك فاعلم أن الأمرين بينهما فرق ، وأيضا فإن ما تشككت به غير ضائر في الغرض ، أمّا الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة ممّا يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ؛ بل ممّا يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة ، و أمّا الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لاوضع له . و ذلك غرضنا . على أن الحق هو الفرق و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) .

الوهم هوشك في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بوجود ، و تقرير الشك أن حركة الإستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بوجود فاذن تنتقض كليمه الكبرى . وأجاب عنه بشيئين : أحدهما جعل الكبرى أخص ممّا كان^(١) وهو أن يقال المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بوجود فإن معه يحصل المقصود ، وهذا هو الفرق . والثاني التزام الشك لأن الشك غير قادح في المطلوب و ذلك لأن الجهة

(١) قوله « أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان » أي يخص الكبرى بالمتحرك في الأين فنقول الجهة مقصد المتحرك في الأين و مقصد المتحرك في الأين موجود وحينئذ لا يرد النقض في المتحرك في الكيف ، وهذا الجواب ليس بتمام ولا مطابق للمتن أما أنه ليس بتمام فلأن مقصد المتحرك إما أن يجب أن يكون موجوداً أولاً يجب فإن لم يجب فمقصد المتحرك في الأين لا يلزم أن يكون موجوداً ، و إن وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم أن يكون موجوداً والأفما الفرق ، و أما أنه ليس بمطابق للمتن فلأن كلامه أن الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولاً أو قرباً ، ولاخفاء في أن مقصد المتحرك بالحصول عنده لا بد أن يكون موجوداً ، و أما الكيف فهو مقصد للمتحرك بالتحصيل فيجب أن لا يكون موجوداً و إلا لزم تحصيل العاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب و إليه المرجع والمآب . م

التي تحصل بالحركة [إلى الجهة] تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فإننا ماسعينا
إلا لأن ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع . وهذا الجواب جدلي غير برهاني و
لذلك قال « على أن الحق هو الفرق » .

☆ (النمط الثاني في الجهات و أجسامها الأولى والثانية) ☆

الأجسام تنقسم باعتبار الجهات^(١) إلى ما يتقدم عليها ويحدها وهو أجسامها
الأولى ، و إلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية .

☆ (إشارة) ☆

☆ (اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق و السفل ، و
يشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك
فلنعد (فلنعدّ) عما يكون بالفرض ، و أما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان
ذلك) ☆

يريد إثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة . فنقول قبل
الخوض في تقرير ذلك^(٢) لِمَا كَانَتْ الإمتدادات التي تمرّ بنقطة و يقوم بعضها على بعض

(١) قوله « الاجسام تنقسم باعتبار الجهات » اراد بيان الاجسام الاولى والثانية و لما
كانت الجهات أطراف الامتدادات و مقاطعها كانت حدوداً فالحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود
و تمييزها ، و الاجسام باعتبار الجهات إما محدد الجهات وإما ذوات الجهات و هي التي تحصل في
الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية م
(٢) قوله « قبل الخوض في تقرير ذلك » مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست ، و سبب ذلك
ان الابعاد المفروضة في كل من الاجسام ثلاثة لا غير وكل بعد له طرفان ، و قيد تعريف الفوق بحسب
الطبع احترازاً عن الانتكاس فان ما يلي الرأس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية ، و
تعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما يصير الجانب القوى ضعيفا ولا يقال له انه يسار في العرف
لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب . قال الامام نقلا عن الشفاء سبب الشهرة اعتباران
عامي وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا وما
يقابلها شمالا وما يلي وجهه قداماً وما يقابله خلفاً و ما يلي رأسه و قدمه فوقاً و سفلاً ، و اما في
الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها و السفلى ما يلي بطنها ، و اعتبار خاص و هو
انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة و لكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست
و اشار الشارح في اثناء بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس فوق الانسان
و تحته الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ، ولا يمينه و شماله الا بحسب

على زوايا قوائم أعنى أبعاد الجسم ثلاثه لاغير، وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستاً اثنتان منها طرفا الإمتداد الطولي ويسمى بها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت : الفوق منهما مايلي رأسه بحسب الطبع ، والتحت مايقابله ، واثنتان منها طرفا الإمتداد العرضي ويسمى بهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال : و اليمين مايلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب ، و الشمال مايقابله ، و اثنتان طرفا الإمتداد الباقي ويسمى بهما باعتبار نخن قامته بالقدم والخلف : والقدم مايلي وجهه ، والخلف مايقاله ، ثم يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام حتى الفلك على هذا النسق . وهذا باعتبار ما هو غير واجب ^(١) وهو قيام بعض الإمتدادات على بعض فأمّا إن لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي أطراف الإمتدادات غير متناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس إلى نقطة واحدة . قال الفاضل الشارح : الحكم بأن

عرض قامته الذي هو الإمتداد العرضي ، ولا قدمه وخلفه الا باعتبار نخن قامته و هو الإمتداد الباقي ولا يكون سبب الشهرة الا شيئاً واحداً ، نعم لا يبعد أن يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولاً لانه اقرب اليهم ثم انهم يعقلونها في سائر الحيوانات والاجسام ، ويمكن ان يقال السابق إلى اوام العامة ان الانسان لما أحاط به الجنان و عليهما اليهان وظهر و بطن و رأس و قدم كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنين ، و اما الفوق والسفل فبحسب الرأس والقدم ، و اما القدم والخلف فباعتبار البطن والظهر ، و اما ان هذه الجهات منطبقه على اطراف الإمتدادات المتقاطعة في الجسم فهو و ان كان كذلك في نفس الامر إلا انه ليس ملحوظا في الرأي العامي م

(١) قوله « وهذا باعتبار ما هو غير واجب » اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الإمتدادات المفروضة في الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم وهذا اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الإمتداد لاطرف الإمتداد القائم على آخر فاطراف الإمتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولاً ، وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات أطراف الإمتدادات لا أطراف الإمتدادات القائم بعضها على بعض ، و أطراف الإمتدادات غير متناهية لا ينحصر في عدد ، و سلك الامام طريقاً آخر قال : الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا يتناهي بحسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال : عدد جهات المضلعات عدد مالها من الحدود النقطية و الخطية و السطحية ان سمي كل حدجهة ، او عدد مالها من الحدود الخطية و السطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات . هذا اذا كانت المضلعات أجساماً أما اذا كانت خطوطاً فعدد جهاتها عدد خطوطها و نقاطها أو عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلاث . فان قلت : التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في الضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق المثل فتقول : مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام و السطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت ، و انما سمي كل حدجهة لان الجهة طرف الإمتداد و الإمتداد اعم من ان يكون خطاً أو سطحاً أو جسماً تلميها فيكون الخطوط و السطوح جهات . و هذا الكلام من الامام مناقض لما

الجهات ست . مشهورٌ و ليس بحق فإن الكرة لا جهة لها بالفعل و لها جهات لا تتناهى بالقوة . أقول : وهذا صحيح . ثم قال : محاذياً لبعض المتقدمين ، وأما المصلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية و السطحية إن سمينا كل حد جهة أو مثل عدد الخطية و السطحية إن لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلاث . أقول : هذه تسمية بخلاف ما تقرّر فيما مرّ فإن المقرّر هناك أنّ الجهة طرف الإمتداد و أضلاع المثلث ليست أطرافاً للإمتدادات بل امتدادات هي أطراف السطح . ولنرجع إلى المقصود فنقول : الجهات الست تنقسم^(١) إلى ما لا يتبدّل بالفرض وهو الفوق و السفل ، و إلى ما يتبدّل به وهو الأربعة الباقية و ذلك لأنّ المتوجّه إلى المشرق مثلا يكون المشرق قدّامه و المغرب خلفه و الجنوب يمينه و الشمال شماله ثم إذا توجه إلى المغرب يتبدّل الجميع فصار ما كان قدّامه خلفه و ما كان يمينه شماله و بالعكس فهذه تتبدّل بالفرض و ليس الفوق و السفل كذلك فإنّ القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقاً و ما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت و رجله من فوق و كان الفوق و التحت بحاليهما . و الفاضل الشارح جعل الفرض هو أن يصير الجانب القويّ ضعيفاً و الضعيف

ذكره اولاً لان كل حد النقطة أو غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فبطل قوله لاجهة فيها بالفعل ، و ذكر الشارح ان هذا تسمية بخلاف ما تقرّر لانه تقرّر فيما مر ان الجهة غير منقسمة و الامتداد منقسم فلا يكون جهة . وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها في مأخذ الاشارة ، و الخط و السطح غير منقسمين في مأخذ الاشارة و ان كانا منقسمين من جهة اخرى ، و قيل : المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات . وفيه ايضاً نظر لان الذي تقرّر في آخر النمط الاول ليس إلا أن الجهة طرف الامتداد و أما أنه طرف الامتداد الخطي فلا . فان قيل : قد تقرّر ان الجهة منتهى الاشارة و الاشارة امتداد يخرج من المشير و ينتهي الى المشار اليه و لا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة . فنقول : الاشارات ينتهي الى سطح المحدد فهو مقطوعها و الامتدادات الخطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج و ان وجد وجود المشار اليه في الخارج . علم ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح المحدد و الحكماء بأسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي . م

(١) قوله « فنقول الجهات الست تنقسم » الجهات الست التي يشير الناس اليها و يعصرون الجهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ، و منها ما لا يتبدل . قال الامام : اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلوفرنا الجانب الضعيف قويا و بالعكس لا نقرب اليسا و يميناً و بالعكس ، و اما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك اليه الحيوان بالطبع و هناك حاسة الابصار فلوفرنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الان خلف الرأس يتبدل الخلف و

قويًا يعنى اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدماء والخلف والأول فرض واقع وهذا غير واقع . وقال : أيضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض إن جعل الإعتبار بالرأس والقدم فإن قيام شخصين على طرفي قطر الأرض يقتضي أن يكون مايلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر ، ولا يتبدلان إن جعل الإعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله . أقول : ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم مايلي رأس الشخص و قدمه فإننا بيننا أن ذلك يتبدل بالإنتكاس بل المراد مايلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض هو الذي يلي القدم بالطبع . وفسر أيضا قوله « ومثل ما يشبه ذلك » بالفلك الذي يسمي الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالإنسان الذي يسمي جانبه الذي يظهر منه قوّة حر كته يمينا ، ويحتمل أن

القدم . وهذا فرض غير واقع . وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع . فان قلت : هب ان فرض الامام في القدم والخلف غير واقع ، و اما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا . فنقول : لعل مراده ان يفرض الوجه في الوضع الذي هو الان خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يساراً واليسار يمينا بمجرد تبديل الجانب القوي والضعيف في النادر على مامر ، وقال ايضا : و اما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل بالفرض فانه إن كان المراد منهما مايلي رأس الانسان و قدمه فهما يتبدلان بالفرض كما إذا قام شخص على احد طرفي قطر الأرض و شخص آخر على الطرف الاخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي رأس الاخر ضرورة أن الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب إلى رأس الاخر فلوفر الفوق بمايلي الرأس والتحت بمايلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بمايلي رأس أحدهما كان مايلي رأس الاخر هو التحت لا مايلي رجله و هما يتبدلان ، و ان كان المراد منهما مايلي السماء و ما يقابله لم يكن أن يتبدلا بالفرض أصلا ، وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا يتبدل . أجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل مايلي الرأس والقدم مطلقا والا ليتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة إلى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم مايلي الرأس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي رأس الشخص القائم على الطرف الاخر من قطر الأرض ليس الذي يلي القدم بالطبع . فان قلت : لاشك في أن الشخص القائم على طرف قطر الأرض رأسه و قدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي رأس الشخص الاخر يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس إلى ذلك . فنقول : قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل و معنى التعلق أن لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة فالنسبة الطبيعية التي لرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الاخر معها و إلا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضنا جنب رأس الشخص الادل كانت على النسبة الطبيعية و ليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس أحد الشخصين

يفسر ذلك بالقدم والخلف لأنه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما ،
وهما يشبهان باليمين والشمال لتبدلتهما بالفرض إلا أن الشيخ لما قيد اليمين والشمال
بقوله « فيما يلينا » ف تفسير قوله « وما يشبه ذلك » بالفلك أولى لأن اتصاف الفلك
بذلك إنما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان ، وأما الأربعة الباقية للفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدومه وما يقابله خلفه وأحد قطبيه علوه والآخر
سفله . وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ، ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات إلى ما
بالطبع و ما بالفرض قال « فلنعد عما يكون بالفرض » أي فلنتجاوز عنه لأن الأمور
الفرضية لا تنضبط .

❖ (إشارة) ❖

قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا ، وأما ما يشبه ذلك فهو إشارة إلى يمين الفلك
وشماله فإن الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لأن قوة حركته إنما يظهر فيه ومقابله بالشمال
كما في الإنسان ، و يحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدم والخلف لأنه ذكر من الجهات
الفرضية اليمين والشمال فلم يبق من الجهات الست إلا القدم والخلف فاذا حملناه عليهما كانت
الجهات الست كلها مذكورة ، ومبنى الاحتمالين أن قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على
أمرين : أحدهما اليمين والشمال ، والآخر ما يلينا فذلك في قوله «ومثل ما يشبه ذلك» ان كان إشارة
إلى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك
وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا ، وان كان إشارة إلى اليمين والشمال فما
يشبههما هو القدم والخلف إلا ان تفسيره بيمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة
لطيفة على ان المراد مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا ، وقد شبه
الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون رأسه في جهة القطب الجنوبي و يمينه إلى الشرق و
وجهه إلى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علواً والشمالى سفلا والشرق يميننا والمغرب شمالا
و وسط السماء قداما ومقابله خلفا ، وبحسب الحركة الغربية بانسان يكون رأسه في جهة القطب
الشمالى و يمينه إلى المغرب فيتبدل الجهات الأربع بخلاف القدم والخلف ، وما فرضه الشارحان
إنما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يميننا باعتبارها ، وإعلم ان الشيخ إنما قدم هذه
المسئلة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تحديدهم الجهات مطلقا فان لكل جسم حداً واحداً
وحدوداً إنما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديدهم الجهات التي يشير
الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفلى فقد حرر
الدعوى بهذه المقدمة ولهذا قال فلنعد عما بالفرض م

﴿ ثم من المحال ^(١) أن يتعيّن وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابهة فإنه ليس حدّ من المتشابهة أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه ولا محالة أنه يكون جسماً أو جسمانياً ، و المحدود الواحد من حيث هو كذلك فإنّما يفترض منه حدّ واحد إن افترض وهو ما يليه وفي كلّ امتداد محصل جهتان وهما طرفان ، وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدّد إذن (أيضاً) إمّا أن يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحداً وإمّا أن يقع بجسمين و

(١) قوله « ثم من المحال » قبل الغوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متميزتان بالطبع متقابلتان بالطبع ، اما انهما متميزتان بالطبع فلان انرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك الى الفوق بالطبع كالنار وبعضها الى السفل كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان حقيقتان متميزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى أحدهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخر بالطبع ، و اما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة من الاخر بالطبع ، وايضاً احدهما ما يلي رأس كل احد بالطبع والاخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك أن أحدهما إذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخر في غاية البعد عنه بالضرورة اذا تمهد هذه المقدمة .

فنقول : لما كان في الموضوع خفاءً فلا باس ان يشرح كلام الشيخ اولاً ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا يعبأ بالتكرار إن وقع اما كلام الشيخ فهو ان تتحدد الجهة الحقيقية و تعين وضعها إما ان يكون في خلاء او ملاء متشابهة اى ملاء لا اختلاف فيه اصلاً في الواقع ، او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابهة والاول باطل إذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابهة أولى بان يكون طبيعية من الحد الاخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابهة فيجب ان يقع تتحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء و الملاء المتشابهة ولا معالة يكون جسماً أو جسمانياً لان الجهة ذات وضع و تعين ذات الوضع لا يكون الابدى الوضع ، و اياً ما كان تتحدد الجهة انما يكون بجسم ، وهو اما ان يكون جسماً واحداً من حيث انه واحد اولاً يكون جسماً واحداً 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 محدوداً للجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الاجهة واحدة والمطلوب تتحدد الجهتين فالتحدّد إذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد ذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً بل جسمين او يكون جسماً واحداً لا من حيث انه واحد لا جاز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تتحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون أحدهما محيطاً بالاخر او يكونان متباينين وهما باطلان :

اما الاول فلان الجهتين لو تتحددتا بجسمين احدهما محيطاً بالاخر حتى يكون تتحدد إحدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا معالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد عن الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا في المركز فحينئذ يكفى الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تتحدد إحدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقفاً في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدر في تحديد جهة البعد و اليه اشار بقوله « سواء كان حشوه او خارجاً عنه » فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجاً عن المحيط بل الى المحاط اى يتحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشوه المحيط او خارجاً عن المحيط

التحدّد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطا والآخر محاطا به أو يكون وضع الجسمين متباين ، وإذا كان أحدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض ؛ وذلك لأن المحيط وحده يحدّ دطر في الإمتداد بالقرب الذي يتحدّد دبا حاطته والبعد الذي يتحدّد دبر كزه سواء كان حشوه أو خارجا عنه خلاء أو ملاء ، وإذا كان على الوجه الآخري يتحدّد به جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدّد به لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدّدا واحداً أمعيّنا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذة دون أخرى ممكنة إلا ما نعت يجب أن يكون له معونة في تقدير (تقرير) الجهة ويكون

فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فإنه لو كان له دخل في التحديد لكان إذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين معا بل بأحدهما لا من حيث انه واحد والمقدر خلافه .

و اما الثاني فلو جهين : احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدّد به جهة القرب و اما جهة البعد فلا يتحدّد بشيء منهما لان البعد عن اى جسم يفرض منهما ليس معدودا فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه إلى أين فان كل حد يفرض انه غاية البعد فورا ، ذلك البعد أبعد منه بالضرورة بخلاف ما إذا كان البعد في حشو الجسم فإنه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى أن كل حد يفرض ورائه لا يكون أبعد منه بل يكون من جهة القرب و اليه اشار بقوله « مالم يكن محيطا » و ربما يوجه هذا المقام بان الابعاد من كل جسم الى آخر ابعاد لا ينحصر و الجسم الاخر ليس بواقع في جميع ابعاده بل في بعضه بعض ابعاده دون بعض و الا لكان محاطا فلا يتحدّد به بعد ذلك الجسم ، والوجه الاول اشد انطباقا على المتن . لا يقال في التوجيهين نظر : اما في الاول فلانه ان اريد به ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا يحتاج الى محدد ، و ان اريد به البعد الموجود فلانسلم انه غير محدود .

اما في الثاني فلانه ان اريد به ان جميع الابعاد لا يتحدّد بالجسم الاخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة بينها لا يتحدّد بل لا يلزم منه أن جهة السفلى لا يتحدّد به و انما يلزم ذلك لو كانت جهة السفلى جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع ، وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدّد بالجسم الاخر فلا نسلم أن ذلك البعض جهة السفلى لاناقول : قد عرفت ان جهة الفوق وجهة السفلى متقابلتان حتى ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد الى جهة السفلى و اى بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة الفوق و عند هذا اندفع الاشكال قطعا و مما يعين على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدّد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد متشابه نسبتة الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد الحركة المقرّبة منه فاذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الاخر فهذه الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى

جسمانياً أو يدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن اليمن أن تقدير (تقريباً) الجهة وتحديداتها إنما يتم بجسم واحد لكن ليس [لأنه] على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدتين متقابلين و ما لم يكن الجسم محيطاً يتحدد به القرب [و] لم يتحدد به ما يقابله *.

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن نقول: قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعتبرتان بالطبع يكون تعيين وضعهما إما في شيء متشابه خلاء كان أو ملاء أو في شيء مختلف والأول محال: لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه بأن يكون

فوق لا تكون إلا من تحت و بالعكس ، و أيضاً لوحدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريباً منه وجب أن يكون كل قريب منه من أي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الأخرى كل بعد منه فإن تحدد جميع أبعاده بالجسم كان محيطاً به و أن لم يتحدد به بل به و بالأجسام الأخرى فقلت الأجسام أن لم يكن واقعة في أبعاد متساوية من الجسم الأول فجهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع و أنه محال ، و أن كانت واقعة في أبعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الأول جهة واحدة بالنوع و تلك الأجسام كجسم واحد محيطاً بالجسم الأول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط و مركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الأخر بالعرض و المحيط كاف في تحديدهما.

الوجه الثاني أن لكل واحد من الجهتين جهات لا تتناهى و الجسم الأخر المباني لا يمكن أن يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع إمكان وقوعه في الجهة الأخرى و ذلك لا بدله من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسماً واقفاً في بعض جهات الجسمين الأولين فإن كان وقوعه في ذلك البعد من الجهات للجسمين الأولين لزم الدور و إلا تسلسل فتعين أن يكون المحدد جسماً واحداً لا من حيث أنه واحد لكن لامطلقاً بل من حيث الإحاطة لأن جهة القرب يتحدد به ، و أما جهة البعد فلا يمكن أن يتحدد بما يكون خارجاً عنه لأن البعد عنه لا يكون محدداً حينئذ بل لا بد من أن يكون داخل فيه و هو المركز فيكون المحدد محيطاً كريباً و هو المطلوب . فإن قلت : لا حاجة إلى هذه التقسيمات بل أكثر هذه المقدمات مستدرك إذ يكفي أن يقال الجهة لما كان طرف الامتداد فتحددها ما أن يكون في جسم أو جسماني لأن تعيين ذي الوضع لا يكون إلا بدنى الوضع ولا بد أن ينتهي إلى الجسم لكن كل جسم يفرض أن يكون محدداً فلاشك أنه يتحدد به جهة القرب فيجب أن يتحدد به جهة البعد عنه لأن تحدد جهة البعد بغيره محال إذ البعد عنه غير محدود و الجسم الواحد إذا حدد جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الإحاطة فتبينت يتحدد بسطحه جهة القرب و بمركزه جهة البعد و هو المطلوب . فنقول : لا شك أن هذا محصل البرهان و خلاصته إلا أن الشيخ إنما زاد التقسيم الأول و هو أن تحدد الجهة إما في شيء متشابه أو في غيره لأنه أراد إثبات محدود الجهات على تقدير تنهاى الأبعاد و على تقدير لا تنهاىها فإنه لما أشار الناس إلى الجهات الحقيقية و هي لا يتبدل علمنا أنها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد أن يتعين وضعها فتعين وضعها إما في جسم غير متناه و امتناه لا سبيل إلى الأول أي أن جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه

جهة من سائرهما ، ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب . فاذاً الثاني حق وهو أن يكون ذلك التعيين بشيء مختلف خارج مما يشابهو ذلك الشيء ، لامحالة يكون جسماً أو جسمانياً لوجوب كونه ذا وضع فهو إما جسم واحد يحدّ الجهتين معاً أو جسمان يحدّ كل واحد منهما كل واحدة منهما ، والجسم الواحد يكون محدّداً إما من حيث هو واحداً أو لامن حيث هو واحد فهذه أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محدّداً لأن كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مرّ وكذلك اللتان بالطبع فإنهما أيضاً طرفا الإمتداد فالمدّ يجب أن يحدّد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث هو واحد إن

لا يجوز تحدد الجهتين فيه و لهذا فرض أيضاً تحدد الجهتين في الخلاء مع انه تبين استحالة فقد نبه بذلك على ان اثبات محدّد الجهات لا يتوقف على تناهى الابعاد وعلى استحالة الخلاء ، وانما زاد التقسيم الثاني وهو تقسيم الحدود الى جسم واحد وجسمين دفعاً لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق الارض أيضاً سطح مستو هو تحت . هذا ما يتعلق بالمتن .

و أما الشرح فقوله « والجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما » أى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما « اما فى شيء متشابه خلاء كان أو ملاء أو فى شيء مختلف » وهذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله « متشابه » صفة لملاء فالملء المتشابه قسم والاخر قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسماً واحداً لكن الخلاء أيضاً لما كان متشابهاً لان الرإد منه اليمد المفطورو الدليل على استحالة التجدد بهما مشتركاً صار قسماً واحداً وهو مجال للثلاثة أوجه : أحدها أن بعض حدود المتشابه ليس أولى بأن يكون جهة من سائرهما ، وقد أشار ههنا إشارة لطيفة الى أن قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى . فيه الاستدراك لان أى جهة من الجهتين يفرض وان كان مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا أن الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الاجهة واحدة لا يجوز أن يتجرد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس أولى بان يكون تلك الجهة مطلوبة لبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله « المفروضة » أيضاً مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه .

وثانيها ان الحدود فى الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض لاننا لا نعنى بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه فى الواقع اصلاً 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 والجهتان المتعینتان ليستا الا اثنتين فقوله « وكون الجهتين بالطبع اثنتين » تفسير لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستمناة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية أو متشابهة فلا يكون الجهتان المتعینتان منها والا فلا امتناع فى أن يكون الاثنان من الحدود الغير المتناهية وحيثئذ يكون هذا الوجه مستدركاً ، ولما بطل أن يكون تحدد الجهة فى شيء متشابه تعين أن يكون لشيء مختلف وذلك الشيء لا بد أن يكون جسماً أو جسمانياً .

حدّ ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدّ دما يقابله لأنّ البعد عنه ليس بمحدود . وإذ بطل هذا القسم بقي أن يكون المحدّد إمّا جسماً واحداً لامن حيث هو واحد وإمّا جسمين . ثمّ نقول : وهذا الثاني أيضاً باطل لأنّ التحديد بجسمين لا يخلو إمّا أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر أو على سبيل المطابئة والأوّل يقتضي دخول المحيط في التحديد بالعرض لأنّ المحيط وحده كافٍ في تحديد امتدادين^(١) بالقرب الذي يتحدّد بإحاطته والبعد الذي يتحدّد بأبعد حدّ من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدّد جسماً واحداً لامن حيث هو واحد ، وأمّا القسم الآخر وهو أن يكون بالمطابئة فإنّه باطل لوجهين^(٢) أحدهما أن كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به

لا يقال : ان اريد بمحدد الجهة فاعلمها فلا نسلم انه لابد أن يكون جسماً أو جسمانياً جواز أن يكون مفارقاً ، وان اريد به قابليها فمحدد الجهتين الطبيعيين لا يكون واحداً ضرورة أن المركب لا يقوم بالعدد . لانا نقول : المراد به ما يتعين به وضع الجهة ، و من البين ان تعين الوضع لا يكون الا بنى الوضع . وكان الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحددها في مورد القسمة . قوله وأمّا الجسم الواحد من حيث هو واحد . لا يمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدّد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف ، وأما ان لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع وقوله « فالعدد يجب ان يحدد جهتين مما » مستدرك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسماً واحداً بالفرض ، وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد الجهتين بل في تحدد جهة . و اذا قيل يتمتع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث أنه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق و اسفل ولا يتحدّد بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان بل جهة واحدة . انتظم الكلام من غير استدراك ، و اما الشارح فلما فرض الكلام في محدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعاً ، وهي هنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفي أن يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدداً لا يتحدّد به الا جهة واحدة و اما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه . م

(١) 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 . م
 (٢) قوله « فباطل لوجهين » تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتحدّد لكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدّد بشيء منهما فالجهتان لا يتحدّدان بهما جميعاً و المفروض خلافه فقوله « فاذن لا يتحدّد الجهتان معاً بكل واحد منهما » الصواب فيه ان يقال لا يتحدّد الجهتان بهما جميعاً لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين و تحدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه ، و اما ان المحدد يجب ان يحدّد

إلا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فإذا لا يتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما
 وقلنا إن المحدد يجب أن يحدد جهتين معاً ، و الثاني أن لكل واحد منهما جهات
 لا تتناهى بحسب فرض (الفرض ح) الإمتدادات الخارجة منه ، و وقوع الآخر منه في جهة من
 تلك الجهات و على بعد معين منه دون سائر الأبعاد الممكنة ليس بأولى من وقوعه في جهة
 أخرى و على بعد آخر مما يمكن فإن الوقوع في كل جهة و على كل بعد من ذلك
 ممكن بحسب العقل و إن امتنع فلما منع مؤثر في التحديد وهو أيضا يجب أن يكون
 جسمانياً ذا وضع ، و الكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض و على بعد معين
 منهما كالكلام فيهما فإن علل بهذين صار دوراً و إلا فتسلسل ، و لما بطل هذا القسم
 ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد و لا على أي وجه اتفق
 بل من حيث الإحاطة و هي الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فإذن المحدد

جهتين معاً فانما ثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة فيه . على ان الدليل بدونها
 تام كما قرناه .

و اما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهاتا و ابعاداً و وقوع الجسم
 الاخر منه في بعض الجهات و على بعض الابعاد ليس بأولى من وقوعه في الجهة الاخرى و على
 البعد الاخر فلا يكون وقوعه في الجهة المفروضة و على البعد المعين الا لما منع وقوعه في الجهة
 الاخرى و على البعد الاخر فيكون المانع مؤثراً في التحديد و تعيين وضع الجهة فالشيء . اما يؤثر
 في تعيين الوضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبه الى ايقاعه في جميع الجهات و الابعاد على السواء
 و حينئذ يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين و على بعض ابعادهما ان كان غيرهما تسلسل . و هناك
 نقضان : اجمالى و تفصيلي .

أما الاجمالي فهو انه ينتقض بالمحدد فان وقوعه على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون
 نصف قطره أطول أو أقصر ليس بأولى من وقوعه على بعد آخر مع أن ذلك ليس لمانع .

و أما التفصيلي فهو أنا لانسلم أن وقوع الجسم الاخر في بعض الجهات و على بعض الابعاد
 ليس بأولى من وقوعه في الجهة الاخرى و على البعد الاخر و لم لا يجوز أن يكون له صورة نوعية
 تقتضى تخصصه بجهة معينة و بعد معين ، او مادة لا تستعد الا للحصول في تلك الجهة و على ذلك
 البعد .

الجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعدا معيناً يمكن حصوله في الابعاد
 المتساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته و ذاته فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول
 بالضرورة فالسؤال ان لا يرد ان على الشيخ لاختصاره على تسوية النسبة في سائر الجهات . بل على
 الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد . على انه امر زايد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان . م

الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذات الجهات .

☆ (إشارة) ☆

☆ (كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لانه لا يفارقه و يرجع إليه وهو في الحالتين ذوجهة فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره [و] هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلمية أو على ضرب آخر) ☆ .
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة^(١) على محدد الجهات ، و بيان تقدمه على

(١) قوله « يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة » المطلوب في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات ، والاخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة .

اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلاشك أن مفارقتة بالقسر ويكون من جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد أن يكون موضعه الطبيعي يلي جهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة و اذا عاوده يكون متحركا اليها ، والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود إليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه أولم يكن ولو كان تحدد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقتة . و ليس كذلك ، و ايضا لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها . فقد ثبت ان ما من شأنه ان يفارق موضعه يمتنع أن يكون محدد الجهة و ينعكس إلى ان محدد الجهة يمتنع عليه أن يفارق موضعه وكل ما يمتنع عليه أن يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الاينية اعنى الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة و هو المطلوب الاول فقوله « يكون موضعه الطبيعي واقما مما يلي جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة » وقوله « فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي » لاعمق لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه .

و اما المطلوب الثاني فبيان ان محدد الجهة يتقدم على الجهة و الجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي و يعاوده ليس بمقدم على الجهة لانه لا يتصور ان تكون من شأنه الحركة إلى الموضع الطبيعي أو عنه والجهة لم يوجد بعد . فان قلت : اللازم منه ليس إلا أن الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه أن لا يكون متقدما عليها بالذات . فنقول : اللازم هو المطلوب و ما ليس بلازم ليس بمطلوب ؛ ذا المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لامن حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدما على الجهة و اذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو إما متأخر عن الجهة أو معها و أياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه .

على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها . و تقريره أن كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو إما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه و معاودته إليه و إما أن يكون من شأنه ذلك ، والأول هو الذي لا تجوز الحركة الأينية عليه ، والثاني هو الذي تجوز عليه و يكون مفارقة موضعه بالقسر و معاودته إليه بالطبع و يكون هو في الحالتين ذاجهة يتحرك فيها الاحالة ، و مثل هذا الجسم لا يجوز أن يتحدّ به جهة موضعه الطبيعي لأن جهته متحدّة عند وجوده فيه وعند لا وجوده ، بل تكون متحدّة لأجله حتى يصحّ منه أن يخرج عنه مفارقاً و يطلبه معاوداً و يجب أن يكون ذلك التحدّد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علّة لجهة هذا الجسم [الذي يفارق الموضع و يعاوده] وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدّم ما على الجهة لأنّه لا يتصور أن يكون متحرّكاً في جهة حاليّة المفارقة و المعاودة و الجهة لم توجد بعد فهو إما متأخّر عن الجهة و إما مع الجهة معيّة امتناع الإنفكاك عنها فإذن الجسم الذي هو علّة الجهة متقدّم على هذا الجسم لأنّه متقدّم على ما يتقدّمه أو على ما يتأخّر عنه ما هو معه (ما لا يتأخّر عنه مما هو معه) أعني الجهة و المتقدّم على المتقدّم متقدّم ، و على المعى أيضاً كما مرّ بيانه في بيان أن الصورة ليست علّة للهيولى فهو متقدّم على الإطلاق بضرب من التقدّم إما بالعلية أو بالطبع وهذا في الكتاب ، و ظهر منه أن الجسم المحدّد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصحّ منه الحركة الأينية . فإن قيل : ^(١) لوقال الشيخ محدّد الجهات لا

(١) قوله « فان قيل » عسى قائل ان يقول ان للشيخ في هذا الفصل مطلوب بين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات و تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و ما حاصل ان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي أو إليه بان يقال أما أن محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متعددة له لانه ، و أما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهات يتقدم على الجهة و الجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة يمتنع أن يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي . و الجواب ان الفائدة في ذلك التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقاً فان برهان تناهي الامداد كاف لذلك بل لتحديد الجهات المتميزة بالطبع و الجهات انما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها و يهرب عن بعض والبعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع إلى فوق و الاجسام الثقيلة تحركت بالطبع إلى تحت فلو لم يكن فوق و تحت جهتين متميزتين بالطبع لما كان كذلك فلست نحتاج الى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات المتميزة بالطبع و تمايزها ليس الا بتمايز المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان هيئتنا

يجوز عليه الحركة الأينية لأنها تستدعي جهة والجهة إنما تتحدّد به . لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي وإليه . قلنا : إن الجهات لا تمتاز إلا بكون بعضها طبيعياً لبعض الأجسام و بعضها غير طبيعي والحاجة إلى إثبات المحدّد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لإثباتها كيف كان وإلا لكان البرهان على تناهي الإمتدادات كافياً في إثبات الجهات التي هي مقاطع الإمتدادات ، و أيضاً لهذا السبب خصّ ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عمّا بالفرض .

و اعلم أن تقدّم محدّد الجهات على ذوات الجهة^(١) يجوز أن يكون بالعلية لامن حيث كون ذوات الجهات أجساماً فإن الجسم لا يجوز أن يكون علّة فاعلية لجسم آخر كما سيحكيء بيانه ، بل من حيث ذوات جهات أعني تكون علّة لهذا الوصف اللازم لها ، ويجوز أن يكون بالطبع فإنّ رفع المحدّد من حيث هو محدّد يوجب رفع ذوات

جهتين متمازتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدّد يحددهما و رفعا النظر عن الجهات المعبرة بالفرض . هكذا وجهه بعض الفصلاء . وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، و تقدم محدّد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة . ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات ، و الكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى مقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده ههنا غير مناسب ، انما المناسب ايراده في مسألة اثبات محدّد الجهات كما ذكرنا .

والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي اواليه هي التنبيه على كيفية تقدم محدّد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يمتاز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها و لهذا ذكر بعد ذلك أن المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجبهة . م

(١) قوله « و اعلم ان تقدم محدّد الجهات على ذوات الجهة » للمشيخ في هذا الفصل تردد ان احدهما في تقدم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية أو بضرب آخر ، والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن الترددتين . اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر ، وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهات من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة ، و رفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ، و رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ، ولا نعني بالتقدم الطبيعي الاكون المتقدم

الجهة من حيث ارتفاع الجهة ، و رفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو
محدد و لهذا لم يجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين ، و أيضا لم يذكر الشيخ أن وجود
الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدما
عليه أم لا ، و ذكر الفاضل الشارح أن الأليق بما ذكره في النمط السادس في بيان أن
الحاوي ليس علّة للمحوى أنه لا يجوز ذلك لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات
الجهة فإن تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء أيضا عنه و المتأخر عن
الشيء ممكن معه فاذا ن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء
ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال .

(تذنيب)

*(فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات^(١) إما على الإطلاق محيطا ليس

بحيث يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس . فان قلت : المحدد ان كفى في تعدد هذا الوصف
وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية ، و ان لم يكف فيه لم يكن تقدمه
الا بالطبع . فنقول : لعل التردد في الكفاية .

واما التردد الثاني فاشار إليه بقوله « وايضا لم يذكر الشيخ » وهو ليس وجه آخر لتشكيك
الشيخ في التقدم بل كلاما آخرأ في البحث في التردد ، والثاني على طريقة الرياضيين انهم كثير اما
لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضاى ونقول ايضا . وقال الامام : هذا التردد
لاوجه له بل الاليق بما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام من حيث
انها ذوات الجهات لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة
فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والمتأخر
عن الشيء ممكن معه ضرورة أنه إذا تأخر وجوبه عن وجوب الشيء لم يكن حاله معه إلا الامكان
فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وانه محال . وهذا الوصح لا ممتنع تقدم محدد الجهات على
الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة إنما هي في معية
عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان ازم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من
عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب أن وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم أن يكون تلك
الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة . على أن الصواب الجزم بتقديم الجهة على الاجسام ذوات
الجهة من حيث أنها ذوات الجهة ضرورة أن كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف
عليه متقدم قطعاً . م

(١) قوله « فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات » قد ظهر من الدرس السابق أن محدد
الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاده ، وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على

له موضع يكون فيه و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره [أ] و إن كان ليس محيطا على الإطلاق فيكون له موضع لايفارق) .

يريد أن يذنب إثبات محدّد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر أحواله . فنقول في تقريره : الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان ويماسّه بذلك السطح ، والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مرّ ، والمراد هيئتها هو إحدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى أشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم إمّا خارجه عنه أو داخله فيه كالقيام فإنه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت وهو نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه ولولا هذا الإعتبار لكان الإنكاس أيضا قياما . و إذا تقرّر هذا فنقول : الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محيط وإلى ما عداه ممّا هو محيط وظاهر ممّا ذكرنا أن التسم الأوّل لاموضع له أصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض و بحسب الأشياء الداخلة فيه ، وأمّا بحسب الأشياء الخارجة عنه فلا ، وأمّا القسم الثاني فله الموضع و الوضع بالإعتبارات جميعاً ، و إذ تبيّن هذا و قد تبيّن فيما مرّ أنّ محدّد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو إمّا أن يكون محيطا على الإطلاق و يكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه ، و إمّا أن يكون محيطا لأعلى

الإطلاق و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره ، و إمّا أن يكون له موضع لكن لا يفارقه وهو ليس محيطا على الإطلاق ، ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء ، واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان فتعريف الشيء بنفسه ، و الأولى أن يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم ، واما قوله « الأجسام ينقسم إلى محيط على الإطلاق غير محيط و إلى ما عداه مما هو محيط » فان عني بقوله « وإلى ما عداه » ما هو محيط مع أنه محيط لم ينحصر القسمة لجواز أن يكون الجسم محيطا غير محيط ، و إن عني به ما هو محيط فقط لم يصح قوله « واما القسم الثاني فله الموضع و الوضع بالإعتبارات جميعاً » لان المحيط إذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس إلى الامور الداخلة اللهم الا أن يجعل القسم الاجسام المحيطة أو يشترط في هذا الحكم شرطا الإحاطة . م

الإطلاق بل محيطاً بذوات الجهة و محاطاً بغيره و يكون لا محالة له موضع و وضع
إلا أنه يجب أن يفارق موضعه لأننا بيننا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه و يعاوده .
قوله :

*) و لعلمه لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول^(١) فإن كان للقسم الثاني
وجود يتحدّد بالأول موضعه فيتحدّد به موضع الثاني و وضعه ثم يتحدّد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة *) .

معناه لعل الأمر في نفسه هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق ،
ثم إن كان للقسم الثاني وجود محاط بالأول يتحدّد موضعه به أي إن كان محدّد
محيط بما يحدّده و محاط بما يتحدّد به فيجب أن يتحدّد بالأول موضع هذا الثاني
و وضعه ثم يتحدّد بالثاني جهات الحركات المستقيمة ، وقد بني الأمر على التشكيك
لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً
واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر و محيط به و إن كان الحق
في نفسه هو أن المحدد الأول الذي لم يتحدّد جهة قبله يجب أن يكون محيطاً على

(١) قوله « و لعلمه لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول » لاشك أن البرهان مادلت إلا على
أن تعدد الجهتين بجسم واحد يتحدّد بمحيطه جهة و به مركزه جهة أخرى فغاية ما في ذلك أن المحدد
لا بد أن يكون محيطاً و أما أنه يكون محيطاً على الإطلاق فغير لازم فاحتمل أن يكون محيطاً مطلقاً
وأن لا يكون بل محاطاً ، و أيضاً اللازم من الفصل الثاني هو أن المحدد يتمتع أن يكون له مكان
يفارقه و لم يلزم منه أن لا يكون له مكان أصلاً فجاز أن يكون له مكان و أن لا يكون فلهذا تردد
الشيخ ، و قال الشارح وإنما لم يتحقق أحد القسمين و بنى الأمر على الاحتمال لأن غرضه تحديد
الجهات و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما
محيط بالآخر .

و أقول : التشكيك ليس في أن المحدد شيء واحد أو شيئان بل في أنه محيط على الإطلاق أو
غيره ، فالصواب أن يقول : إن الفرض تحديد الجهات الطبيعية و هو حاصل سواء كان المحدد محيطاً
أو محاطاً ، و اعترض أيضاً بأنه قد أحال في البرهان أن يكون تعدد الجهتين بجسمين يكون أحدهما
محيطاً بالآخر فكيف جوزهيئنا . و اجيب بأن ماسبق هو أنه لا يجوز أن يكون جسمان أحدهما محيط
بالآخر و يتحدّد إحدى الجهتين بالمحيط و الأخرى بالمحاط ، و أمّا هيئنا فالمراد بتعدد الجهتين بكل
من المحيط و المحاط فأين أحدهما عن الآخر . و أنت تعلم أن التردد ليس إلا بين القسمين و هما
أن المحدد محيط على الإطلاق و أنه محاط لأنه محيط على الإطلاق و أنه كل واحد من المحيط و
المحاط . فان قلت : الشيخ لم يتشكك في أن محدّد الجهات هو المحيط على الإطلاق
أو غيره بل تشككه في أن المحدد الأول هو المحيط على الإطلاق أو غيره فما الغايده في تقييده

الإطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لأن المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه إلى غيره فإن محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به ، وأما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محدداً لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الأول بل يجب أن يكون قبله محدد آخر فإن المحدد الأول هو المحيط المطلق ، ولما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرح به ، وإنما قيّد وجود القسم الثاني في قوله « فإن كان للقسم الثاني وجود » بقوله « يتحدد بالأول موضعه » تنبهاً على أن وجوده لا يكون إلا كذلك ، وكرر هذا المعنى بقوله « فيتحدد به موضع الثاني » لأنه تالي المتصلة التي أولها فإن كان ، وأما المراد بقوله « وضعه » فيحتمل أن يكون الوضع الذي هو المقولة لأن وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه إنما يتحدد بالأول ، ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة فإن هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع إلا بحصوله في الموضع .

بالاول . فنقول : الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلاً ، واما الشارح فقد فسّر الاول بأنه الذي لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة خشواً فإنه إذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وقد فرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط أيضاً يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يتحدد به الجهات بالذات فتشكك ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط أو محيط على الإطلاق . ثم ان الشيخ لما قال « لعل المحدد الاول هو القسم الاول » ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بأن الحق أن المحدد الاول هو القسم الاول . قال الشارح : وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطاً لاحتاج في تحدد موضعه إلى غيره لان محدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج إلى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول . وفيه نظر لان الكلام في محدد الجهة لا في محدد الموضع ، ومحدد الموضع لا يجب أن يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة . والاولى أن يقال : جهة الفوق يمتنع أن يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع عند الإشارة إليه والإشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها تلك الجهة لا يكون الاجهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فما فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق وأما جهة التحت فاذا نفذ الإشارة منها لا يكون إلى جهة التحت بل إلى جهة الفوق . قال الامام : سبب التردد هو ان الذي يمكن أن يقول عليه في بيان أن محدد الجهات هو الفلك الاول ان نقول إنما لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه ساير الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافياً في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو . وهذا ظاهر الفساد ؛ لانه لا يلزم من أن يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني أن لا يكون الثاني محدداً على تقدير وجوده ، وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو

وقال الفاضل الشارح : سبب التشكيك أن الحجية على كون المحدد هو المحيط الأول هي أنه كاف في تحصيل جهتي القرب و البعد و دخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على مامرّ وعليه شكّان : أو لهما أن هذا يستقيم لو كان الأول متقدماً على الثاني حتى يقال إذا اجتمع للجهة علمتان مستقلتان بالعلية و إحداهما أقدم فإنها تكون مستندة إلى ماهي أقدم لكن الشيخ سيبيّين في النمط السادس أن الحاوي ليس بأقدم من محويته وإلا لكان الخلاء ممكناً لذاته فإن لا يكون الحاوي أولى بالتحديد من المحوي ، و ثانيهما أن المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدّمه في الوجود لا يكون محدداً لجهات العناصر لأن النار مثلاً إمّا أن تطلب مقعر الفلك الأعظم أو مقعر فلك القمر والأول باطل وإلا لكانت النار في حيزها أبداً بالقسر ، والثاني يقتضي أن يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي تطلبه النار . قال : ولأجل هذين الشكّين تشكّك الشيخ في كلامه ، ولولا الشكّ الثاني لكان استناد التحديد إلى المحيط المطلق أولى لكونه أقدم بل لكونه أعظم و أقوى و لأجل ذلك ذهب إليه الشيخ و أمّا أنا فلقوة هذا الشكّ لم أحكم بتلك الأولوية .

نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان مامرّ فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط و محاط و هيهنا لم يفرض تعدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ، ثم قال « لكن لقائل أن يقول : هذا الكلام إنما يستقيم لو كان الفلك الاول مقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال : انه متى اجتمع على المعلول الواحد علمتان مستقلتان بالعلية فاذا كان احديهما أقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط » أقول : من الظاهر أن المراد من قوله « متى اجتمع على المعلول الواحد » ليس اجتماع علمتين مستقلتين معاً على معلول واحد فانه محال بل المراد أنه اذا كان للجهة أمران يمكن أن يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الاخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتعدد الجهات واحتمل أن يكون الثاني علة مستقلة استندت تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ، ثم قوله « هذا الكلام » إما إشارة الى المدعى وهو ان محدّد الجهات الفلك الاول ، واما إشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدماً على الثاني أولا لان جهة القرب يتحدد بمحيطه و جهة البعد بمركزه ، وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة و انما يتم لو كان استلزامه التحدد الى الفلك الاول لكونه أقدم وهو ممنوع . م

وأقول : وأما وجه تقدم المحيط^(١) على المحيط فقد مرّ وسيأتي له بيان آخر ،
وأما الشك الثاني فليس بوارد : أما أولاً فلاّنه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء
هو النار ومحدّد جهة الماء هو الهواء وهذا ممّا لم يقل به قائل ، وأما ثانياً فلاّنه العنصر
لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعيّ في جهة من الجهات سواء
كان مكانه مشتملاً على حاقّ تلك الجهة كالأرض أو لم يكن كباقي العناصر و لذلك
كانت الجهات بالطبع اثنتين والأمكنة الطبيعيّة أكثر ، وليس يجب من كون فلك القمر
علّة لظهوره الذي هو مكان النار أن يكون علّة لتحدّد الفوق فإنّنا على الأصل المذكور
إذا فرضنا متحرّكاً يجتاز على حيز النار و يصعد في فلك القمر نحكم جزماً بأنّه
ذاهب إلى جهة الفوق ولا تقول إنّه ذاهب من جهة الفوق إلى ما يقابله فإنّ ليس فلك
القمر هو المحدّد لجهة الفوق ، وأما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق
على الإطلاق فليس المراد إنّه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق بل

(١) قوله « أقول أما وجه تقدم المحيط » هذا جواب للشك الاول وتقريره أن المحيط وان
لم يتقدم على المحيط في الوجود إلا انه قد مرّ أنه محتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدماً عليه
من حيث تحديد الموضع وسيأتي له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث يبين تقدمه في رتبة الابداع ،
وأما الجواب عن الشك الثاني فينتهين : اجمالاً وتفصيلاً .

أما النقض الاجمالي فهو انه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء مقعر النار ومحدّد الماء الهواء
لان الهواء اما أن يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والالكان بالقصر في موضعه الطبيعي دائماً
فيتعين الثاني فيكون مقعر النار محدّد الجهة الهواء ولا قائل به ، وأما النقض التفصيلي فهو اننا نسلم أن
النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم أن يكون مقعر فلك القمر محدّداً للجهة غاية ما في الباب أن يكون
محدّداً لمكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ، ثم إن الدليل على امتناع كون
فلك القمر محدّداً للجهة اما على الاصل المذكور وهو أن لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين
متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحرّكاً يجتاز حيز النار لم يكن متحرّكاً من جهة الفوق بل الى
جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدّداً لجهة الفوق . فان قلت : النار خفيف مطلق وقد قالوا
الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر . اجاب بان المراد
به ليس انه يطلب أن يكون فوق جميع الاجسام بل فون ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي
جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع . ونحن نقول : ما ذكره معارض باننا
لو فرضنا متحرّكاً يجتاز الفلك الاعظم فاننا نحكم جزماً بانّه يتحرك الى فوق لا من فوق و اوستحال
هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضاة كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع ، والاولى الاستدلال
بامتداد الاشارة على ماضى في الدرس السابق . م

فوق العناصر فقط ، والفاضل الشارح أورد المتن في هذا الموضوع هكذا «فإن كان للقسم الثاني وجود فيتحدّد بالأول موضعه ويتحدّد به موضع الثاني ووضعه ثمّ يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة» وفسّره بأنّ المحدد إن كان غير الفلك الأعظم فيتحدّد بالأعظم موضع المحاط الأول كفلك الثوابت و يتحدّد به موضع ماتحتته كفلك زحل ثمّ تتحدّد بعد ذلك مواضع الأفلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة ، وذلك يقتضى أن يكون الثاني في قول الشيخ «موضع الثاني» ثالثا في المعنى .
قوله :

﴿ ويكون الأول إنمّا يخلق به أن يكون متقدّما في رتبة الإبداع ﴾^(١) .
أي خليق بالمحدد الأول أن يكون في ترتيب الإبداع متقدّما وهو بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدء الأول تعالى ذكره أقلّ ممّا بين سائر الأجسام وبينه ، و أيضا بأن يكون مادونه محتاجا إليه في تحدّد مكانه ، ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه إليه في تحقّق ذاته فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس . و الفاضل الشارح ذكر أقسام التقدّم وبيّن أنّ تقدّم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى فإن لم يكن محدداً لجهات سائر الأجسام فلا يكون أيضا بالطبع فيبقى أن يكون متقدّما إمّا بالشرف لأنّه أعظم أو بالرتبة كما مرّ .
قوله :

(١) قوله « انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الإبداع » ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول متقدم على ماتحتته في الإبداع والوجود لكن هذا يقتضى امكان الخلاء فلاجرم أوله الشارح اولا بعملة الوسائط ، واخرى بالتقدم في تحديد المكان . واما الامام فقال : انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية و ان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام لم يكن أيضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط اذلا معنى للرتبة الا انك اذا نزلت من المبدء يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محدد الجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع اذلا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه يحتاج إليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى ، و ايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محدد الجهات سائر الاجسام فلم يبنى الكلام على الشك فيه دون غيره . م

﴿ و يكون متشابهه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديراً ﴾^(١)
 المحدد الأول لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة لأن
 اختصاص كل جسم منها بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى
 امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ، ويلزم من ذلك تقدم الجهة على
 محددها فإذاً هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ، ويجب أن يكون نسبة تلك
 الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض وجميعها إلى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها
 متشابهة لأنها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض لزم من
 اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات أجزاء المحدد ، و
 يلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محددها هذا خلف . وتشابه أجزاء الشيء في الوضع
 هو الاستدارة فإذاً محدّد الجهات مستدير الشكل .

﴿ إشارة ﴾

(١) قوله « و يكون متشابهه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديراً » و ذلك لانه قد ثبت
 ان المحدد جسم واحد يتحدد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة يكون
 نسبة أجزائه المفروضة إليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب إليها و بعضها أبعد عنها و الا
 لم يكن النقطة غاية البعد عن المحيط ولا معنى بالمستدير الا ذاك هذا بيانه من قبلنا . و اما الشارح
 فلما اشتبه كلام الشيخ على امرين : احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة ، والاخر انه مستدير اواد
 بيانها على التفصيل .

اما الامر الاول فيقوله « المحدد الاول لا يجوز » اي لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزاء
 بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصة بمحاذاة بعض
 الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء مختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن
 تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة و أجزائه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك
 الاجزاء ولا يتأخر عنها و انه محال .
 و اما الامر الثاني فيقوله « ويجب ان يكون » الخ .

و نحن نقول : المحدد لا يتحدد ساير الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم
 اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو ممنوع و ذلك ظاهر ، وان اريد
 الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هي جهات
 الحركات الطبيعية ، والجهات التي لا يتأخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه ، و ايضا الجهات
 لا يتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات و يتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال .
 و هذان السؤالان و اردان على دليل الاستدارة مع مزيد و هو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد
 الاسطحا لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه أقرب الى المركز كالجزء الذي يلى المقعر و بعضها
 ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها . لا يقال : هذا ايضا وارد على ما ذكرتم من البيان لانا

﴿الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع﴾^(١) يريد بيان حال البسائط من الأجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع أن الطبيعة تطلق على معانٍ وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها أن يقال إنَّها مبدء أول للحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ، ويراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده ، وبالحركة أنواعها الأربعة أعني الأينية والوضعية والكمية والكيفية ، وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدء للحركة والسكون معاً بل مع انضياض شرطين هما عدم الحالة الملائمة وجودها ، ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ، ويحترز به عن المبادئ الصناعية والقسرية فإنَّها لا تكون مبادئ للحركة ما يكون فيه ، وبالأول عن النفوس الأرضية فإنَّها تكون مبادئ لحركات ماهي فيه كالإنماء مثلا إلا أنَّها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات ، وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدء أول لأنَّه بمنزلة آلة لها ، ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين : أحدهما

نقول : لا معنى بكون المحدد مستديراً إلا أن يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا اذ يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط ، واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقص لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات و يعود المحذور . م

(١) قوله « اشارة : الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع » لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع الشارح اولاً في بيان معنيهما فالطبيعة يطلق على معانٍ والمعنى المقصود ههنا انه مبدء اول للحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وفي قوله « ما يكون فيه » ضميران ضمير مستتر في يكون و ضمير بارز في فيه اما المستتر فراجع الى المبدء واما البارز فالى ما اى الطبيعة مبدء اول للحركة جسم يكون ذلك المبدء فيه ولسكونه بالذات ، وليس المراد من المبدء الملة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن الملة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة وليس كذلك ، وايضا فاعتبر انها مبدء للحركة والسكون فلو كانت علة تامة لاجتماعها في الوجود وانه محال ؛ بل المراد انها علة فاعلية و يتوقف فعلها على احد شرطين يقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة ، والسكون معها . والمراد بالحركة انواعها الاربعة اى الالينية والكيفية والكمية والوضعية ، وبالسكون ما يقابلها . وبالأول القرب اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة ، وبهذا تخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية وهى النباتية والحيوانية تتحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت تلك الاجسام اعضاء آله فيكون بين النفوس و الاجسام المتحركة واسطة هى طبائعها وقواها مثلا النفس النباتية تتحرك العناصر فى

بالقياس إلى المحرك وهو أنها تحرك الجسم لاعن تسخير قاسر إياها بل بذاتها على وجه
يوجب الحركة إن لم يكن مانع ، وثانيهما بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الجسم
المتحرك بذاته لاعن سبب خارج . ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد معنيين : أحدهما
بالقياس إلى المحرك وهو أن الحركة الصادقة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في
السفينة ، والثاني بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الشيء الذي ليس متحركاً
بالعرض كصنم من نحاس فإنه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض ، و الطبيعة بهذا

الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار في الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر
على تلك النسبة والثمار في تلك الالوان ، والحركة انما هي مستندة الى العناصر والثمار اولاً والى
النفس النباتية ثانياً .

و اما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في تحريكاتها على
ما فصلت في الكتب الطبيعية . فان قلت : الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدئ
اول . اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هي المتوسط المحرك فان
النفس تحرك العناصر في الاقطار أو في الكيفيات بواسطة الطبايع وهي محركة ايضا . وقوله
« ما يكون » احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء فانه مبدئ الحركات من الاجر والجص وغيرهما
و كالنجار والصانع فانها مبدئان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والبردي الصناعية
لا بدقهما من الشعور فيكون اخس من المبادئ القسرية . واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامر من
احدهما القاسر ، وثانيهما طبيعة المقسور فاننا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق
و ان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتخالفان
في الفعل بل القاسر محرك اول و كذلك 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 المبدئ فما الحاجة الى إخراج بقيد ما يكون فيه . فنقول : هذا وان كان هو التحقيق الا ان
القاسر لما شابه في الظاهر المبدئ الفاعلي حتى سميت أو هام العامة الى ان البناء فاعل البناء مست
الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم ، و اما قوله « بالذات لا بالعرض » فنقول : في بيانه قد
اعتبر في التعريف امران : المحرك وهو المبدئ والمتحرك وهو ما يكون فيه ، وقوله « بالذات »
يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب قاسر ، ويمكن ان يتعلق بالمتحرك
حتى يكون تحريكه بالذات لاعن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانه مبدئ
للحركة القسرية وليس بمحرك بالذات بل بالتسخير وفي متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا
الاعتبار ، وكذلك قوله « بالعرض » يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض ، وأن
يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض . و ايأما كان فهو احتراز عن مبدئ الحركة العرضية
كطبيعة النحاس من حيث انها صنم فانها وان كان مبدئاً قريباً لحركته الا انها ليست محركة له

المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك وربما يزداد في هذا التعريف قولهم :
على نهج واحد من غير إرادة . و حينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و
ذلك لأن المتحرك يتحرك إما على نهج واحد أولا على نهج واحد وكلاهما بإرادة
أو من غير إرادة فمبدء الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة ، و بإرادة هو
القوة الفلكية ، ومبدها لا على نهج واحد ومن غير إرادة هو القوة النباتية ، و بإرادة
هو القوة الحيوانية . والقوى الثلاث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة ، وأما القوة فقد
ذكرنا أن مبدء التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره ، و فائدة هذا القيد أن

من هذه الحيثية إلا بالعرض فهي ليست طبيعية من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم أو نحاس ،
وكجالس السفينة فانه يتحرك بالعرض وطبيعته مبدء للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة
بهذا الاعتبار ، ولا فائدة في تمدد المثال الا زيادة الايضاح .

و الحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته او سكنه مبدء ، فمبدء حركته و سكنه اما
بتوسط شيء او لا بتوسط فان كان بتوسطه كالنفس الارضية يتحرك جسمها بتوسط العناصر فهو ليس بطبيعة ،
و ان لم يكن بتوسطه فاما ان يكون ذلك المبدء في الجسم المتحرك اولافيه ، والثاني كالمبدء القسري ليس
بطبيعة ، و ان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدء للحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة
المسور فانها مبدء القسرية للحركة لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة ، و ان كان مبدء للحركة
بالذات لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدء للحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدء
للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدء الحركة في النحاس مبدء لحركة الصنم بالعرض
فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية ، و ان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدء حركة الجسم اما
ان يكون مبدءا لحركته الذاتية او لا ومبدء الحركة العرضية او لا فقد اتضح من هذا التعريف ان
مبدء الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدء الحركة بالعرض او مبدء الحركة بالقسر بل باعتبار
الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكنه فالطبيعة نعم
سائر الاجسام ، وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس . فان قلت : قد سبق
ان القيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها . فنقول : الحركات المنسوبة الى
النفس الارضية اما حركات أينية و هي الحركات الارادية للحيوانات ، و اما حركات في الكم
كالانماء ، و اما في الكيف كحركات الثمار في الالوان ، والنفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة
طبائع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث
الاعياء للتمارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكنى بواسطة الطبيعة
كانت محرركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما في الواسطة والمبدء ان يتوافقا في الحركة ؛ نعم
انما يتحرك النفس بالحركات الكمية او الكيفية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض الطبائع للحركة

الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا مثلا الطبيب إذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و الحيدّيتان يقتضيان التغيرات فقول الشيخ « الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة » تعريف للبسيط ، و نعنى بالطبيعة مايعمّ الأجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحداً لا أن الأفعال الصادرة عنه واحدة وذلك لأن الطبيعة الواحدة تتكشّر أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله « ليس فيه تركيب قوى وطبائع » أي لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوّة أخرى و تر كّب من

في الاقطار او في الكيفيات فيحرك ولا مخالفة بين الطبايع و بين تلك الحركات فالتقييد بقيد الادلية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لا بالقياس الى الحركات الابنية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا و ذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد اولا وعلى التقديرين فاما بارادة اولا فالحركات منحصرة في ستة اقسام و مبادئ الحركات الذاتية الغير الارضية في اربعة ثم في 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 يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهى اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة اى لا على نهج واحد والبسيطة اما بارادة وهى الفلكية او بغير ارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهى الحركة الارادية الحيوانية اولا وهى التسخيرية كحركة النبض .

و ثانياها لو كان مبدء الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية و مع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه .

و ثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذلا مخالفة بينها و بينه فلاحاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة فى قيد النفوس بالارضية فى الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما فى الشفاء قال : الاجسام انما تتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هى مبادئ حركاتها و افعالها فهى اما ان يتحرك ويفعل بالارادة اولا يتحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون متفنتة التحريك والفعل او يكون و الاول يسمى طبيعية كما للحجر فى هبوطه والثانى يسمى نفسانية كما للنبات فى تكونها ونشوها فانها تتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفرعاً وتشعباً للاصول وتربضا وتطويلا و ان حركت بالارادة فى الجملة فان لم يتفنت تحريكها فهى النفس الفلكية كما للشمس فى دورانها وان تفنت فهى النفس

بجملتها شيء واحد فإن مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الأجزاء والكل جميعاً شيئاً واحداً .
قوله :

«* والطبيعة الواحدة تقتضى من الأشكال والأمكنة^(١) و سائر ما لا يبدد للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف»* .

ههنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم في وجوده عنها كالأبن والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك ، وطبيعة الجسم لاحتمالها تقتضى من كل نوع شيئاً ما على ما سيأتى في الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاءها بالأوقات والأحوال إلا إذا منعها مانع من ذلك .

الحيوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكر اولاً فقولنا مبدء الحركة اى مبدء فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهو الجسم المتحرك ، وقولنا اولاً احتراز عن النفس فانه مبدء لبعض حركات الاجسام التى هى فيها بواسطة والمراد بما فى الحد جميع الحركات الذاتية و باقى القيود على مامر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر فاطلاق النفس فى الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفوس الارضية و لما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال التحصر لان النفس الحيوانية و ان كانت مبدء الحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة فى الجملة . فان قلت : ان اعتبار فى قسمة الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلكية بالارادة . فنقول: صدر الحركات الفلكية من نفسه بالارادة و اما من طبيعته التى هى صورته النوعية فيغير ارادة و شعور وهى مبدء اول لجميع الحركات الذاتية فهى داخله فى الطبيعة لامحالة . م

(١) قوله « والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال الامكنة» إلى قوله « واحداً غير مختلف» لقائل أن يقول : قد ذكرتم ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام فلانسلم ان كل طبيعة واحدة لا يقتضى الا شيئا غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افعاليه ، و ان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية ههنا لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضى شيئاً غير مختلف ولا معنى للاقتضاء للشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضى شيئاً غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء . م

قوله :

* (فالجسم البسيط لا يقتضى إلا شيئاً واحداً) غير مختلف*^(١)

هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف .^(١) والفاضل الشارح قال : هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال أن يكون للجسم البسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة لكن لما كان الحق أن البسيط العنصري ليس ذاقوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي أشياء مختلفة صح هذا الحكم . وأقول : وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لأن قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة أن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون ذاقوة حيوانية .

* (إشارة) *

(١) قوله « هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف » لا شك أن في هذا الكلام تساهلاً لأن الحد الأوسط ليس بمكرر إلا أن المراد من المقدمة الثانية أن كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضى إلا شيئاً غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بيناً . قال الامام : المقدمتان لا ينتجان أن الجسم البسيط لا يفعل إلا شيئاً غير مختلف لجواز أن يكون له قوة حيوانية يصدر عنها أشياء مختلفة ، وانت تعلم أن هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول ، وفي بعض الحواشي أن منع الامام على المقدمة الثانية ، و كلامه في شرحه لا يدل عليه و مع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيحجى . في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت و نفسها لم تقتض الاوضاعاً معيناً و موضعاً معيناً و شكلاً معيناً ولا يكون ذلك الاقتضاء دائماً لافى وقت دون وقت أو فى حال دون حال .

و قال الشاوح : الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياساً هكذا : القوة الحيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة و الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذا النتيجة مع صغرى القياس هكذا : الجسم البسيط له طبيعة واحدة و ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية .

ويمكن ان يقال فى تركيب القياس : كل ماله قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ولاشئ . مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فلاشئ . مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهى مع

﴿ إنك لتعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين و شكل معين فإذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك ﴾ يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع و شكل طبيعيين^(١) و أن فيه طبيعة تقتضى ذلك ، و إنما خص البيان بهما لأن أحدهما وهو الموضع مختلف للأجسام ، والثاني وهو الشكل متشابه ، وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن يثبت بمثل هذا البيان لأنها لا تخلو إما عن التشابه أو عن الاختلاف . فقال « أن الجسم » و أراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لأن محدد الجهات لموضع له و قال « إذا خلى و طباعه » ولم يقل وطبيعته لأن الطبيعة على بعض الوجوه لاتتناول الفلكيات والطباع قولنا الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المطلوب ، وهذا كلام على سند المنع لاحاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى رفع السند كذا سمعنا توجيه هذا الكلام من الغضاء حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله « فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف » على ان يكون لازماً عما قبلها والذي قبلها هو أن البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا قد لا يستلزم إلا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفاً و أما أن كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز أن يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوله الخ إن ارادانه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ماله طبيعة واحدة يقتضى الاشياء غير مختلف فهي ممنوعة و إنما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية ، وكذلك المنع وارد على قوله و كل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة أو على السالبة الكلية القائمة لاشيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة وكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح .

لا يقال : لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة يخالفها لكان فيه تركيب قوى وطباع فلا يكون جسماً بسيطاً .

لانا نقول : ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطباع ان لا يكون في الجسم البسيط طباع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضى حرارتها وطبيعة اخرى تقتضى يبوستها واخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزاها كلها في جميع تلك الطباع بل المراد ان لا يكون له أجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على ما مر . م

(١) قوله « يريد بيان ان الجسم لا يخلو من موضع و شكل طبيعيين » حاصله أنه إذا خلى وطبعه فهو حاصل في مكان معين و على شكل معين وهذا العارض لا بدله من سبب و ذلك السبب ليست الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي و شكل طبيعي .

فان قلت : اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفقت فان

تتناولها ، واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب لأن التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا أو شكلا قسريا كتأثير الحرارة و الإبناء الملكتب في الماء فإن أحدهما يصعده والثاني يكعبه وقال « لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين » لأن المطلق منهما يقتضيه الأمر المشترك بين الجميع و أمّا المعين فإنما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب إثباتها . و في بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين و على تقديره يكون الوضع هيئنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لأنه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج ، وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لأن عدد الجهات أيضاً له وضع إلا أن ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء فإنه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى ، و أمّا الوضع بالمعنى الثالث و هو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية فهو أمر

الجزء الهوائي ربما يتمكن في جزء من مكان الهواء و ربما يقع في آخر .

اجيب : بان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسيط فالجسم البسيط الكلي لا يقتضي موضعاً معيناً وشكلاً معيناً ، والمراد بقوله « اراد به البسيط والمركب » البسيط الكلي والمركب ومما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان جزء العناصر مادام منفصلاً عنه لا يكون في المكان الطبيعي . وفيه نظر لان جزء البسيط إذا خلى وطبعه فله مكان معين كما أن كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعياً و ذلك ليس بطبيعي ، و لعله يقول : جزء البسيط اوخلى و طبعه لا اتصل بالكل فلا يبقى جزءاً فهو لم يخل و طبعه لكن لا حاجة حينئذ إلى تخصيص الجسم البسيط بالكلي ، ثم النقض بالمركبات الواقعة في اجزا من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر مع أن نسبتها إلى جميع تلك الاجزاء على السوية .

فان قلت : قوله « اراد به البسيط والمركب جميعاً » مناف لقوله « الشكل متشابه » لان الشكل ليس متشابهاً في جميع الاجسام المركبة والبسيطة .

فنقول : اعتبار الاختلاف والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين : احدهما مختلف في البسائط والاخر متشابه فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم بالموضع والشكل ، وقوله « واشترط » يدل على أنه شرط زائد وليس كذلك لانه إذا عرض تأثير غريب لم يكن خلى وطباعه فهو عطف تفسيري ، وجعل الامام القضية كلية و اورد الوضع المعين وقال إنما لم يورد الموضع المعين اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم اذا افترض خلوه عن جميع الامور التي لا

تقتضيه الجسميّة الحالّة في الهبولي على ما تقدّم و ليس ممّا يتعلّق بالطباع المختلفة
 فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ، ثمّ قال « فاذن في طباع الجسم
 مبدء استيجاب ذلك » و ذلك لأنّ وجود العارض للشئ ، يدلّ على وجود سبب يقتضى
 ذلك العروض ، والسبب يكون إمّا خارجاً أو غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن أن
 يكون خارجاً عنه لأنّنا فرضنا خلو الجسم عمّا يؤثّر فيه خارجاً عنه و بقي الجسم
 وحده غير منفكّ عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج و هو يكون إمّا أمراً
 مشتركاً فيه بين الأجسام كالصورة الجسميّة أو أموراً مختلفة يختصّ كلّ واحد منها
 ببعض الأجسام والأوّل يقتضى أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضع الطبعين و ليس كذلك
 فاذن هي أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم و هي طباع الأجسام فاذن في طباع
 الجسم شئ هو مبدء استيجاب ذلك الموضع الطبعين و الشكل الطبعين ، وإنّما قال
 « مبدء استيجاب ذلك » ولم يقل مبدء ذلك أو مبدء وجوب ذلك لأنّ الحصول في الموضع
 الطبعين والتشكّل بالشكل الطبعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون
 بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو
 لوجوبهما لزال عند زوالهما^(١) لكنّه لمّا كان مبدءاً للإستيجاب كان في جميع الأحوال
 مستوجبا لهما .

يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين أعنى لا بد أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك
 جسم آخر لكان له نسبة إلى الآخر بالقرب أو البعد ، ولا بد له من شكل معين إذ لا بد ان يكون له حد
 واحد كما للمكعب أو حدود كثيرة كما في المكعب .

وقال الشارح : المراد بالوضع على تقديران يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمّله
 الامام عليه لانه ما يقتضيه التأثير الغريب من الخارج إلا ان ذكر الشكل يقنى عن ذكر الوضع
 حيثئذ لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعدالوضع .
 و اقول : الامام و ان حمل الوضع على المقولة إلا أنه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع
 المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود أمر في الخارج ، و ايضا السؤال وارد على
 الموضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطل لتعاوي فوجب أن لا يكون مقتضى طباع
 الجسم ، واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشى عجيب لان غايته أن اعتبار الوضع سابق
 على اعتبار الشكل بل غايته أن الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يفن عن ذكر العلة . م
 (١) قوله « ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجوبهما لزال عند زوالهما » فيه منع ظاهر فان

قوله :

﴿ و للبسيط مكان واحد يقتضيه طبيعه ، و للمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقاً و إما بحسب مكانه أو ما اتفق وجوده فيه إذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد ﴾ .

لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضى موضعا و شكلا بحسب الطبيعة على الإجمال شرع في التفصيل و بدء بالموضع . و اعلم أن الجسم إما بسيط و إما مركب و البسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً طامضياً^(١) و لما لم يكن للبسيط جزء إلا

المبدء هو العلة الفاعلية و الفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او عدم شرط ، نعم لو اراد بالببدء العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لا يستلزم الاستحقاق لا الاثر و العلة التامة للمشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يظهرون المبدء على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة .

و الاولى أن يقال لو قال مبدء ذلك أو مبدء وجوده لاحتمال أن يسبق إلى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدء الاستيجاب م

(١) قوله « و اعلم أن الجسم إما بسيط و إما مركب و البسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً لما مضى » إن البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة لا تقتضى أشياء مختلفة و أما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل وهذا إنما يستقيم لو كان المكان هو المبدء المقطوراً و الخلاه ، و ان كان المراد به السطح الباطن فمكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئاً من مكان التسدير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلاً ، و الابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوفاً بزمان و هو مقابل للاحداث ، و على ما يقابل التكوين و الاحداث معاً فان الايجاد اما ان يكون مسبوفاً بمادة و زمان أولاً فان لم يكن مسبوفاً فهو الابداع و إن كان مسبوفاً بزمان فهو الاحداث و إلا فهو التكوين ، فالاحداث إيجاد مسبوقة بمادة و زمان كلاجسام المحدثة ، و التكوين إيجاد مسبوقة بمادة دون زمان كالفلاك السكونية ، و ليس ههنا قسم آخر هو إيجاد مسبوقة بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوقة بمادة و زمان ، و قوله « يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع » فيه نظر :

أما اولاً فلان المركب و ان كان افراده محدثة إلا ان مطلق المركب قديم فلا زمان إلا و يوجد في ذلك المكان مركب .

و أما ثانياً فلم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسراً و او كان القاسر ضرورة الخلاء ، و قوله « لوجب خلو مكانه الاول » ممنوع و إنما يخلو لوام يتخلخل الجسم الذي حو اليه ، و اما أن مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزاءه على الاطلاق أو بحسب المكان فهو ممنوع ايضاً لجواز

بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء إلا كذلك ، والسبب الذي يقتضى تجزئة المتمكن يقتضى تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل ، وأما المركب فلا مكان يختص به في أصل الإبداع لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع وهو محال ، و أيضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلوه مكانه الأول وهو محال ، وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الأجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط فإذن أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها و ذكر وجه تعيينها ، و تقريره أن المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق أو لا يكون ، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلاً غالبية على الباقية وحينئذ تكون تلك الأجزاء معاً غالبية بحسب طلب جهة المكان أو لا تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام و مكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقاً ، و مكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ غالب فيه مطلقاً لكن فيه غالب بالإعتبار المذكور ، و مكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق و لامع الغير بالإعتبار المذكور فهو ما أتفق

أن يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المثلوب فربما يفيد الصورة النوعية تقلاً عظيماً كما أن ثقل الذهب ليس كثقل الأجزاء الأرضية بل هو مستفاد من صورته النوعية دائماً ، وأما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لأنه إذا لم يغلب شيء من الأجزاء أصلاً كانت نسبة جميع الأمكنة إليه واحدة فلا ينتقل إلى شيء منها بل يبقى حيث وجد ففي إحدى النسخ « إذا تساوت المعاذيات عنه بالجسم » وحينئذ يكون الضمير في عنه راجعاً إلى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه أن جذبات العناصر الكلية أياها متساوية كتساوي جذبات القطع المغناطيسية للصنم ، وهذا مجرد تغيل لأن هناك جذباً محققاً لما ثبت من أن حصول الجسم في المكان بحسب استحقات طبيعي . وفي بعض النسخ « إذا تساوت المعاذيات عنه » بالحاء فلا يعود الضمير إلى المكان إذ لا معنى له بل إلى المركب يعني أن معاذيات أجزاء المركب متساوية فلا بد أن يقال منه لاعتنه لأن المركب منشأ المعاذيات لأن المعاذيات متجاوزة عن المركب م .

وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه نمة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها . و في بعض النسخ إذا تساوت المحاذيات عنه . و بيانه أن الجزئين المتساويين من الأرض والنار مثلا إن تر كبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فإنيهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه إن لم يكن مانع عن ذلك ، و أما إن تر كبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فإنيهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المحاذيات عن المركب ، و الرواية الأولى أصح لأن على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول منه لا عنه . فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعيّن مكان كل واحد منها بحسب الطبع أو التركيب . فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد ، و إنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه .

قوله :

﴿ ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه [طبيعة] البسيط مستديراً و إلا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة ﴾ .

ولمّا فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل ^(١) واقتصر على البسيط الذي

(١) قوله « شرع في الشكل » المدعى ان الشكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام و الطبيعة في الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الامتسابها فيكون شكله مستديراً الا ان الشكل المضلم مختلف يكون جانب منه سطحاً والاخر حطاً و آخر نقطة . وفيه نظر لانا لا نسلم أن تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابهاً ولم لا يجوز ان يكون له جهات و اعتبارات يصدر عنها في مادة واحدة بحسبها أفعال مختلفة ، و الثابت ان الواحد من حيث أنه واحد لا يصدر عنه الا واحد . ثم انه أورد على الدليل معارضة و نقضاً .

أما المعارضة واليهما أشار بقوله « فان قيل ان الاماكن المختلفة » فتقربها أن البسيط لا يجوز أن تشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما أن اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة . وأجاب بان اختلاف المعلولات بوجوب اختلاف العمل وأما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد المعللة فان تباين الوازم يستلزم تباين الملزومات بدون

يجب أن يكون شكله مستديراً لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحداً وكون القابل واحداً، وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفاً. و لم يذكر أشكال المركبات لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان. والكلام في ذلك يستدعى بسطاً فهو بمباحث التركيب أليق. فإن قيل: إن كانت الأماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة. قلنا: علل المعلولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة أمّا علل المتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لأنّ العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات. فإن قيل: يلزم على ذلك أن الأشكال كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة يمكن أيضاً استنادها إلى الجسميّة المشتركة فيها. قلت: إنها من حيث هي مطلقة كذلك أمّا من حيث هي متعيّنة فمتأخّرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع. ولقائل أن يقول: فما بال أجزاء الأرض ليست مستديرة مع أنّها بسيطة، والقول بأنّ استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود إليها يقتضى أن تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء، ولما يمنع من حصول ذلك الشيء. والجواب أنّ ذلك إنّما وقع بالعرض فإنّ الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً و

العكس: فإن قيل: الاشتراك في المعلول إذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق أولى لا يستلزم اختلاف العلة فحينئذ يمكن استناد الشكل إلى الجسميّة المشتركة كما أمكن استناده إلى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق إلى أن الشكل طبيعي. أجاب: بأن عروض الأشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير يستند إلى الطبائع فلا بد من استناد الأشكال إليها، نعم الشكل المطلق يمكن استناده إلى الجسميّة المطلقة حتى يكون الشكل المطابق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم أعني الصورة النوعية،

و أما النقض فاشار إليه بقوله « ولقائل ان يقول » وتحريره أن اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل. والجواب أن شكل اجزاء الارض ليست شكلاً طبيعياً بل قسرياً والكلام في الاشكال الطبيعية.

فان قلت: لو كان شكلها بالقسر فاذا خلّيت وطبيعتها وجب أن يعود إلى الاستدارة. اجاب: بان يبوستها مانعة من العود. فان قلت: لو كانت البيوسه مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء. ومانعة من حصوله ومن البين استحالة ذلك. اجاب: بان المنع بالمرض وهو جائز. م

اقتضت كَيْفِيَّةَ حافظة للشكل فاقتضواؤها تلك الكَيْفِيَّةَ لا يخالف اقتضاءها الشكل بل بل هو مؤكَّد له لوخْلِيَّت و طباعتها لكن القاسر لَمَّا أزال الشكل و لم يزل الكَيْفِيَّةَ صارت الكَيْفِيَّةَ حافظة للشكل القسريّ فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعيّ بالعرض ، وإنّما عرض ذلك ازوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه . واعترض الفاضل الشارح^(١) بأنّ الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيّنًا مع استحالة خلوه

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق .

الاول : انا لا نسلم أن الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيّنًا مع انه لا يخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلاً معيّنًا و موضعاً معيّنًا مع امتناع خلوه عنهما .

والجواب : أن كل جسم اذا خلّى وطبعه يعلم بالضرورة أن له مكاناً معيّنًا و شكلاً معيّنًا فيكون المكان المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلّى وطبعه لا يلزم أن يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره .

وفيه نظر : لان لزوم الشكل و الموضع المعين ايضاً ليس من طبيعة الجسم أما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك أن الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته أن يكون متناهيًا وما يمرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضة بالذات ، واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للمجاوى فماله يلاحظ حاوية لا يقتضى ان يكون له مكان فبمجرد النظر إلى طبيعة الجسم لا يقتضى مكاناً وهذا قد مر غير مرة .

الطريق الثاني : النقض بالفلك فانه بسيط مع أن له اشكالاً مختلفة ، أما أولاً فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز و المتممين ، وللخارج المركز شكل ولكل من المتممين شكل مخالف له ، و أما ثانياً فلانه مشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب ولللك شكل ، وللنقرة شكل آخر ، وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما ان يكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسراذ لا قسر هناك ولا قاسر دائماً والا لزم التعميط في الوجود ، و اما أن يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة . فان قلت : لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج و المتممات و جميع اشكال التدوير و النقرة و الفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا مخدور فيه .

فقول : الدليل هو أن تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب أن لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة ، وقوله « و متممات الافلاك و النقرة مخالفة لما تقتضيه الاستدارة » ليس معناه أن اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه أن اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك أي الشكل المستدير الذي للفلك .

والجواب : أن اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور ، و

عن الوضع المطلق فلم لا يجوز أن يكون الأجسام لا تقتضى مواضع وأشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما . والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة [تعرض] بسبب نسبة الأجزاء إلى الغير أصلا لا مطلقا ولا معينة فذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً ، والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا معينين [فلذلك حكمنا بذلك] . واعترض أيضاً بأن متممات الأفلاك والنقر التي يرتكز

الفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي خارج المركز أو تدوير أو كوكب فحصل له اشكال مختلفة .

فان قلت : حلول الصورة المختلفة لا بد أن يكون لاختلاف المواد ولاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك .

اجاب : يمنع الحصر فان من الجائز أن يتصل صور كماله ببعض البسيط في الفطرة الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لا مور يعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصور الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية أو انها تفارق بلا بدل كالصور الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بيدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل التركيب ، وكذا النبات والصور المعقبة للبدن كالصورة المنوبة . بقي هنا اشكالات :

احدها أن الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد أن تسرى في جميع اجزائه وأما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال .

و جوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها 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 وطبائع فلا يكون بسيطا . وجوابه : أن معنى تركيب القوى أن يكون لجزء الجسم قوة و لجزء الاخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم من جزئين كان فيه تركيب قوتين وهنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتممين الا انه لا قوة فيهما ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى .

والاخر : ان الجواب عن النقض لا يرد على أصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك أن يتصل به صور مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسيط حتى يكون صورها مبادئ أفعال مختلفة فلا يلزم أن يكون شكلها مستديرا .

وجوابه : أن كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تأثيرها فلا يقتضى الا التشكل المستدير .

و الاخر : أن الصورة التي يتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون

فيها التداوير والكواكب من الأفلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الإستدارة وأنتم لاتجوزون حصول ذلك بالقسر ، و بأن القوة المصورة إن كانت بسيطة فمحلها إما بسيط وإما مركب والأول يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرة ، والثاني يقتضى أن يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب ، وإن كانت مركبة من قوى فإن كانت تلك القوى في محل واحد و كان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الإستدارة فلم لايجوز أن يكون مع طبائع بسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك وإن كانت في محال مختلفة كان الحيوان أيضاً مجموع كرات . و الجواب عن الأول أن اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية غير ممتنع كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فإن الكائن نباتا أو حيوانا في هذه الفطرة إنما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لايبعد أن تتصل في الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز أو تدوير أو كوكب مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها و يكون ذلك بحسب أمر في العملة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك أن يبقى (ينتهي) من الفلك الأول متمم أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة ، و عن الثاني أن القوة المصورة على

الخارج والتمتات أفراد من نوع الفلك لان صورة الخارج و المتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله «مع بقاء الصورة الأولى» فيلزم تمدد أفراد البدع و قد صرحوا بوجود انحصار المبدع في شخصه . فان قلت : هذا السؤال لايرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك ، بل فيه صورة اخرى و حينئذ توقف نوعيته على صورتين لامحالة . فنقول : نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر ، وان توقف كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان يتمتع بساطة الفلك الكلي فما الحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج والتدوير .

واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو أن متمم الخارج مختلف النسخ فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار فلم لايجوز اختلاف فعلها في الشكل ، وايضا الفلك الكوكب له نقرة يرتكز فيها الكواكب و تلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادته فعلا متشابهها ، ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه أن لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه أن يكون من

تقدير بساطتها و تركب محاتها و على تقدير تركيبها و تعلق أجزائها بأجزاء المحل
لانقتضى كون الحيوان مجموع كرات لأن حكم الشيء حال الإفراد لا يكون حكمه
حال التركيب مع الغير ونحن ماد عيننا إلا أن القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا
متشابهها ولم يلزم من ذلك أنها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه
لأن المنفعل منها ليست هي الأجزاء أفرادا بل المركب الذي هو المحل ، وكذلك
لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بساطتها لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار
بحسب البسائط التي هي كالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الأفعال .

(تنبيه)

*(الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولم يتمكن
من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه)* .

و في بعض النسخ و إن تمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه . أقول : يريد
إثبات الميل^(١) و بيان أحواله و الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً و محرك
الجسم إنما يحركه بتوسطه ، و سبب احتياجه إلى ذلك أن الحركة لا تخلو عن حد ما
من السرعة و البطوء لأن كل حركة إنما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة
كان أو غيرها و في زمان ما و قد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك

نوع واحد و اختلاف التخن و نفرة الفك لا يخرج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً بخلاف ما
إذا اشتمل الشكل على الحط و السطح .

و الطريق الثالث : النقض بالقوة المصورة فإنها قوة طبيعية مبدئية لا أشكال الأعضاء عندهم
فهي إما أن يكون بسيطة أو مركبة فإن كان بسيطة فحلها أن كان بسيطاً يلزم أن يكون شكل
الحيوان كرة واحدة و إن كان مركباً كان الحيوان كرات بعدد البسائط ، و إن كانت مركبة فإما أن
يكون تلك القوى في مجال مختلفة فكون الحيوان أيضاً مجموع كرات و إما أن يكون في محل واحد
فإن لم يكن البعض مانعاً عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة و إن منع فلم لا يجوز أن
يكون مع طبائع الأجسام ما يمنعها عن ذلك

الجواب : أنا لانسلم أن القوة المصورة أن كانت بسيطة و محلها مركباً يلزم أن يكون الحيوان
كرات و إنما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد ، و كذلك لانسلم أنها
إذا كانت مركبة ففعلت في مركب يلزم أن يكون الحيوان كرات و إنما يكون كذلك لو كان فعل
القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد و ذلك ممنوع .

(١) قوله « يريد بيان إثبات الميل و هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً » الاعتماد
عندهم الميل إما إلى الفوق و هو الحفة أو إلى السفلى و هو الثقل و محرك الجسم إنما يحرك

الزمان فتكون الحركة أسرع من الأولى أو بأكثر منه فتكون أبطأ منها فإذن الحركة لا تنفك عن حدٍ ما من السرعة والبطء؛ والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر، ولما كانت الحركة ممتعة إلا نفاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة

الجسم بتوسطه حتى إن كانت الطبيعة تحرك جسمها يحدث أولاً الميل إلى الحركة ثم يصدر عنها الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلاً في المقسور فيحركه فإنا نعلم بالضرورة أن الرامي يحدث حالة في الجسم يتحرك بجسمها، وسبب احتياج الحركة إلى الميل أن الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط أمر يقبل الشدة والضعف.

فهي هنا مقدمات ثلاثة أما أن الحركة يقبل الشدة والضعف فلأن كل حركة إنما تقع في زمان يمكن أن يتصور وقوعها في زمان أقل فتكون أسرع، وفي زمان أكثر فتكون أبطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطء، والسرعة والبطء يقبل الشدة والضعف لأن أي حد يفرض من السرعة فقد يتوهم حد آخر أسرع منه وحد آخر أبطأ منه، وقوله «هو شيء واحد بالذات» معناه أن الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطء، وإنما صار ذلك الحد سرعة بالإضافة إلى حركة وبطء بالقياس إلى حركة أخرى. واعتراض: بأن الحد الذي هو سرعة وبطء باضافتين ليس إلا هو نوع السرعة والبطء وهو ليس بقابل للشدة والضعف وإنما القابل لهما مطلق السرعة والبطء فكيف قال وهو كيفية يقبل الشدة والضعف. وإيضاً أنواع الكيف أربعة والسرعة والبطء ليستا من الكيفيات المحسوسة لأن المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطء منها بل الحركة بعينها لا يحس بها، ولأن الكيفيات المختصة بالكميات لأن الحركة ليست من الكم، ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظاهر. بل السرعة والبطء إضافتان عارضتان للحركة لا إنهما كيفيتان يعرض لهما الإضافة وانت خير بان هذين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لا حاجة إليهما في البيان.

و أما أن الطبيعة لا يقبل الشدة والضعف فلأنها جوهر وسيوضح أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف،

و أما أنه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة إلى الطبيعة بتوسط الميل فلأن الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها إلى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة ليس أولى من صدور حركة أخرى فلا بد من أمر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فإنه يختلف إما بحسب اختلاف أحوال الجسم في المقدار فإن الجسم الكبير

معينة منها دون ما عداها، امتنع العدم الأولوية فاقتضت أولاً أمراً يشدد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبير و الصغر أو الكيف أعني التكاثر و التخلخل أو الوضع أعني اندماج الاجزاء و انتفاشها أو غير ذلك، و بحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام و غلظه و ذلك الأمر هو المليل، ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الأمر محسوس في الحركة الأينية^(١) يحسبه الممانع و يوجد مع عدم الحركة كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء و

يكون الميل فيه أكثر من الجسم الصغير، أو في التخلخل و التكاثر كما أن شبر من الحديد يكون الميل فيه أكثر من الميل في شبر من الماء، أو في الاندماج و الانتفاش كشبر من الحجر يكون الميل فيه أكثر من الميل في شبر من العهن المنفوش. واما بحسب اختلاف أمور خارجة عن الجسم كرقعة الماء و غلظته فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل إما ان يكون قابلاً للشدة و الضعف أولاً فان لم يقبلهما أمكن أن يستند ما يقبلهما إلى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات، وان قبل الشدة و الضعف فلا بد له من سبب أخرى فاما أن ينتهي إلى غير قابل للشدة و الضعف أو يتسلسل، و بعبارة أخرى لولم يجوز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة و الضعف لم يجوز ايضاً استناد الميل إلى الطبيعة بالذات لكونه قابلاً لهما فلا بد من ميل آخر لا يقال: اصل الميل من الطبيعة و أما اشتداده و ضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة و الخارجة. لاننا نقول: فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الحركة، ثم ان وقت المساعدة على انه لا بد له من أمر متوسط فلا نسلم أنه هو الميل لم قلتم أنه كذلك فنقول: ليس المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل يندبى الوجود محسوس و من المبين الواضح أن له مد خلا في حركة الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء و في الحجر المسكن في الهواء و يعلم بالضرورة أنه يقتضى صعود الزق و نزول الحجر و لهذا عنوان الفصل بالتنبيه. بل المراد أن يبين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم إلى الميل، و ما الحكمة في ذلك. فقد أشار إليه في اول كلامه بقوله «و سبب احتياجه الى ذلك» و غاية توجيهه أن الطبيعة غير قابلة للشدة و الضعف و الحركة غير قار الذات و قابله للشدة و الضعف و من قواعدهم المشهورة أن العلة لا بد أن يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد عن الحركة لا يمكن أن يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت أولاً الميل وهو قار الذات قابل الشدة و الضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة و الضعف و ناسب الطبيعة من جهة أنه قار الذات فامكن أن يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما م

(١) قوله « وهذا الامر محسوس في الحركة الأينية » الميل محسوس في حال الحركة و في

حال عدمها .

أما في حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى الاسفل و لاقاه اليد في مسافة حركته فلاشك

كما يجده من الحجر إذا سكّنه في الهواء . فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله « الجسم له في حال تحرّكه ميل » ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا ؛ بل أشار إلى كونه محسوسا بقوله « ويحس به الممانع » وأشار إلى كونه قابلا للشدة و الضعف بقوله « ولن يتمكّن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه » أي يضعف بالقياس إلى قوّة الممانع . وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله « وإن تمكّن من المنع » إشارة إلى وجوده و الإحساس به عند عدم الحركة وذلك ممّا يدلّ على مغايرته للحركة ، وقوله « إلا فيما يضعف ذلك فيه » إشارة إلى أنّه قابل للشدة و الضعف .

قوله :

« وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعائه إبطال (كما بطل الخ) الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة

أن الحجر يؤثر في اليد و ليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذلا معنى لملاقات الحجر الا اتصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد ، وكذلك اذا وقع الحجر على شئ و كسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب نقل الحجر فان يؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حرّكه بل شئ آخر وهو الميل ، والى ذلك اشار بقوله « ويحس به الممانع »

وأما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن ، واليه اشار بقوله « وان تمكّن من المنع » لان الميل اذا حس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة ، وأما الرواية الاولى لن يتمكّن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم تمكّن الممانع من منع الحركة و أما الإحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه ، فلهدا خصص الشارح الاشارة الى الإحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية ، وقوله « الا فيما يضعف ذلك فيه » على الرواية الاولى استثناء من قوله « ولن يتمكّن من المنع » وعلى الرواية الثانية من قوله « ويحس به الممانع » وتقدير الكلام حينئذ أن الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكّن من المنع او تمكّن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه . فان قلت : لما ثبت أن الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون أيضا . فنقول : من أحس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة أنه مقتضى للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار . م

المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول) ✽
 لما كان الميل هو السبب القريب ^(١) للحركة بوجه ما كان منقسما إلى أقسامها
 فمنه ما يحدث من طباع المتحرك و ينقسم إلى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عندهبوطه ،
 وإلى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الأرض و ميل الحيوان عند اندفاعه
 الإرادى إلى جهة ، و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم
 عند انفصاله عن القوس ، وإنما تختلف الأجسام في قبوله والإمتناع عن ذلك بحسب
 الأمور الذاتية وغيرها فالأختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى
 وضعفها و هو أن يكون الأقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم أكثر امتناعا من قبول
 القسرى ، والأضعف أقل امتناعا . وماعدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة و
 ذلك ككون الأضعف أكثر امتناعا إما لعدم تمكن القاسر منه كالملة الصغيرة ، أو لعدم
 تمكنه من دفع الموانع كالتبنة ، أو لتداخله الذى لأجله تنطرق إليه الموانع بسهولة
 كالريشة ، أو لغير ذلك ، و لما كان الميل هو السبب القريب للحركة و كان من الممتنع
 أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لأن الحركة الواحدة تقتضى توجيهها
 إلى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما

(١) قوله « ولما كان الميل هو السبب القريب » لاشك أنه يمتنع أن تتحرك جسم واحد حركتين
 مختلفتين بالذات لأن كل حركة يقتضى توجيهها آخر فالحركات متنافية و تنافى المعلولات يستلزم
 تنافى العلل فحينئذ يمتنع أن يجتمع فى جسم واحد ميلان إلى جهتين مختلفتين لأن كلا منهما
 يقتضى اندفاع الجسم إلى جهته و يلزم من ذلك توجهه إلى جهتين دفعة وهو محال .
 ثم كأن قابلا يقول : الجسم إذا تحرك بالقسر إلى خلاف جهته فلاشك أن فيه ميلا قسريا إلى
 جهة حركته القسرية ، وفيه ميل طبيعى إلى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان .
 أجاب : بان القاسر إذا قسر جسماً فما لم يصر الطبيعة مقهورة بالقياس إلى القاسر لم يتحرك
 بالقسر ، وإذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسرى و انعدم الميل الطبيعى و تحرك الجسم إلى جهة
 القسر ثم ياخذ الميل القسرى فى التناقض و الضعف بحسب معاوقة الطبيعة و ما فيه الحركة من
 الدلاء و أمور أخرى ككبر المقدار إلى أن تعادل الطبيعة الميل القسرى و حينئذ ينعدم الميل القسرى
 فهناك يسكن الجسم زمانا لوحوب تداخل السكون بين الحركتين الصاعدة و الهابطة ثم يحدث
 الطبيعى ضعيفا و يزداد قوته إلى أن ينتهى إلى موضعه الطبيعى .
 فان قلت : سكون الجسم ليس بلازم و إنما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة و الميل القسرى آنية

التوجه و عدمه إلى كل واحد من المقصدين معا و يمتنع أن يقتضى الشيء شيئا و عدمه معا فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، بل كما يجوز أن يجتمع في جسم حر كنان إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان يمشى فإنه يحس بثقله و هو ميله بالذات و ينخرق منه الهواء و هو ميله بالعرض الذي هو للإنسان بالذات فإذ طرأ على جسم ذى ميل بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان أعنى القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى و بطل الطبيعي ، ثم تأخذ الموانع الخارجية و الطبيعية معا في إفنائها قليلا قليلا و تقوى الطبيعة بحسب ذلك ، و يأخذ الميل القسرى في الإنقاص و قوة الطبيعة في الإزدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة و الميل القسرى قريبا من الإمتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة . و إذا تقرر ذلك فنقول : قول الشيخ « و قد يكون من طباعه » إشارة إلى الميلين الطبيعي و النفساني ، و قوله « و قد يحدث فيه من تأثير غيره » إشارة إلى القسرى ، و قوله « فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعائه » إشارة إلى امتناع اجتماع

فإنها إذا وقعت في آن لا يلزم سكون قطعاً .

فنقول : سيثبت هذا ببرهانه في النمط السادس .

وقيل : لا شك أن الجسم إذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فإذا أخذ في الضعف ينتفى نوع منه و يوجد آخر أضعف إلى أن يلبث الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعاً بعد نوع فهل الأنواع صادرة من القاسر و الطبيعة أو عن الفاعل الفياض .

اجيب : بان التحقيق يقتضى أن يكون أنواع الميول القسرية صادرة عن الفياض إلا أنه قد يطلق على المبدأ التام أنه فاعل فلما كان القاسر أعد الجسم لحدوث الميل إعداداً ما يقال ان القاسر أحدث فيه الميل ، و أما أنواع الميول الطبيعية فمن الطبيعية و ذلك ظاهر . و شبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة و الميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية و الحرارة المرضية في الماء و وجه التشبيه امر ان أحدهما أنه كما لا يجتمع في الماء حرارة و برودة ، و ثانيهما أنه كما كان فعل الطبيعة المائية الخ . م

الميلين وإبطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمرى حالتي صعوده وهبوطه، وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله «إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء» لتصور كيفية التناوب المذكور فإنه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغربية و البرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة المعارضة والطبيعة المبردة، كذلك هيئنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون أبداً ذاحل بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسري وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع وتارة بعدمهما معاً وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة، وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه، وعند وجود ما يضاذه كالحرارة إفناؤه، وعند الخلو منهما إيجاد البرودة، كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام مفارقاً لحيزه عند وجود الميل المنبعث منها حفظه، وعند وجود ميل غريب يخالفه إفناؤه، وعند خلو الجسم عن الميل إيجاد الميل الطبيعي. فهذا ما ينبغي أن يتحقق لتندفع الإشكالات التي تورده في هذا الموضوع كما يقال لولا اجتماع الميلين^(١) لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف متساويين

(١) قوله « كما يقال لولا اجتماع الميلين » احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد بوجهين .

الاول أن الحجرين المتساويين إذا رمى أحدهما قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوى اسرع من صعود الاخر فلو انعدم الميل الطبيعي لحدوث الميل القسري فلا معاوقة للميل القسري في الحجرين فلزم أن يتحركا حركة متساوية .
والجواب : ان المعاق هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية أقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك أكثر لا أن الميل أكثر ، و ايضا المعاق الخارجى قائم و الميل فى احد الحجرين ضعيف فجازان بموقفة عن الحركة بخلاف الحجر الاخر ،

الثانى اذا جذب جاذبان طرفى جبل بقوتين متساويتين فلا شك أن ذلك الجبل لا يتخلف وضعه ولا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تعادلا .

ويجوز أن يجتمع فيه حر كتان إحداهما بالذات والأخرى بالعرض - ٢١٥ -

في الصعود ، ولكن وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتعا .
قوله :

﴿ وإنما يكون الميل الطبيعي لامحالة نحو جهة يتوخىها الطبع ﴾
لما كانت الجهات بالطبع إما فوق وإما تحت فالميل الطبيعي إما يتوخى
الفوق وهو الخفة ، وإما يتوخى السفلى وهو الثقل وهما بسيطان ، وما تقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية يكون كحر كاتها و جهات حر كاتها .
قوله :

﴿ فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل ^(١)
لأنه لامحالة إنما يميل بطبعه إليه لاعنه ﴾
لما كان الميل الطبيعي إلى جهة إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي
وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود إليه وهو حال السكون بالطبع
فإن الواصل إلى المكان الطبيعي يجب أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإذن
هو عديم الميل . و اعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن الحجر إذا وضع اليد تحته
وهو على الأرض فقد يحس ميله . وأجاب عنه بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي حين
يكون في مركز العالم . والحق في ذلك أن المكان الطبيعي للأرض ليس هو مركز

و الجواب : أن عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتهاء الميلين فإن كل واحدة من
القوتين لو انفردت احدثت في الجبل ميلا وإذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يتحرك الجبل أصلا . م .
(١) قوله « فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل » لأن ذلك الميل
أما أن يكون إلى الحيز الطبيعي أو عنه . والاول ظاهر البطلان لان الميل إلى الحيز الطبيعي طلبه
وطلب الحاصل محال ، والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع مهرو باعنه بالطبع ، وفي نقل جواب
الإمام سهو فانه قال : الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله مطبقا على مركز
العالم ، وهذا هو جواب الشارح ، وجملة الكلام هي هنا أن المكان الطبيعي للأرض ليس معناه أن يكون
داخل الماء والهواء فقط بل معناه أن يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على
مركز العالم ، ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر
و لاشك أن بعض الأرض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه
جزء مكان الكل بخلاف ما إذا كان متصلا . م

العالم الذي هو نقطة ما وإلا فلا شيء من الأرض في المكان الطبيعي ، بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم ، والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلاً فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان وإذا صار متصلًا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها .

قوله :

﴿ وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أضعف اجسمة عن قبول الميل القسري وكانت (وكانت خ) الحركة بالميل القسري ^(١) أفتراً وأبطاً ﴾

لما ذكر الميلىن أعنى القسرى وغيره و بين امتناع اجتماعهما و بين حال الطبيعى منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين فأشار إلى الاختلاف الذاتى المذكور لبناء ما يجىء من الكلام عليه ، وأشار بقوله « وكانت الحركة بالميل القسرى أفتراً وأبطاً » إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه .

﴿ إشارة ﴾

﴿ الجسم الذى لا ميل فيه [لا] بقوة و لا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به ، و بالجملة لا يتحرك قسراً و لا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما ، وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما و ممانعة ، فتبين أنه يحركها في زمان أطول . وليكسر ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان عن (غير خ) ذلك المحرك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذى الميل الأول و عديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتا مقسورين ذى ممانع فيه و غير ذى ممانع فيه متساويتى الأحوال في السرعة و البطء . وهذا محال ﴾

يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدء ميل ما بالطبع ^(٢) .

(١) قوله « وكانت الحركة بالميل القسرى » قال الإمام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلىن المختلفين فى الجسم الواحد لان البطوء فى الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعى جامعه لا محالة لكن المراد مبدء الميل الطبيعى على ما قرره الشارح . م .

(٢) قوله « يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدء ميل ما بالطبع »

وقبل الخوض فيه نقول: قد ذكرنا أن الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحدث معين من السرعة والبطء. فنقول هي هنا إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما، وبيانه بالتفصيل أن المتحرك بالحدث الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل، وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي، والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحدث أسرع في زمان أقصر وحدثاً أطولاً في زمان أطول فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل، و

قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثنا اربعة .

المبحث الاول: كل حركة فلها ثلاثة اشياء زمان ومسافة وحدث من السرعة والبطء، وكل حركتين متفتحتين في واحد من هذه الامور لو احتلما في الامر الثاني اختلفا في الامر الثالث على التناسب أى يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين في الامر الثاني - واه كانت الحركة من جسم واحد أو من جسمين فقله «إذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان» ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض، والصواب اتفاق واحد و اختلاف الباقيين و اذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله «وقد يعرض» للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام الموم، و بيان ذلك أن الحركة اذا اختلفت في واحد من تلك الاشياء و اختلفت في الباقيين فاما أن يكونا متفتحتين في السرعة والبطء مختلفتين في الباقيين و اما ان يكونا متفتحتين في المسافة و مختلفتين في الباقيين او يكونا متفتحتين في الزمان دون الباقيين فن اتفقتا في السرعة و البطء و اختلفت في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة و زمان طويل و للآخرى مسافة قصيرة و زمان قصير فمساواة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كما كان زمانها أطول كانت مسافتها أطول وكلما كان أقصر كانت مسافتها أقصر، وان اتفقتا في المسافة و اختلفت في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة و الاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة أسرع كان الزمان أقصر وكلما كان أبطأ كان الزمان أطول فقصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطء فمساواة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان المصير الى الزمان الطويل لان النسبة هو اتبة احد المقدارين المتجانسين من الاخر، والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية و تناسبها انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير و كمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل، و اذا اتفقتا في الزمان و اختلفت في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة و للحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة أسرع

المتحرك في الزمان الواحد يقطع بحدّ أسرع مسافة أطول و بحدّ أبطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة ، و تبيّن من ذلك أنّ الطول في المسافة و القصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء .

و اعلم أنّه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة ، وبسبب السرعة و البطء تستدعي شيئاً آخر لأننا بينما أنّ الحركة يمتنع أن توجد إلا على حدّ ما منهما فهي مفردة غير موجودة ومالا وجوده لا يستدعي شيئاً أصلاً ، و الحركة تنقسم إلى نفسانية و غير نفسانية ، و النفسانية تحدّد النفس حالها من السرعة و البطء المتخيلين لها بحسب الملائمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل تتحصّل الحركة السريعة و البطيئة ، وأمّا غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة أو قسراً فتححتاج إلى ما يحدّد حالها تلك إذ لا شعور نعمة بالملائمة وغيرها فهي بحسب

كانت المسافة أطول قطعا و كمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة . و قد ظهر من ههنا أن طول المسافة و قصر الزمان بازاء السرعة ، و قصر المسافة و طول الزمان بازاء البطوء و قوله « المتحرك » في الأقسام الثلاثة اعم من أن يكون واحداً او متعدداً و ان أوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من الجسمين .

البحث الثاني : الحركة لا يقتضي الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطوء لانها لا ينفك عن السرعة و البطوء فهي مفردة عن السرعة و البطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة و البطوء .

و فيه نظر من جهين : أما أولا فلانه لو صح ذلك يلزم أن لا يقتضي شيء شيئاً بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يتخلو عن أحد النقيضين أي النقيضين كانا . فهو منفردا عنهما غير موجود . بل كل شيء يفرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً فلا بد ان يكون لاحد النقيضين أو اللازم دخل في اقتضاء الشيء ، و أمّا ثانياً فلان المراد بالافراد اما المهمة لا بشرط شيء فلانسلم انها غير موجودة و اما المهمة بشرط لا شيء فمسلّم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و البطوء دخل في اقتضاء الحركة .

و يمكن التفتي عن النظرين بان يقال : ليس المطلوب أن للسرعة و البطوء دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة و البطوء لانه فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج و لا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة أو بطيئة و هذا القدر كاف في تحرير البرهان .

ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن و إذالم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها و حالاته تحدّد بها ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك و غيره فيما يصدر عنهما و ذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت ، و القاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت ، و الميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه عنى الحد المذكور من السرعة و البطء يكون بشيء آخر إما خارج عن المتحرك أو غير خارج يسمونه المعاق ، أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء و الماء و الرقصة و الغلظة ، و أما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاق الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن تقتضى شيئاً و تقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاق القسرية و هو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدئ الميل الطبعي فإذن يلزم من ارتفاع هذين

البحث الثالث : اختلاف السرعة و البطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخييل و الإرادة حتى أن النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة ، و ان تخيل حركة بطيئة ينبعث منها ميلها . و اما ان كانت طبيعية أو قسرية فاختلاف الحركة سرعة و بطؤا ليس من الطبيعة ادلا تفاوتها فيها و لاشمورلها ، و لامن القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال لان المفروض تحريكه بقوة واحدة .

فان قلت : سيفر في النمط الرابع ان للطبيعة شعوراً ما فسلب الشعور عنها ينافيه . فنقول : المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة و ان قدر ان يكون لها شعور إلا أن تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة أن الحجر لا يمكن أن لا يتحرك الى أسفل فلا يمكن و لا يصور ان يحذف اقتضاءها ، و اما يكون اختلاف السرعة و البطوء في الحركات الطبيعية و القسرية من المعاق لان الطبيعة و القاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان المكان خارجاً عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يمتصيان الحركة الا لافصاتها في الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلو لمعاقفه عنها كانت الحركة واقعه لا في زمان فلا يحذف بالسرعة و البطوء فلا حركة ، ولما كان المعاق قسرين اما داخلياً أو خارجياً و المعاق الداخلي يمتنع ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المعاق الداخلي بل يسمون على المعاق الخارجي ، ويستعمل على المعاق الداخلي باختلاف الحركة القسرية .

البحث الرابع : المشار اليه بقوله « ووجه الاستدلال » قد ثبت أن الحركة لا توجد في الخارج الا بسرعة أو بطيئة و لا توجد سريعة أو بطيئة الا بحسب المعاق ولما كان اختلاف السرعة و البطوء لاجل اختلاف المعاق كانت المعاقرة القليلة بازاء السرعة و المعاقرة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة

المعاوقين أعنى الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة و البطء من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة ، ولأجل ذلك استدل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء ، وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فأثبتوا مبدء ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً وهو مسلمتنا هذه .

و وجه الإستدلال في المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة و البطء كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة والكثرة بإزاء البطء فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلّة و الكثرة نسبة المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ أعنى القلّة في إحدهما بإزاء الكثرة في الأخرى : و كنسبة الزمان إلى الزمان على

المعاوقة القليلة إلى المعاوقه الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة ، و أيضاً نسبة المدة إلى المعاوقة في القلّة و الكثرة نسبة المسافة إلى المسافة على التكافؤ أي على أن يكون القلّة في المسافة بإزاء الكثرة في المعاوقة و الكثرة بإزاء القلّة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة لأنه قد تصور أن نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة و ان نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة إذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بإزاء السرعة و قصرها بإزاء البطوء فيكون المقدمة الثالثه نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة أما اولاً فإنه عكس تلك النسبة ، و اما ثانياً فلان نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة و نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كما ذكرنا ، و أيضاً نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلّة و الكثرة نسبة الزمان إلى الزمان في الكثرة و القلّة على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى البطيئة و نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل إذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بإزاء السرعة و طوله بإزاء البطوء و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل إلى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في البحث .

و في مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة إذا كانت بالنصف كيف يكون

التساوي أعنى القلّة بإزاء القلّة والكثرة بإزاء الكثرة ، وإذ اثبت ذلك فلنفرض ^(١) متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما ، وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر ، وثالثاً مع معاوقة أقل من الأول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة و يلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لافي زمان بل في آنٍ لا تنقسم وهو أيضاً محال لما مر . فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب .

و اعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوقة زماناً

نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المعاوقة القصيرة . ومن الفضلاء من سمعته يقول : النسبة على عكس ما ذكرناه اذا رمي واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك أن الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلّة المعاوقة فيه يقطع فيه مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القصيرة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة : وعلى هذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف ، وهكذا ، وحينئذ فلا بد من القدح في احدي مقدمتي الدليل ، وكان في المقدمة الثانية قدحا . م

(١) قوله « واذا ثبت ذلك فلنفرض » بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقتين ، طريقاً يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلية وهي الميل ، وطريقاً يختص الميل .

أما الطريق العام فهو انا نفرض جسماً عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما أن يكون حركته لافي زمان وهو محال ، أو يكون حركته في زمان فلنفرض جسماً آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان أطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة تكون أبطأ من الحركة لامع المعاوقه وقد تقرر في البحث الاول أن الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء اختلفتا في الزمان أيضاً ويكون طول الزمان بإزاء البطوء ، ولا شك أن بين الزمانين نسبة ، فلنفرض جسماً ثالثاً له معاوقة أقل من الاولى على نسبة الزمانين أي يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع أن كثرة الزمان بإزاء كثرة المعاوقة وقلّة الزمان بإزاء قلّة المعاوقة ، حتى ان المعاوقة كلما كان اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلاً وحركة كثير المعاوقة ساعتين كان حركة قليل المعاوقة

فتجمعهما واجدة المعاوقة وتختص بأحدهما فاقدتها. فاذا كان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال. إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياها ما يجب من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المالح المذكوران.

وأقول: الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أوفى ضعفه كانت لامحالة أبطأ أو أسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة و

أيضاً في ساعة لأن نسبة المعاوقة إلى الزمان إلى الزمان و زمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كالحركة لامع العائق هذا خلف

وقوله: « إلا أن يجعل حركة عديم المعاوقة » استثناء من قوله: « ويلزم من ذلك الخلف » أي يلزم الخلف إلا أن فرض حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل المعاوقة أقصر ولا يلزم الخلف. فهذا البرهان أو اقيم على إثبات الميل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات تتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية، ولو اقيم على إثبات الميل فرضت اجسام متحدة في الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلا. وملا غليظاً و رقيقاً، ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات كان كذلك أيضاً

واعترضوا: بأنه ليس يلزم من كون المعاوقين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وإنما يكون كذلك أو لم يكن زمان الحركة إلا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فإن من الجواز استدعاء الحركة بنفسها قدرأ من الزمان وبالمعاوقة قدرأ آخر، وحينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهم لامع العائق، ولا المالح المذكور وهو وقوع الحركة في الان ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة إلا ساعة واحدة و حينئذ يكون قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة فلا محذور.

والجواب: ما ثبت من أن الحركة لا يتخلو من السرعة والبطء. وهما لا يتحققان إلا بحسب المعاوقة فلا حركة إلا مع المعاوقة فإذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لامحالة، وقد زاد هيئنا أيضاً بأن الحركة لو وجدت لامع السرعة والبطء في زمان كانت في ذلك الزمان أسرع وفي ضعفه أبطأ وكانت مع السرعة والبطء. هذا خلف. هذا خلف. واعلم أن هذا البرهان لو اورد على إثبات المعاوقة المطلقة أو على إثبات المعاوقة الخارجية

والبطء حين فرضناهما الامع حدّ منهما . هذا خلف . ولنرجع إلى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب أنّ الجسم الذي لامبده ميل فيه بالطبع لا يمكن أن يتحرك بالقسر ، و البرهان أنّه إن أمكن فليتحرك مع عدم مبدء الميل الذي هو المعارق الداخليّ مسافة ما في زمان و ليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدء ميل ومعاوقة مافظاهر أنّه يتحركها في زمان أطول ، وليمكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة أقلّ على نسبة تقتضى أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة أطول من المسافة الأولى على نسبة زمانى ذى الميل الأوّل وعديم الميل لأنّ مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة كنسبة الميل القوى إلى الضعيف فيكون في زمان مثل عديم الميل يتحرك مثل مسافته لأنّ نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة

انتجه وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر ، وأما او ارد على اثبات المعاوقة الداخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز أن يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية ، وحينئذ يستدعى قدراً من الزمان ، وقوى الميل يقتضى زمانها وزمان آخر بازاء الميل ، وضيعف الميل زمانها وقدراً آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور .

وأما الطريق الخاص : فهو أنه لو أمكن أن يتحرك بالقسر المبدء ميل فيه بالطبع لزمان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالى باطل ، بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسماً آخر فيه ميل بتلك القوة القسرية بعينها فى تلك المسافة فلا بد أن يكون زمان حركته أطول ، ثم اذا فرضنا جسماً ثالثاً فيه ميل أقلّ فهو يقطع فى الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت فى البحث الرابع أن طول المسافة بازاء تلة المعاوقة و قصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض أن المسافتين على نسبة الزمانين أى 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 تقطع المسافة الاقصر فى الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان ، مثلاً لو تحرك عديم الميل فى ساعة ذراعاً وقوى الميل ذراعاً 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 واحدة ذراعاً فالحركة مع العائق كالحركة لامعه فلنا فى هذا البرهان زمانان و مسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى فى تصويره مسافة واحدة وزمانان و قوله « على نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين » يشتمل على امرين احدهما أن الجسم الثالث يقطع مسافة أطول وهو بالدلالة ، والاخر أن تلك المسافة الطويلة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالفرص ، و اما قوله « لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف » فاعلم : انه لا بد لنا

فيلزم الخلف ، و أما المحال بسبب الزمان ^(١) فسنذكره من بعد . و اعترض الفاضل الشرح ^(٢) بعد ذلك بأن نسبة أثر الطوثر الضعيف إلى أثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فإن قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة إنما تتحصل عند اجتماع الأجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وأيضا قل فإن دل ذلك على

ان نبين أولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها ، اما الاول فهو أنه تبين في البحث الرابع أن نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة لان هذه النسبة عين تلك النسبة، والمعاوقة الكثيرة و القليلة هي هنا هما الميل القوى والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوى الى الميل الضعيف .

واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو أنه لما فرض المسافتين على نسبة الزمانين فربما يمنع ان كان ذلك فقال : لاشك ان بين الزمانين نسبة ، والميل كلما كان أضعف كان مسافته أطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت مراتب ضعف الميل الى مالا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة أطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعاً .

وقد عرفت ان التمسك بضعف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلاً لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف بل بالضعف . علم انه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلاً لانه كما قطع ذو الميل القوى مثلاً في ساعتين ذراعاً وكلما بضعف الميل يزيد المسافة فلاشك أن زيادة الزواجر يصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل ، وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين، وانما غير الفرض الذى فى طريق الاولى الى هذا الفرض حسماً لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما فى الكتاب وغفل الامام عنه حتى أورد الاعتراض عليه . ووجه ثالث وهو ان ضعف الميل لو فرض حركته فى زمان قوى كان يقطع مسافة أطول وعلى القاعدة التى مهدنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة المل الضعيف الى الميل القوى فلو فرض ان نسبة المل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه مجال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة . م

(١) قوله « واما المحال بسبب الزمان » وهو وقوع الجركة فى الان فنذكره من بعد .
فان قلت : قد قال فى الطريق الاول وهو محال لما مر . و هي هنا يقول سنذكر من بعد وبينهما مخالفة .

فتقول : قوله سنذكره اشارة الى التذكير الاتى الذى هو يذكر ما مر فى النمط الاول من محال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة م

(٢) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » منع الامام أولاً الملازمة القابلة؛ لو كان الجسم قابلاً للحركة القسرية بلا مبدء ميل كانت مع العائق كهي لامعه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل

احتياج الحركة القسريّة إلى معاقق فقد دلّ أيضاً على احتياج الطبيعة إليه، وأعاد ما ذكره بعينه ، ثم قال : ويلزم منه أن يكون في الأجسام الطبيعيّة مبدئان لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ، ثم قال : فإن قلت : معاوقة القوام كافية هناك . قلنا : فلتكن أيضاً كافية في القسريّة ، ثم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاقق لأنّه مستمرّ الوجود في الجميع و ألزم منه محالات .

والجواب عن الأوّل أنّ من القوى الجسمانيّة ما يحلّ في موادّها و ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانيّة فإنّ الجزء و الكلّ فيها وهى كالصور والطبائع ، ومنها ما يحلّ في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانيّة فإنّ الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً ، وما نحن فيه من الصنف الأوّل ، والإعراض باليمنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لأنّه بسبب مانع خارجيّ وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجيّة .

وعن الثاني أنّنا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعيّة أيضاً إلى معاقق ولم يلزم من

واعترض بعد ذلك و منع استحالة اللازم ، و إنما يكون محالاً لو كان الميل كلما يضعف يبقى أثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوع لجواز أن ينتهى فى مراتب الضعف إلى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى تكون الحركة مع العائق كهى لامعه وذلك كما أن قطرات الماء إذا سالت و تكثرت أثرت فى نقر الحجر ولا تأثير أصلاً لقطرة من الماء فى النقرة ، وكذلك جزء من الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزء منه أثر فى الكسر .

لا يقال : القوة الحالة فى الجسم لا بد أن ينقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير منه إن كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وإن لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الأجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فمنذ اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هذا خلف ، وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل و حينئذ يعود الكلام المذكور .

لانا نقول : حصة كل جزء من أجزاء الجسم من تلك القوة إنما تكون مؤثرة بشرط اتصال الأجزاء ، واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر إلى حد لا يبقى حصة مؤثرة من القوة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على أى نسبة يراد ، و عندى : أن ذلك السؤال غير موجه فإن السؤال إنما يتوجه لو أشعر بمحذور و ذلك السؤال قد انتهى إلى عود الكلام المذكور ولا معنى إلا تكرر ذلك الكلام فإن قوة الحاصلة المؤثرة عند اجتماع أجزاء تلك القوة المفروضة أولاً و محلها هو الجسم المفروض و هى منقسمة بانقسام الجزء فأخر السؤال رجع إلى الاول ولا

الحججة المذكورة أن يكون المعاق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذا معاوقة القوام كافية هناك ، وأما في القسرية فلا لأن الحججة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام . وأما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بيننا من الفرق .

(تذكير)

*(يجب أن تتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز أن تقع فيه حركة ما الميل له ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذي ميل) *

لو كان زمان لا ينقسم لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة كمالاته للنقطة إلى الخط ، وحينئذ إن كانت حركة عديم الميل واقعة فيه و حركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذا الحججة لأنها مبنية على التناسب .
*(وهم وتنبهه) (١) *

*(ولعلك تقول إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام اتفق له في ابتداء حدوده من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجه لا يتعري من تعاورها إياه وضع أو شكل صار أولى به كما يعرض

محدور فيه ، ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية ، و أما قوله « والزم منه محالات » فالمراد منه أحد المحالين فإنه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل إن كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة ، وللميل العائق عنها وذلك محال ، وإن لم يكن طبيعيا كان جازي الزوال من الفلك وهو شرط للحركة الفلكية و جواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال .

و أجاب الشارح : بأن الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها و المفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية ، و قوة الجزء ، اذا جرد النظر إليها من غير مانع خارجي من الصفر وغيره لا بد أن يكون مؤنزة و إلا لم يكن قوة ،

وعن النقض بالحركات الطبيعية : بالفرق من حيث أن المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام الحججة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه ، و المراد بالحجة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة الميادين لانه غير تام على ما وقفت عليه . و عن النقض بالحركات الفلكية : بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التخييلات كما مر .

(١) قوله « وهم وتنبهه » تقرير الوهم اننا لنسلم أن لزوم الشكل و الوضع أو الموضع

لكل مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطباعتها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وإن كان بمعونة من ذاتها، ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقاً مطلقاً كذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً [وإن لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه وإن لم يكن استحقاقاً مطلقاً] وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب أن تعلم أولاً أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرراً عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته أو وجوده. فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل، وأما المحدث فإنه لن يخص ذات الجسم عند المحدث بمكان دون مكان إلا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة، أو لداع مخصص، أو اتفاق فإن كان لاستحقاق فذلك ذلك، وإن كان لداع غريب غير الإستحقاق فهو أحد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها (رفضناها) عن الجسم، وإن كان اتفاقاً فالإتفاق لاحق غريب، وستعلم أن الإتفاق يستند إلى أسباب غريبة

قد مر بيان أن الجسم يقتضى بالطبع موضعا وشكلا معيننا، وهذا الوهم تشكيك في ذلك، وإنما أختره إلى هذا الموضع لأنه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً فذكر الميل بعقبه، ثم لما فرغ من ذلك عاد إلى ذكر الإشكال على حكمه الأول.

وتقريبه بحسب ما في الكتاب أن يقال: ليس يجب أن يكون ذات كل جسم هي المقتضية لأن يكون له موضع أو وضع وشكل، والوضع هيئنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور، وإنما قال «موضع أو وضع» ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع

للجسم بحسب استحقاق طبيعي، ولم لا يجوز أن يكون بتخصيص محدث الاجسام أو غيره من أسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز أن يكون لجزء من الجسم مكان أو شكل اتفاقاً لا بحسب طبعه جازان يكون مكان كل الجسم أو شكله كذلك كما أن الدرة إذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز أن يكون مكان الارض كذلك، وأما قوله «صار اولى به» فلا دخل له في السؤال بل جواب السؤال مقدر وهو أن يقال: لو كان حصول الموضع أو الوضع أو الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه و ينتقل عنه لا سبب ناقل وليس كذلك. اجاب: بانه اذا حصل للجسم صار اولى به فلماذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل، وإنما قال «فافرض كل جسم كذلك» لان كلام السائل ينتظم في بعض الاجسام فإقتضاه في

الشكل لفظة أو لا تنهيعم الأجسام كلها، قال: وذلك لأن من الجائز أن يخصص محدث الأجسام كل جسم في ابتداء حدوده بمكان أو وضع وشكل على سبيل الاتفاق، أولاً لجل أسباب خارجية اتفافية لا يتعري الجسم عنها كإرادة المحدث، أو مصلحة ذلك الجسم، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها ثم صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للموجب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق، ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل عما كان عليه إلى موضع أو شكل خصصه الناقل به، وذلك كما يعرض لكل مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئي مختصاً بطبعاها دون مكان مدرة أخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الأرض و حصوله في موضعه على ما هو عليه وإن كان ذلك بمعونة ذاتها لأنها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض. ثم إن تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أي يكون المكان المطلق وإن لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً بل بسبب الأمور المذكورة وكذلك الشكل. فهذا تقرير الوهم.

والثنييه على الجواب بأن كل شيء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين وشكل معين ويلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما، وإنما قل «كل جسم» ولم يقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلياً مناقضاً للتشكك، ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على السوضع لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام وليس مما يلزمه لجسميته، ثم قال «وأما المحدث» فقد خصه بالذكر

الجواب، وأما قوله وفاقتهصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام، فيه نظر: لانه ان أراد الموضع المعين فالشكل والموضع المعينان يختلفان أيضاً باختلاف الاجسام وليس المزمان الجسمية كما تقدم، وان أراد الموضع المطلق فهو لم يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والموضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكيفية، والاتفاق سبب طبيعي بالعرض ليس دائم الایجاب ولا اكثرها فان نادبة الاسباب الي المسببات ان كانت دائمة أو أكثرية سميت أسباباً ذاتية وإن كانت أقلية سميت اتفاقيه م.

إمكان أن يقع التشكيك به أكثر فإنه لن يخص الجسم بمكان دون مكان إلا لترجيح يرجع إما إلى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها من طبيعه ، وإما إلى المحدث كداع مخصص ، وإما إلى غيرهما كاتفاق ، والأول هو المطلوب ، والثاني والثالث من المواحق الغربية التي اشترطنا قطع النظر عنها ، وأشار مع ذلك إلى أن الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب بل [هو] الذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب إلى الاتفاق . وستعلم أن كل ممكن فله سبب

* (إشارة) *

* (الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه إلا لمانع ، وإذا كانت هذه الحال في الموضع و الموضع أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه

* (ميل) *

أحوال الجسم ^(١) لا تخلو إما أن تجب بحسب طبيعه أو لا تجب بل تمكن و الواجبة بحسب طبيعه لا تمكن أن تتبدل و تزول ، و غير الواجبة إنما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها و تلك الأحوال قابلة للتبديل و الزوال بالنظر إلى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر إلى علمها مادامت مانعة عن التبديل و الزوال فإذا كانت الحال في الموضع و الموضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبيعه فأمكن

(١) قوله « أحوال الجسم » حال الجسم إما أن يكون له بحسب طبيعه : أو بحسب غيره ، فإن كانت واجبة له بحسب طبيعه فلا يمكن أن تتبدل أصلا ، وإن كانت واجبة له بحسب الغير فهي بالنظر إلى الغير متمتعة التبديل و بالنظر إلى نفس الجسم ممكنة الزوال ، والموضع و الموضع إذا كانا من قبيل القسم الثاني أمكن زوالهما باعتبار طبيع الجسم فيمكن أن يزولهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية ، و قد ثبت بالحجة المذكورة أن كلما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدء ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل ، وإنما يشترط في الحكم أن يكونا من قبيل القسم الثاني ، أما الموضع فلاه واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم المنصري باعتبار طبيعه لا واجب والا لامتنع خروجه عنه ، و أما الموضع : فلانه إذا كان بمعنى قبول الإشارة أو جزء المقولة فهو واجب ، وإن كانت بمعنى المقولة فهو غير واجب .

وفيه نظر : لأن زوال الموضع عن الجسم لا يجب أن يكون بحسب حركته بل يجوز أن يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز أن يمتنع حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره .

أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع و الوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجّة المذكورة و أعلم أن حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الأصول^(١) فانتقالها عنها غير ممكن ، و أمّا جزئيات العناصر فحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا ، و الوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن . و هذا أصل مفيد في نفسه و يمتنى عليه ما يتلوه

﴿إشارة﴾

﴿الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عايمه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها ، فهي لعلّة ، والنقلة عنها جائرة فالميل في طباعها واجب و ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير﴾

يريد إثبات مبدء ميل مستدير^(٢) لمحدد الجهات ، فقال «ليس بعض أجزائه التي تفرض» لأنّه قد عرض فيما مضى بما يدلّ على امتناع أن يكون لمحدد الجهات أجزاء بالفعل ، وقال «أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة» ليعلم أن الوضع الذي هو ممكن له هو بالهيئة التي تعرض بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه و هو محاذاتها له ، و الحجّة أن هذا الوضع إنّما يعرض من تأثير غريب فإذن ليس بواجب

(١) قوله «حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الأصول» و المراد بالأصول العقول المفارقة .

فان قلت : لما كان وجود حصولها بحسب العال أمكن انتقالها بالنظر الى طباعها فلا فرق بينها و بين الجزئيات .

فنقول : انتقال الكليّات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق أصلا ، و أما انتقال الجزئيات فهو ممكن بل وافع ، و الفرق بينهما حاصل . وقيل : المراد الاصول الحكيمية وذلك أن خروج العنصر إلى مكان آخر اما أن يكون إلى مكان طبيعي فيلزم أن يكون للجسم مكانان طبيعيين و هو محال ، و إما أن يكون الى مكان قسري و هو أيضا محال إذلا قاسر هناك . م

(٢) قوله «يريد إثبات مبدء ميل مستدير» المطلوب أن في محدد الجهات مبدء ميل مستدير ، لان الوضع ليس بواجب لشيء من أجزاء المفروضة فيه بطبعه ، أما أولا فلان وضع جزئه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه و هي حاله بالغير ، و كان ذكر المحاذاة مع الوضع في كلام

بحسب طباعه فهي لعلّة لما مضى ، والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم . واعلم أنّ وجود مبدء ميل مستدير في جرم بسيط يدلّ على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج إلاّ ذو ميل مستقيم أو مركّب يمنع وجوده عند المحدّد ، ووجود مبدء الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة إلاّ أنّ الشيخ لم يتعرّض لذلك في هذا الموضع وسيشير إليه في موضع أليق به ،
والفاضل الشارح^(١) أورد ههنا حجة من نفسه وهي أنّ محدّد الجهات بسيط لأنّ المركّب يصحّ عليه الإنحلال ، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا وما لا يصحّ عليه الإنحلال فليس بمركّب ومحدّد الجهات لا يصحّ عليه الإنحلال ، ثمّ أضف إلى هذه الصغرى قوله و كلّ بسيط لا يصحّ عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في المطاهية ، ثمّ قال و كلّ ما يصحّ عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ،

الشيخ إشارة إلى هذا التوجيه ، و أما تانياً : فلان بعض أجزائه ليس بأولى بالوضع من بعض لبطاطه فبطريق الأولى أن لا يكون واجباً له فيجوز انتقاله من ذلك الوضع ويكون فيه مبدء ميل لما تقررفى الدرس السابق ، لكن ذلك الميل لا يكون إلى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات بل إلى الاستدارة فيكون فيه مبدء ميل مستدير ، ثمّ لما ثبت أن في المحدّد مبدء ميل مستدير علم أنه متحرك على الاستدارة بالفعل لان مبدء الميل المستدير يقتضى الحركة المستديرة فيكون مقتضى الحركة المستديرة موجوداً ، و العائق فيها معدوم لان العائق فيها إما عائق طبيعى أو خارجى وكلاهما معدومان ، اما العائق الطبيعى فلاستحالة أن تقتضى الطبيعة شيئاً وما يعوقه ، واما الخارجى فلان العائق الخارجى إما جسم ساكن أو متحرك والجسم الساكن لا يعوق إذ مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنعة ، واما الجسم المتحرك فلان حركته إما أن يكون حركة مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر ، أو حركة مستقيمة أو مركبة وانما يعوق المحدّد لو كان حركته حركة مستقيمة أو مركبة وهما معالان على المحدّد ، فقد ثبت أن العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى يوجد مقتضى الحركة خالياً عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدّد متحركاً بالاستدارة ، هكذا سمعت هذا الموضع :

وفيه من النظر ما لا يخفى . على أنه لا يلزم من وجود مبدء الميل مع عدم العائق وجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم العالة الملازمة . م

(١) قوله « والفاضل الشارح » أعلم أن الامام فصل هذا الفصل إلى ثلاثة أبعث .

الاول ، في امكان الحركة المستديرة للمحدّد ، ومحصل كلامه في بيانه ان بعض أجزاء المفروضة

ثمّ اعترض على ذلك بأنّ الإمكان إمّا أن يكون بحسب ذات الشيء ، فقط ، وإمّا أن يكون بحسب حصول الإستعداد التام ، والأوّل لا يوجب وجود الميل المستدير لأنّ إمكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الإحتراق فيه ، والثانى غير معلوم لأنّ العلم به يتوقف على العلم بأنّ فيه مبدء ميل مستدير ، و اعترض أيضاً بأنّ العناصر بسيطة فإذن يجب أن يتحرك على الإستدارة ، و اعترض أيضاً بأنّ الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها ممّا لا يتناهى فلـولزم من تشابه أجزائه صحّة الحركة عليه لزم صحّة حركته بحر كات مختلفة غير متناهية و أن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها ، وأورد اعتراضات آخر بعضها في حكم المكرر و بعضها ينحلّ بما يتحقّق من الأصول المذكورة .

محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء أولى بتلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن لها لسائر الاجزاء ، ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء إلا بالحركة المستديرة فقد أمكن على محدد الجهات الحركة المستديرة .

والشارح اعترض بقوله « اورد حجة من نفسه » بان شرحه لا ينطبق على المتن ، وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز الانتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لماصح انتقاله كان فيه مبدء ميل لا يستقيم بل مستدير فيبين الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء ، وكلام الشيخ لم يتوقف الاعلى الامكان ا ر ول فلامطابقة بينهما .

فان قيل : زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته ، وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد أن يكون بحركته لانا نفرض الكلام في وضعه مع ما يمنع حركته باستدارة كجزء من الارض فان امكان تبديل وضعه اما أن يكون بامكان حركته أو بامكان حركة جزء الارض ، والثانى محال لان ما فيه مبدء الميل مستقيم يمنع أن يتحرك بالاستدارة بالطبع كما يجيء بيانه .

فنقول : ما فيه مبدء ميل مستقيم يمنع أن يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا ، وكفى في جواز تبديل اوضاع اجزاء المحدد جواز حركة جزء الارض في المجلة و اوقسراً .

والثانى : وجود الميل فيه لما ثبت أن ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة ، وهذا الكلام من الامام يدل على أن قبول الحركة مطلقاً كاف في الاستدلال .

والثالث : وجود الحركة المستديرة له بالعقل ، ودل على أنه مراد أيضاً من الفصل على ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة ، وذلك لان الميل قوة محرّكة والفلك لاعاقف فيه من قبول الحركة لانه بسيط : ومتى وجدت القوة المحركة بلاعاقف وجب الحركة

و أقول في الجواب عن الأوّل : إنّ الإمكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لأنّ مع ذلك الإمكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسريّ المقتضى لوجود الميل بالطبع ،

وعن الثاني أنّ العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لموانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ، ولما كانت الحركة المستقيمة من محدّد الجهات ممتنمة لم يكن هناك موانع ذاتي من الحركة المستديرة ، وأنّما احصر الموانع في هذين لأنّ الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركة من المركز وحركة إليه وحركة عليه فالميل البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان و واحد مستدير ،

وعن الثالث أنّ اختصاص أحد الأوضاع الفلكيّة بأن يستدير عليه الفلك من سائرهما يجب أن يكون بحسب مخصّص عائد إلى محرّكه إذ المتحرّك بسيط فهذا حكم يوجب العقل وإن لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ، ولما وجدته متحرّكاً على وضع ما

ولا يستراب في انه لا يبدل الاعلى عدم العائق الطبيعي ، فلا يتم الا بما ذكره الشارح .
واعترض على ذلك بان المعلوم له امكانان : الامكان بحسب ذاته ، والامكان الذي هو الاستعداد التام ، ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع الموانع ، فان اريد بقوله الفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو ممنوع لكن لا يلزم منه وجود مبدء الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يلزم وجود المحرق ، وان اريد الامكان الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدء ميل مستدير يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور .

وفيه نظر : لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ، ومبدء الميل علة فاعلية للحركة . على أنه لا حاجة في اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفي أن يقال : لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة .

وأما قوله « واورد اعتراضات اخرى » فالذي في حكم المكرر اعترضه على قوله « الاجزاء لما تشابهت في المهية صح على كل منها ما يصح على الاخر وهو أن الجزئين وإن تساوبا في المهية الا أنه يحتمل أن تكون شخصية أحدهما شرطاً لذلك وشخصية الاخر مانعة عنه ، وقدم مثل هذا في النمط الاول .

والذي يتعل بالاصول المذكورة اعترضه على قوله « لما ثبت وجود الميل في الجزء كذلك وجب ان يكون متحرّكاً على الاستدارة » بان قال : قبول الحركة القسرية لا يبدل الاعلى ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم أن يكون مقتضياً للحركة وقد تنقذ في الاصول المذكورة أن الميل آلة الطبيعة في الحركة ، وإن وجد حال سكون الجسم فلا بد أن يكون مقتضياً للحركة .
والجواب عن اعتراض الاول بان المراد الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المطلوب لامكان

حكم بوجود ذلك المخصص بالإجمال، وحكم بأن ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الإستدارة على سائر الأوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد.

(تنبيه)

(وَأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس [يجب أن] يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة إما إلى شيء من خارج وإما إلى شيء من داخل، وإذا كان ذلك الجسم أولاً ليس مما تتحدد جهته ووضع به محدود من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل)

معناه ما ذكرناه مراراً وهو أن الوضع المتبدل بأي معنى هو

(تنبيه)

*(وَأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك^(١) قد يكون للمساكن وللمتحرك

فرض التحريك القسري، وحيث يطرده الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية.

وعن الاعتراض الثاني بأن العناصر ليس فيها مبدء الميل المستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف المحدوفاته لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه. وكان سائلاً يقول: الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة، وأما أن كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع ولا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة.

فاجاب بأن المانع عن الحركة المستديرة منحصراً في الميل المستقيم والميل المركب لأن الميل البسيط إما ميل مستقيم أو مستدير، لا تحصى الحركات في الثلاثة، وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم:

فإن قلت: المانع البسيط ينحصر في الواحد وإذا انضم إليه المركب يكون المانع اثنين فثبت أن المركب إنما يمتنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحداً. وحاصل الجواب: أن الحركة القسرية لا تقتضي الإميلة طبيعياً، لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير، وأما في المحدد فهو ميل مستدير لا ميل مستقيم. فاندفع النقص.

وعن الاعتراض الثالث: بالتزام صحة حركته بحركات غير متناهية، وأن فيه مبدء ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحريكه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز أن يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لا مر عاد إلى محركه.

ولقائل أن يقول: لو جاز هذا فليجز أن يتحرك المحدد حركة مستديرة فيكون فيه ميل مستدير ولا يتحرك أصلاً لا مر عاد إلى موجدته ومشوقه م

(١) قوله « وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك » كون الجسم متحركاً يستلزم تبدل نسبه

فيجب أن يكون عند ساكن) *

تبدل نسبة محدّد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الأفلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدّد الجهات ساكناً على الإطلاق ، وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على الإطلاق بل بشرط أن يتخالف في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز ، وأما ذاتها وفقاً في الجميع فلا ، ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدّد الجهات متحركاً على الإطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة ، ولما ثبت إمكان تحرك محدّد الجهات فإن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الإطلاق بل بحسب شرطها ، ويجب عند ساكن على الإطلاق .

(إشارة)

(الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكوّن عنه مكان ، وبعده مكان لا متحقق كل جسم مكاناً [خاصاً] بحسبه ، ويكون أحداً لمكانين خارجاً عن الآخر ، فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي له بحسبها ، وإن كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحماً قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه ، فجوهر متمكّن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو ممّا فيه ميل مستقيم ، فكل كائن وفساد فففيه [مبدء] ميل مستقيم)

أقول : يريد أن كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم ، و الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة ، وسيجيء بيان إثباتهما في جزئيات العناصر . و تقرّر بالمطلوب أن الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر و بعد الكون نوعاً آخر ، وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية على ما مر ، و

إلى غيره ، وبذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس بتبدل نسبه لكن المتحرك إما أن ينسب إلى الساكن أو إلى المتحرك ، فإن نسب إلى الساكن وجب تبدل نسبه على الإطلاق ، وإن نسب إلى المتحرك لا يجب تبدل نسبه مطلقاً بل بشرط الاختلاف في الحركة أو في المنطقه . هذا هو حاصل الكلام

يستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً ، و على هذه المسئلة بناء هذا المطلوب ، وهى فى الأجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة^(١) فإن الميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعى أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعى ، و أما على الوجه الكلى فيبان هذه المسئلة بأن يقال : الطبايع المتخالفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً ، و الشيخ عرض بذلك فى قوله « لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه و يكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر » و نعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكائن لا يخلو إما أن يكون بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنة فى مكان غريب أو لا يكون بل يكون فى مكانها الطبيعى ، و على التقدير الأول يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً إلى مكانه الطبيعى ، و على التقدير الثانى يلزم أنه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الأولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الذى مكانه هذا المكان ، وأنه قد زحمه و غلبه ، و أخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو فى مكانه هذا . فإذن الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ، و يلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم و إلا فكيف يخرج منه ، و إنما قال « فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل » و لم يقل فهذا المتمكن لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكوونه ما هو من جوهره و نوعه . فقد بان أن كل كائن و فاسد ففيه مبدء ميل مستقيم .

(١) قوله « وهو فى الاجسام المقتضية للميول ظاهرة » نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فاننا لما تنبنا الاجسام وجدنا فيها ميولاً مختلفة فى بعضها ميل حصول وضع وهو ملازم لمكانه ، و فى بعضها ميل صاعد ، و فى بعضها هابط ، و الميلان لا يتوجهان إلى مكان واحد بل إلى مكانين فنجد الانواع المختلفة مختلفة فى المكان ، ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو أن الطبايع المختلفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً .

وفيه نظر : لجواز اشتراك الاشياء المختلفة فى لازم واحد ،

إذا تقرر هذا فنقول : الكون اما أن يكون فى مكان غريب ، أو فى مكان طبيعى فان كان فى مكان غريب فلا بد أن يتحرك إلى مكانه الطبيعى حركة مستقيمة ، ففيه ميل مستقيم ، وان كان فى مكانه الطبيعى كان فى ذلك المكان قبل الكون لا معالة ، وحينئذ زاحم الجسم الذى فيه و أخرجه من مكانه ، و الخروج من المكان يكون لحركة مستقيمة ، و الكائن من جوهر ذلك الجسم فهو أيضاً قابل للحركة المستقيمة .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ فإن تشككت وقلت يكون ذلك المتكون (المستكون) لصق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار ﴾

الوهم هو أن يقال أنتم أوجبتم الانتقال على كل كائن فاسد وذلك ليس بواجب لأن التكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه ، كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فإنه إذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج إلى أن ينتقل .

والتنبية على الحق بأن يقال : اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان المصوق ، ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان . فإذا انتقل إليه واجب ويتحقق ذلك بأن يقال مكان المصوق إما طبعي للكائن أو غير طبيعي للكائن . والقسمة مترددة ، والبيان المذكور بعينه عليهما عائد .

﴿ إشارة ﴾

﴿ الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها إلى شيء وصرفا منه ، وقد بان أيضاً أن المحدد للجهات لا مبدئه مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه

وأما قوله « فإن تشككت » فهو معارضة : وتقربها أن الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز أن يكون ملاصقا بالنوع الذي بقصد إليه فاذن كان اتصل به من غير انتقال . والجواب : أن المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتقال ، والامام وجه الشك على المنفصلة القابلة إن حصول الصورة إما أن يكون في مكانها الطبيعي ، أو لا يكون في مكانها الطبيعي ، بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانه الطبيعي .

وأنت خير : بان هذا المنع غير موجه لانه منم القسمة الدائرة بين النفي والاثبات ، وكان الشارح أشار إلى ذلك بقوله « والقسمة مترددة » واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في الاجسام التي لها مكان ، وأما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه . على أن القصد منه إثبات أنه ليس بكائن فاسد نعم يمكن أن يستدل به على أن ساير الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة إذا ثبت أن

ليس فيها ميل مستقيم . م

بالإبداع ليس مما يتكوّن عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكوّن عنه؛ بل إن كان له كون وفساد فعن عدم وإليه، ولهذا فإنه لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توتّر في الجوهر كتسخّن الماء المؤدّي إلى فساده) *

أقول: هذه الإشارة مشتملة على مسألتين: إحداهما كلية، والثانية جزئية. فالأولى أن الجسم البسيط ^(١) يمتنع أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم، وبرهانه ماضى، وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين، وعبر عنه بعبارة أخصّ بهذا الموضوع وهو قوله «لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجّهاً إلى شيء» أي بالحركة المستقيمة «وصرفاعنه» أي بالمستديرة. وعليه سؤال مشهور ^(٢) وهو أن الجسم الذي في طباعه، ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه و ميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى، وذلك لأن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين بانفرادها أما بحسب اعتبارين فقد يقتضى. والجواب عنه أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء، واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي

(١) قوله «الجسم البسيط» أي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يمتنع أن يقتضى ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير أو في غير حاله لما تقرّر أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقتضى أمرين مختلفين، واستدل الشيخ عليه بأن الميل المستقيم يقتضى توجهه إلى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة: ومن المحال أن يكون الشيء مصرفاً بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع م

(٢) قوله «عليه سؤال مشهور» يمكن أن بود على دأبل الشيخ أن يقال: المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع إنما يلزم لواجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة ولو اقتضى ميلاً مستقيماً في حالة وميلاً مستديراً في أخرى فلا يلزم المحذور.

ويمكن أن يورد على دأبل الشارح ويقال: الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين مختلفين بانفرادها، وأما بشرطين فربما تقتضى كما أن الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضى ميلاً مستقيماً في حالة ومستديراً في أخرى.

وأجاب: عن هذا الإيراد ولم يجب عن الإيراد على دليل الشيخ لا مندفع بما ذكره من الدليل بأنه لو اقتضى جسم واحد ميلاً مستديراً في إحدى العاليتين وميلاً مستقيماً في الأخرى لزم أن يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فالإيراد لم يبق إلا على دليله.

فقط . فإن كان غير حاصل فذاً الإستدعاء يستلزم حركة تحصله ، وإن كان حاصلًا فهو بعينه يستلزم سكوتاً ، ومعناه أنه لا يستلزم حركة فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولاً ، وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لإستدعاء المكان الطبيعي إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه ، وقد يوجد معه ، وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الإستقامة ، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الإبتدرة ، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وأما المسئلة الجزئية فهي أن محدّد الجهات لأميل مستقيم فيه ، وذلك لوجهين

وتقرير جوابه : أن اقتضاء الحركة والسكون يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي ، وأما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي .

أما أولاً فلأن اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان إذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات ، وبالكس في العناصر ، وقد يجتمعان معاً كما في ساير الإلتك . وأما ثانياً فلأن المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان ، والمطاور بالحركة المستديرة هو الوضع ، والمكان يمكن أن يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فإنه لا يجوز أن يقتضيه الطبيعة لأن كل وضع يفرض أن يكون مطلوباً بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه بالطبع ، فالحركة المستقيمة مستتفة إلى الطبيعة والمستديرة إلى الطبيعة بل إلى النفس الفلكية فاقتضاء الميل المستقيم ليس هو اقتضاء الميل المستدير لتغاير المبدئين .

وأقول : السؤال بالحقيقة منع ، ونقض ، أما المنع : بأن يقال لا نسلم أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقضى أمرين مختلفين ، وإنما لا يجوز لو كان اقتضاءها بافرادها ، أما إذا كان مع شيء آخر فعدم جواز اقتضاءها أمرين ممنوع لا بد له من بيان : وأما النقض فيا الحركة والسكون فلأن الطبيعة الواحدة تقضيها في حالتين وهما أمران مختلفان ، وأيضاً إذا لم يستند الميل المستدير إلى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم 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 أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجهاً إلى جهة و منصرفاً عنها .

لأننا نقول : أما أن يقيد التوجه والانصراف بالطبع ، أولاً ، فإن قيدهم يزل الاشكال ، وإلا انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المدرجة ، والمعجلة . م

أحدهما أن فيه ميلا مستديراً فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم^(١) ، والثاني أنه لا مبداء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ، ولقظة أيضاً في قوله « وقد بان أيضاً » تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان .

وقد تفرّع على هذه المسئلة عدّة مسائل : الأولى أن إيجاد محدد الجهات من موجدته إنما يكون على سبيل الإبداع أي لا عن شيء ، لا على سبيل التكوين عن شيء .
والثانية أنه لا يفسد إلى شيء آخر يتكوّن عنه ، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ، ثم قال « بل إن كان له كون وفساد فعن عدم وإليه » والفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الإسم^(٢) على الحدوث والفناء أيضاً أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبيّن الشيخ أنه لا يمتنع في هذا الموضع إطلاق السكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع على إطلاقهما بالمعنى الأول .

الثالثة أنه لا يجوز الخرق والالتئام عليه وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الإستقامة ، وأشار إلى ذلك بقوله « ولهذا لا يخرق » وأشار بلقظة هذا إلى

(١) قوله « وذلك اوجهين ، أحدهما أن فيه ميلا مستديراً فيمتنع أن يكون فيه ميل مستقيم » أقول : اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور ، وإنما أوقفه في هذه الورطة لفظية أيضاً حيث تخيل بها أنه استدلال ثان وليس كذلك . والشيخ يريد أن يثبت أحكام المحدد لسائر الافلاك ، وكونها متحرك بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فإذا ثبت أن ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت أن لا ميل مستقيم فيها كما أن المحدد لما تقرر أن لا يفارق موضعه تقرر أن لا ميل مستقيم فيه .

فقوله « أيضاً » إشارة إلى ذلك ، والامام أيضاً تخيل أن اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات هذا المطلوت وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركاً بالفعل فإن الارصاد لا يبدل على حركته بل على حركة الافلاك الكوكبية . م

(٢) قوله « أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك لاسم » يطلقان على معنيين على حدوث صورة ، وذوالصورة اخرى ، وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود المنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كائن بمعنى أنه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثاً ذاتياً ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات . م

قوله «لاميل مستقيم فيه» لإلى قوله «لايتكون ولايفسد» فإن امتناع الخرق لايتعلق بامتناع الكون والفساد^(١) من حيث الاصطلاح.

الرابعة أنه لا تجوز عليه الحركة الكمية لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الإستقامة ، وأشار إلى ذلك بقوله « ولاينمي » فإن النماء هو الإزدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوة فيه . والذبول ضدّه . وكذلك التخلخل و التكاثر فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخليته عن بعضه .
الخامسة أنه لا تجوز عليه الحركة الكيفية ، وأشار إليه بقوله « ولايستحيل » ثم قيده بقوله « استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدّى إلى فساده » و كون الهواء منه لا لأن سائر الإستحالات جائزة عليه بل لأن امتناع سائر الإستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقصر على ذلك و أعرض عما يحتاج فيه إلى بيان أبسط لأنه داخل في كلامه بالعرض . و الغرض من إيراد هذه المسائل التنبيه على أن محدّد الجهات لايجوز عليه من أصناف الحركات إلا الحركة الوضعية ، و يتبين من ذلك أيضا أن الحركة الأينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر^(٢)

(١) قوله « فان امتناع الخرق لايتعلق بامتناع الكون والفساد » قال الامام : ظاهر الكلام ههنا مشعر بان يكون قوله « لهذا » اشارة الى امتناع الكون والفساد ، ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال و إذا انفصل الجسم يفسد الجسمية التي كانت و يتكون جسميتان اخريتان فهو يتضمن الكون و الفساد ، و كذلك النول ما كان بحسب نفوذ أجزاء فيه يقتضى زوال اتصاله ذلك ، و كذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر . فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد ، وأشار الشارح بقوله « لا يتعلق بامتناع الكون و الفساد من حيث الاصطلاح » الى أن هذا التفريع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون و الفساد على حدوث الصورة النوعية و زوالها لا على حدوث صورة مطلقة و زوالها ، فقوله « لهذا » اشارة الى انتفاء الميل المستقيم لا الى امتناع الكون و الفساد . م

(٢) قوله « ان الحركة الابنية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر » أى بالطبع لانه تبين أن الحركة في الجوهر . وهى له للكون والفساد ، أو الخرق والالتيام . يستلزم الحركة المستقيمة فانتهاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولاعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقديما بالطبع لان التقدم الطبيعي هو أن يكون المتأخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفائه

الذى هو الكون و الفساد بحسب الصورة النوعية ، و الخرق و الإلتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها ، و أقدم من الحركة في الكم ، و الحركة في الكيف . لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك ، و قد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة ^(١) فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة . و اعلم أن جميع الأحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات و إن لم يتعرض الشيخ لذلك .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (الأجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيبة نحو الفعل مثل الحرارة و البرودة و اللذغ و التخدير ، و مثل طعوم و روائح كثيرة) ✽

لما تكلم على الأجسام المطلقة و الأجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية ^(٢) فبدء بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التي تفعل و تنفعل هذه الأجسام

من غير عكس ، كما قالوا : الجنس مقدم بالطبع على الفصل لأنه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينمكس ، و كذلك هي هنا ، و أما قوله « عند القائلين بها » فهو احتراز عن قول المحققين : لآحركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها أول و وسط و آخر ، و الصورة انما تنحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الأول و الوسط خالية عن الصورة . هذا خلف . م

(١) قوله « و قد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة » الذي سبق أن المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة ، و اما ان يكون حركته متقدمة على حركاتها فلا غاية ما في الباب أن حركته معه بالزمان لكن تقدم مامع المتقدم معية زمانية غير لازم . م

(٢) قوله « أراد ان يتكلم أيضاً على العنصرية » لما ذكر الشيخ أنا نجد في الاجسام العنصرية قوى مهيبة نحو الفعل و قوى مهيبة نحو الانفعال ، و عدد منها قوى . و جب البحث عن ثلاثة أمور ، عن معنى القوى ، و عن معنى المهيبة نحو الفعل و الانفعال ، و عن تلك القوى المعدودة .

فشرح الشارح و قال : المراد بالقوى هنا الكيفيات ، و بالمهيبة إعداد موضوعاتها للفعل أو الانفعال ، فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعل ، بل الفاعل موضوعاتها ، أى الاجسام التي قامت الكيفيات بها ، و كذا المنفعل ، فالحرق هو النار لا الحرارة و المحترق هو الفطن لا القوة القائمة به ، لكن الاجسام انما تنهياً و تستعد للفعل و الانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها

بها ، ولا توجد خالية عن أجناسها . وهى أذائل الملموسات . ووسم الفصل بالتنبيه لأنه
أحال بيان ذلك على الإستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة بالحسّ و التجربة . فقوله
« الأجسام التي قبلنا » أى العنصريات ، وقوله « نجد فيها » أى ندرك بالإعتبار والإستقراء
وقوله « مهيمية نحو الفعل » فالقوى قد مرّ أنّها مبادئ التغيرات ، وهى بحسب ماهياتها
قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات ، والمراد ههنا الكيفيات ، وتهيمها نحو الفعل هى
أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل فإنّ الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيمية نحو
الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير في شيء آخر فهى مبدء للتغيير ، والقوة
المهيمية نحو الإفعال كيفيه يصير بها موضوعها معداً للتأثير عن شيء آخر فهى مبدء
للتغيير . والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما : إن الحرارة
كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل ، وجمع المتجانسات و تفريق المختلفات أى
من المركبات دون البسائط . والبرودة كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال .
وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالأقوال
الشارحة لأنّ تعريفاتها^(١) لا يمكن أن تشتمل إلا على إضافات و اعتبارات لازمة لها

فهى معدة للأجسام نحو الفعل و الأفعال و مبادئ التغيير و التغير .

ثم من قوله « والحرارة و البرودة كيفيتان ملموستان » شروع في بيان قوى المعدودة .

و أما قوله « أى من المركبات » و إنما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجتمع المختلفات و
تفرق المتشابهات فى البسائط . فان النار اذا أثرت فى الماء تصاعد منه بخارات و ليست هى الا
الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء تفسد و يصير هواء و اذا تصاعد استصحب بعض
الاجزاء المائية المخلوطة به . م

(١) قوله « لان تعريفاتها » أى لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا بالإضافات : كسهولة قبول
الإشكال فى تفسير الرطوبة ، و اعتبارات لازمة : كما من شأنه احداث الخفة و التخلخل فى تعريف
النار .

وههنا نظر : لانه ليس يدل الا على أنه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات ، و التعريف إنما هو
للمهية الكلية .

والجواب : أن الإحساس بالجزئى كاف فى إدراك الكلى فان الحاسة اذا أحست بالجزئى و
انطبع صورته فى خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة

لا يدل شئ منها على ماهياتها بالحقيقة، وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الإحساس بها . وذلك هو الحق . وأما اللذغ فقد عرفه الشيخ في القانون بأنه كيفية نفاذة جداً لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ، و يحس بالجملة كالوجع الواحد . وأما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه بارداً في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية . ويجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تأثير القوى النفسانية ، وظاهر أن هذه الكيفيات فعلية وأن اللذغ يفعل ما يفعل لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللفظ ، وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح ، وهما تبعان للحرارة والبرودة ، وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما . وأما الطعوم فقد قيل : إنها تسعة هي الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، والحرافة ، والمرارة ، والعفوصة ، والقبض ، والتفاهة . وإنها تحدث من تأثير الحار والبارد ، والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف ، والمتوسط بينهما بحسب الإزدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب . وأما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ، ولذلك لم يتعرض لها ، لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم

معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا يحتاج إلى التعريف .

و أما اللذغ . فكمرة الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تقارقا متقارب الوضع حتى لا يحس الا بالجملة .

و أما التخدير : فهو تبريد العضو ، وهذا يناهق قوله فيما بعد « فظاهر ان هذه الكيفيات لا تبريد من مقولة أن يفعل لامن الكثيف ، و لعل المراد البرودة المخدرة كما أن المراد باللذغ الحرارة اللذافة .

و أما الطعوم فبسايطها تسعة ، لان الجسم الحامل للطعم اما أن يكون لطيفا ، أو كئيفا ، أو معتدلا . والفاعل في الثلاثة ، اما الحرارة ، أو البرودة ، أو القوة المعتدلة ، فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة ، وفي الكثيف حدثت المرارة ، و في المعتدل حدثت الملوحة . والبرودة ان فعلت

عنهما . و التأمل في طباع الممتزجات يحقق استناد الجميع إلى الكيفيات الأول .
و إنما قال الشيخ « و مثل طعوم وروائح كثيرة » ولم يقل و مثل الطعوم و الروائح
لأن التفاهة من الطعوم [و] لا يحس بتأثيرها في الذوق ، و قيد الروائح بالكثرة لأنها
غير منحصرة .

قوله :

« و قوى مهياة نحو الإفعال السريع أو البطيء ، مثل الرطوبة ، و اليبوسة ، و
اللين ، و الصلابة ، و اللزوجة ، و الهشاشة ، و السلاسة »

قسم الإفعال إلى السريع و البطيء ، لئلا تتشكك في الصلابة و أمثالها في إسنادها
إلى الإفعال لأنها ليست مما لا يتفعل موضوعه ؛ بل هي مما يتفعل ببطئاً . و الرطوبة
قد فسرها الشيخ ^(١) بأنها كيفية تقتضي سهولة التفريق و الاتصال و التشكل ، و اليبوسة

في اللطيف حدثت الحموضة ، و في الكثيف حدثت العفوصة ، و في المعتدل حدثت القبض . و
القوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة ، و في الكثيف حدثت الحلاوة ، و في المعتدل
حدثت التفاهة الغير البسيطة .

و نحن نقول : لاشك أن العفوصة قبض أشد لان القابض يقبض ظاهر السان و العفص يقبض
ظاهره و باطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة و الضعف اما أن يقتضى اختلافهما بالنوع أولاً ،
فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب
غير متناهية في الشدة و الضعف كما في الحلاوة و الحموضة و غيرها ، و ان لم يكن مقتضيا لاختلاف
النوع فلا يكون العفوصة و القبض نوعين بل نوعاً واحداً ، اذلا اختلاف بينهما إلا بالشدة و الضعف ،
و أما قوله « على ما هو المشهور في كتب الطب » مشعر بأنه من المباحث الطبية و ليس كذلك
بل من المباحث الطبيعية على ما هو المذكور في الكتب الحكيمية .

(١) قوله « و الرطوبة قد فسرها الشيخ » قال في الشفاء : بعض الأجسام الرطبة الجوهر كالماء
اذ اقتضت أحواله نجه فيه التصاقاً بما يمسحه ، و سهولة التشكل بغيره ، فالجـهور طين و ان الرطوبة هي
الاتصاق . و ليس كذلك و الا لان ما هو أشد التصاقاً أرطب فيلزم ان يكون الدهن و العسل أرطب
من الماء .

قال الامام : هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الاتصاق لكنها عبارة عن سهولة الاتصاق
بالغير مع سهولة الانفصال عنه . و لا شك أن الماء في هذا المعنى اكمل من الدهن و العسل .
و نقول : الاكلمية في سهولة الاتصاق ممنوعة بل أنها متساوية في سهولة الاتصاق ، و اما سهولة

بما يقابلها . وليس ذلك تعريفاً لهما لأنه لو أراد التعريف لذكر أو لا تعريف الحرارة والبرودة ؛ بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة ، ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ، وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف . و قد طال البحث بين أهل العلم فيه . وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة^(١) الغربية الجارية على ظاهر الجسم ، كما أن الانتفاع هي الغربية النافذة إلى باطنه ، والجفاف عدم البلّة فيما شأنه أن يبتل . ولم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضوع لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ، ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية

الانفصال فغير متحققة فيها قطعاً بل الدهن و العسل أعسر انفصالاً من الماء .
والحاصل أن الرطوبة ان فسرت بالالتصاق يلزم أن يكون الدهن و العسل أربط من الماء كما ذكره الشيخ ، و ان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم أن يكن متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق . فلم يبق الرطوبة الاسهولة التشكل . فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له .

و أما قوله « فليس ذلك تعريفاً لها » فهو جواب سؤال : انكم نقلتم عن الشيخ أنه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرفت الرطوبة و هي من المحسوسات .
أجاب : ان ذلك ليس تعريفاً لها ، بل تفسيراً للفظ ، والسبب في ذلك أن الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير ، فنبه الشيخ على خطأهم بتفسير اللفظ . ولا بنا في ذلك بداهة مفهومه .

و أما قوله « والجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة » فهو خطأ في النقل ، لان الشيخ بعد ما عرف البلّة بما نقله الشارح قال : الرطوبة فديقال للبلّة و قد يقال للكيفية و كلامنا في الرطوبة الكيفية ، ثم نقل مذهب الجمهور ، و ليس كلامه الا أن رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق ، وعندنا كيفية التشكل . م

(١) قوله « وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة » في الشفاء إن ههنا رطباً ومبتلاً و منتعماً ، فالرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضى صورته النوعية الرطوبة ، و المبتل ما يكون هذا الجسم جاري على ظاهره ، و المنتع ما يكون نافذاً في باطنه . و الجفاف بازاء المبتل ، كما أن اليابس بازاء الرطب .

و أما قوله « و لم يذكر البلّة و الجفاف في هذا الموضوع لانه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث » فهو مبنى على أن الجمهور ذهبوا الى أن الرطوبة و اليبوسة هي البلّة و الجفاف فلم يذكرهما لانها مذهبهم و هو لا يريد البحث . م

و أقول : الرطوبة و اليبوسة تمتسبان من حيث الماهية إلى الكيفيات الملموسة ، و الصلابة و اللين لا يمتسبان إلى المحسوسات بل إلى الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات . و الشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما لعمق ماهيتهما عند تصور جميعهما ، و أما الرطوبة و اليبوسة فما عرفتهما . لكونهما محسوسين بل ذكر معنى ألفاظهما لثلا يقع الاشتباه بينهما و بين ما يجري مجراهما ، و قد صرح في الشفاء بأن الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لأنها غير إضافية ، و سهولة التشكل إضافية ، و إنما يفسر بها على ضرب من التجوز ، و أيضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه إطلاق الاسم على المسمى ، و استعداد الإغماع وجود القوام . غير السيمال ، و عدم التفريق بسهولة . غير استعداد قبول التفريق و الإتصال بسهولة . فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل . و أما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تتمضي

الجسم تحت الاصبغ يقال أنه صلب ، و هناك أيضا أمور : عدم الانماز ، و بقاء شكل سطحه كما كان ، و استعداد عدم الانماز . و ليس اللين و الصلابة إلا الاخيرين ، فرجع حاصل البعث إلى أن اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً للانفعال عن الشكل الحاضر ، و الصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر ، و هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة و اليبوسة . فلا يكون بينهما فرق ..

و اجاب : بان الفرق من وجوه : أحدهما أن الرطوبة و اليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة ، و اللين و الصلابة من الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن أنها ملموسة . و فيه نظر : لان اللين و الصلابة ليسا نفس استعداد الانماز و عدمه لان استعداد الشيء من مقولة الإضافة و ليستا منها بل هما معروضات الاستعداد ، و لا نسلم أن معروضه ليس بمحسوس لجواز أن يكون كيفية محسوسة يمرضها هذه الإضافة ، فلها عدهما بعضهم من الكيفيات الملموسة .

و ثانيها : أن اللين و الرطوبة و اليبوسة حقايق متفاوتة مدركة بالحواس و التجربة ، و ما ذكر في تعريفاتها إنما هو آثارها لعمق ماهياتها ممتازاً بعضها عن بعض ، و ليس اللين هو قبول الانماز ، و لا الرطوبة سهولة الشكل بل هما لازمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز فاتعادهما في اللزوم لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة ، و إليه اشار بقوله (و الشيخ إنما ذكر آثارهما الخ) .

و ثالثها : أن معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانماز من الشكل ، و القوام الغير السيمال ، و ان لا يمتد كثيرا و لا يتفرق بسهولة . و قبول الانماز هو معنى الرطوبة و

سهولة التشكل مع عسر التفريق ، والشيء بها يمتد متصلاً ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل . والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما ^(١) وظاهر أن هذه الأربعة ينتمى إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما تقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعال ما . ^(٢)

قوله

﴿ ثم إذا فتشت و أجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة ، والبرودة ، والوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار و يستسخن بالقياس إلى البارد . وأعنى بهذا أنك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته أن جسمايو جدعيما لجنسه ، مثلاً يكون ولالون فيه و لارائحة ولاطعم ، أو وجدته

الفرق بين معنى الكل والجزء ظاهر .

و رابعها : ان معنى اللين مشتمل على عدم التفريق بسهولة ، ومعنى الرطوبة على سهولة التفريق والاتصال . فظهر الفرق . و انما معنى اللين يشتمل على عدم التفريق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانعاز مع وجود القوام الغير السيل و عدم التفريق بسهولة ، وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفريق .

و فيه نظر : لان أحد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفريق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة أولاً فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث ، و إن لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفريق في مفهوم الرطوبة . م
(١) قوله « والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما » وهى كيفية يقتضى سهولة التشكل وسهولة التفريق ، وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج . م

(٢) قوله « وهما يقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعال ما » لفايل أن يقول : المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت أن نفس الكيفية فاعلة أو منفعله بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلا وبتوسط الاخر منفهلاً : وكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصص الحرارة والبرودة بكونهما فعلتين ، والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصص بلا مخصص .

فتقول في جوابه : نعم كذلك إلا أن الفعل بتوسط الحرارة والبرودة أظهر كما أن الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة أظهر ، ولهذا يفسر الحرارة والبرودة إلا باللوازم الفعلية من احدات الخفة و التخلخل والجمع والتفريق ، ولم يفسر الرطوبة واليبوسة إلا باللوازم الانفعالية من قبول الشكل و التفريق والاتصال . م

منتميا إلى الحرارة والبرودة^(١) مثل اللذغ والتخدير ، وكذلك الحال في الهيئات المعددة للإفعال فإن التفتيش يلزم أجسام العالم التي تليها رطوبة أو ييوسة . لأنها إما أن يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وترتيبها للشكل من غير ممانعة . فتكون رطبة ، أو يصعب . فتكون يابسة . وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فكغيرها من الأجسام ، و أما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمى إلى هاتين انتماء اللين والصلابة و اللزوجة و الهشاشة وغير ذلك)

الأجسام العنصرية^(٢) قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة و المذوقة . والسبب في ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات إنما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ، ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره ؛ فإذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما

(١) قوله « أو وجدته منتبها إلى الحرارة والبرودة » عطف على قوله « انك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته » يعني إذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة تجدان جسما يوجد هديما لجنس ذلك الباب ، أو تجد ذلك منتبها إلى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة حتى أن كل كيفية غيرهما فاما أن يكون تلك الكيفية منتبها إليها أو يوجد جسم يعرى عنها . م

(٢) قوله « الاجسام العنصرية » الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة ، والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ، و جسم خال عن الكيفيات المسموعة ، و جسم خال عن الكيفيات المشمومة ، و جسم خال عن الكيفيات المذوقة . بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها . وذلك لان إحساس كل من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم يتوسط بينها وبين المحسوس كالهواء . فان الابصار والسمع والشم يتوسطه ، و الماء . فان الذوق يتوسطه وذلك الجسم المتوسط يتمتع أن يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لا تمتناع أن يتوسط الشيء بين نفسه وغيره مثلا الوسطة بين الذائقة والذوق يجب أن تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والالكان الشيء آلة لنفسه . و أما الملموسات فلا تحتاج إلى متوسط . فلا يتخلو الاجسام عنها ، و أما قوله « وأيضا » فهو إشارة إلى حكم آخر : أن الحيوان قد يتخلو عن المشاعر الاربعة ولا يتخلو عن اللمس ، فلذلك أى لما ذكر من الحكيمين وهما أن الملموسات تم الاجسام ، وأن اللمس يعم الحيوانات . سميت باوايل المحسوسات م

تدركه هي ، و تلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة لأنها لا تحتاج إلى متوسط ، و أيضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ، ثم التأمل والإستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات : أحدهما جنس الحرارة و البرودة وما يتوسطهما و هو الفعلي ، والثاني جنس الرطوبة و اليبوسة وما يتوسطهما و هو الانفعالي . و الباقية إما أن تخلو هذه الأجسام عنها ، و إما أن تنتمي عند الإعتبار إلى هذين الجنسيتين فلذلك سميت هذه الكيفيات أوائل الملموسات ، و هي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية و ينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المر كبات . و ألفاظ الكتاب ظاهرة . والمراد من قوله « أما التي لا يمكن فيها ذلك » هو الفلكيات .

(تنبيه)

(فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار ، و البالغ في البرودة بطبعه هو الماء ، و البالغ في الطبعان هو الهواء ، و البالغ في الجمود هو الأرض)
أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، و يعينها ، و طسأكان لها بعد كونها أجساماً طبيعية اعتبارات : منها أنها أسطقسات المر كبات ، و منها أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون و الفساد . و بالاعتبار الأول يبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل و الإفعال اللذين هما سبب التركيب ، و يستدل بذلك على عدتها^(١) و بالاعتبار الثاني يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة و ما يجري مجراها ، و يستدل بذلك عليها أيضاً^(٢) و هذا الفصل يشتمل على الإستدلال بالاعتبار الأول .

(١) قوله « و يستدل بذلك على عدتها » فيقال العنصر إما بارد و إما حار ، و كل منهما إما رطب أو

يابس . فحرب الاثنين في الاثنين أربعة . م

(٢) قوله « و يستدل عليها أيضاً » أي على عدتها أيضاً بان العنصر إما خفيف أو ثقيل ، و الخفيف إما خفيف مطلق و هو النار ، أو بالأضافة و هو الهواء ، و الثقيل إما ثقيل بالإطلاق و هو الأرض ، أو بالأضافة و هو الماء . و قال « و هذا الفصل يشتمل على الإستدلال بالاعتبار الأول » و ثانياً اقتصر على الإستدلال . و المراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر و الانسب اعتبار لفظ آخر فان الإستدلال في المتعارف هو استنبات التصديق ، و المراد ههنا هو استنبات التصور . م

وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي فإنه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة : والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار ، والشديد البرودة بطبعه هو الماء : و الجارى هو الهواء ، و الشديد الإعتقاد هو الأرض . فنقول في تقريره : قد ظهر متماماً أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين إحداهما فعلية ، والأخرى انفعالية ، وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الأربع إليها بحسب الإزدواجات الممكنة مشهور ؛ لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعباً كالحرارة للهواء و اليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء ، وكان المؤثر عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع . لا على التعمق في البحث . اقتصر على الاستدلال بالاشبهة فيه من هذه الكيفيات ، وإذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما أشد تعادياً من الجميع أعنى النار و الماء أظهر ، و الانفعاليتين في الباقيين أظهر . ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه إليها . وبدء بالنار فنبه بقوله « البالغ في الحرارة » على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لاصورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف ، وأشار بقوله « بطبعه » إلى مصدر تلك الحرارة أعنى الصورة المنووعة ، وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم أن هذا القول يميز المنار عما سواها و معرف طاهيتها ، وكذلك في الثلاثة الأخرى ، وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الأوليين دون الأخرين مع أن المراد عنده واحد .

قال الفاضل الشارح : وإنما قال بطبعه . في النار و الماء لافي الهواء والأرض لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار و الماء هي الحرارة و البرودة ، ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض هي الرطوبة واليبوسة . فأزال ذلك الإشتباه به و لم يحتج إليه هيئتها قال : وإنما اختار هذا الترتيب لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين ، و تقديم الأشرف من كل جنس على الأخس أولى ، وقال : وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيها فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة . ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة

المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمّة ، فالسخونة الشديدة موجودة ،
وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن
الأرض أبرد من الماء لأنها أكثف وإن كان الإحساس ببرودة الماء لفرط وصوله إلى
المسام والتصاقه بالأعضاء أشد ، كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الإحساس
به أشد . وأما الميعان فإن كان هو البلّة فالمائع هو الماء لا غير ، وإن كان هو سهولة التشكل
فالمائع هو الثلاثة غير الأرض . والنار أولى به من الكل لأنّ الأسخن أطف وأرقّ
قواماً . وليس سهولة التشكل إلا لرقّة القوام واللطافة .

و أقول : إنّ الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مرّ ، ولا شك أن أحرّ
الأجرام في النظر الأوّل هو النار ، وأبردها هو الماء ، وأشدّها ميعانا هو الهواء . و
لم ينازعه في ذلك من نازعه إلا لقياس أو استدلال . وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا و
أظن القول فيه في الشفاء

قوله

﴿ والهواء بالقياس إلى الماء حارّ لطيف يشبّه به الماء إذا سخن وتلطّف ﴾
لمّا فرع من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة و تعيينها . أراد بيان أتصافها
بالكيفيات الخفية أيضا ، وهي ثلاثة : حرارة الهواء ، وبرودة الأرض ، وبيوسة النار .
وأما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته ، وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء ،
وإنّما قال « والهواء بالقياس إلى الماء حارّ » ولم يقل إنّه حارّ مطلقا لأنّه بالقياس
إلى النار ليس بحارّ إذا كان البالغ في الحرارة هو النار ، ولم يمكن أن يقول بالقياس
إلى الأرض لأنّه لم يبيّن بعد كيفيتها الفعلية ، واستدلّ على حرارة الهواء بأنّ
« الماء يتشبه به إذا سخن وتلطّف » أي تخلخل . وتشبّهه به تبخّره وتصاعده ^(١) في حيزه

(١) قوله « وتشبّهه به تبخّره و تصاعده » النار إذا أقرت في الماء يرتفع منه بخار وليس
ذلك إلا أن النار تلطف أجزاء مائية ويخففها فيختلط بأجزاء هو اية كامنة في الماء و تصاعده إلى
حيز الهواء . فتشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا و تصاعده إلى حيز الهواء ، ولولأن الهواء
أسخن من الماء لم يتشبه به حيز ما سخن .

قال الامام في شرحه : لما اقتضت سخونة الماء تبخّره ، وفي البخار أجزاء هو اية فسخونة الماء

لا تكونه هواء . لأن ذلك لا يكون تشبيها ، والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ، ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة ، والبرودة تقتضى الثقل والكثافة . للتجربة . فما هو أسخن فهو أخف وأطف ، وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ، ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف وأطف منه ؛ لكنه أخف وأطف فهو أسخن .

قوله

*) (والأرض إذا خليت وطباعتها ولم تسخن بعلة بردت) .
أقول : وهذا استدلال على برودة الأرض . وهو ظاهر . والعلة المسخنة هي أشعة العلويات ، ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها .

قوله

*) (وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق) .

أقول : يريد إثبات يبوسة النار . واستدل عليها بالصاعقه فإنها على ما قال هيمنها تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة . وفيه نظراً أنه أيضاً قد قال في بعض أقواله : إنها تتولد من الأبخرة والأدخنة الأرضية المتصاعدة عن الأرض المحتبسة في السحاب ، والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض كما أن البخار هو المتحلل الرطب ، وهو أجزاء أرضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلاها خالطت الهواء وهذا أظهر قوليه في الصاعقة . وأيده الفاضل الشارح بأن الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة ، والنحاس تارة ، والحجر تارة .

سبب لانقلاب الماء هواء ، ولولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سبباً لانقلاب الماء هواء ، وهذا الكلام وإن كان جيداً في الاستدلال إلا أنه لم ينطبق على كلام الشيخ لأن الاستدلال بتشبه الماء بالهواء ، وتشبهه به ليس بكونه هواءً فإن الشيء لا يكون شبيهاً بنفسه ، و إليه أشار بقوله « لا بكونه هواء » فإن ذلك ليس تشبيهاً . م

فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الأدخنة و الأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها .

قوله

(فهذه الأربعة مختلفة الصور، ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر في الهواء ، ولا الماء حيث تستقر في الهواء ، ولا الهواء حيث يستقر في الماء [ولا الماء حيث تستقر في الأرض])

أقول : لما بينت كيفيات هذه الأجسام أنتج منها تبانين مصادرها فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، و اختلاف الآثار يدل على تبانين مصادرها ، ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة على ما يشاهد إلى اختلاف الصور وهولمية هذا الاختلاف في نفس الأمر لكن لما كان اختلاف الممكنة واضحاً واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً ، وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لأن الاستدلال به على ما مر أوضح الاستدلالات على اختلاف الممكنة . والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة : هي صعود النار من حيز الهواء ، و نزول الماء منه ، و صعود الهواء من حيز الماء . وبقى هبوط الأرض من حيز الماء ، و صعود الماء من حيز الأرض . وهما أيضاً ظاهران . و هبوط الهواء من حيز النار . وهو خفي .

قوله .

(وذلك في الأطراف أظهر)

أقول : الميل الطبيعي يزداد شدةً بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعي قريباً وذلك لأن المعالق مع ذلك ينتقض حجماً فينتقض معاوقة . فلذلك يكون طلب الممكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الأطراف أظهر

(تسمية)

*(من ظن [أن] الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء إياه مجتمعاته مغلاً له . لا بطبعه . كذب أن الأكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفواً ، والقسري يكون بالصد

من هذا ، وكذلك الحال في الحركات الأخرى *
أقول : لمّا كانت الحجّة الأخيرة ^(١) في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
باختلاف الأمكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك
لم يتبين إلا في جزئيات العناصر دون كليّاتها ، وكان من المحتمل أن يقال : جزئيات
العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليّات بالطبع ؛ بل بالقسر إمّا بجذب ممّا يتحرك إليها ،
أو بدفع ممّا يتحرك منها كان من الواجب إبطال هذا الإحتمال . والذي يبطله أن
الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون أسرع منها للصغير ، والقسريّة بخلافها . وذلك
لأنّ الأكبر أقوى طبعاً فهو أشدّ ميلاً و أقلّ مطاوعة للقاسر ، والوجود يشهد بأنّ
الكبير من أجزاء العناصر يتحرك إلى أمكنتها أسرع فمى إذن إنّما تتحرك بالطبع
للقسر . والشيخ خصّ بيانه بأنّ الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته إياه
مجتمعات تحته مغلاً إياه لأنّ قوماً ذهبوا إلى أنّ العناصر كلّها طالبة لمركز العالم لكنّ
الأثقل يسبق الأخفّ فيضغطه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفوا الأخفّ فوقه . واحتجاجه
عليهم يتضمّن إبطال جميع الإحتمالات المذكورة ، ولمّا كان بيانه خاصّاً بالهواء والماء
أشار إلى الباقي بقوله « وكذلك في الحركات الأخرى »

* (تنبيه) *

* (قديرد الإناء بالجمد فيركبة ندي من الهواء كلما أفضته (لفظته خ) مدّ
إلى أيّ حدّ شئت ، ولا يكون ليس إلا في موضعه الرشح ، ولا يكون عن الماء الحارّ و

(١) قوله « لما كانت الحجّة الأخيرة » أي الحجّة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
باختلاف الامكنة على تباين الصور لما توقف على أن الجزئيات العناصر حركات و ميولا طبيعية
مختلفة . لكن ههنا احتمالان .

أحدهما أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر ، وذلك اما
يحدث من العنصر الكلى الذى يتحرك اليه ، أو يدفع من العنصر الذى يتحرك فيه ، مثلا حركة جزء
الهواء من مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه أو كل النار يدفعه .

والاخر أن يقال : العناصر كلها طالبة للمركز الا أن الأثقل يضغط فيرسب ، و الأخف يدفع
فيطفو ، وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعاً . م

هو اللطف و أقبل المرشح . فهو إذن هواء استحال ماء ، وكذلك قديكون صحوفي قتل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحابا لم ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط نلجا ، ثم يصحى ، ثم يعود. *

أقول : يريد إثبات الكون و الفساد في العناصر ، والإستدلال به على اشتراكها في الهبولى . فنقول : تغييرات الأجسام^(١) بصورها لاتقع في زمان لأن الصور لاتشتد و لاتضعف ، بل تقع في آن ، وتسمى فساداً أو كونا كما مر . وتغييراتها بكميئياتها تقع في زمان لأنها تشتد و تضعف ، وتسمى استحالة . و الفساد و الكون إنما يقع بين جسمين يفسد أحدهما و يكون الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة و كان من الممكن أن يفرض هذا التغيير بين كل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون و الفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة . لكن الواقع منها أولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لاعلى سبيل الطفرة

(١) قوله « فنقول تغيرات الاجسام » الاجسام بتغير اما فى الصور أو فى الكيفيات ، وتغيرها فى الصورة كون و فساد آنى ، وتغيرها فى الكيف استحالة زمانية ، وذلك لان الصور لاتشتد و لاتضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة فى أول الاشتداد و فى وسطه لان حصوله حينئذ تدريجى فهى لاتحصل الا فى انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة فى الاول و الوسط ، وانه محال . وهذا المحال لا يلزم فى الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف .
وفيه نظر : لان الكيف لا يتحرك بنفسه و انما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف فى أول الاشتداد أو وسطه فلا حركة له فى الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتهاء ما فيه الحركة . و تمام الكلام سيجى .

ثم ان انواع الكون و الفساد فى العناصر اثني عشرة ، والشيخ اقتصر منها على أربعة انقلابات : انقلاب الماء هواء ، و انقلاب الهواء ناراً ، و انقلاب الارض ماء ، و بالعكس .

فورد السؤالان : أحدهما ، أن الشيخ لم اختار هذه الاربعة دون غيرها . والثانى ان المقصود من الفصل اثبات الكون و الفساد بين العناصر و اشتراك الهبولى على ما سيصرح به الشيخ فى آخر هذا الفصل بقوله « فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض ، فلها هبولى مشتركة » و اثبات الثلثة الاول كافية فيها ، اما الاول فلانه حينئذ يشيت الفساد فى بعضها و الكون فى الباقي و اثبات الكون و الفساد فى جميع العناصر لاثبات جميع الكون و الفساد فى العناصر ، و اما الثانى فلانه متى

فإن الأطراف لا تتكوّن من الأطراف إلا بعد تكوّنها أوساطاً أعني لا يتكوّن الهواء من الأرض إلا بعد تكوّنها ماءً، وحينئذ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة مركّباً من تكوّنين يتقدّمانه. و العناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات : أحدها بين النار والهواء، و الثاني بين الهواء والماء، و الثالث بين الماء والأرض. ويشتمل كلّ ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون و الفساد. فإذن الأنواع الأولى ستّة و هي بسائط. و أربعة من الباقية تتركّب من بسيطين و هي تكوّن الهواء من الأرض، و تكوّن الماء من النار، و عكسهما. و اثنان مركّبان من ثلاث بسائط و هما تكوّن الأرض من النار، و عكسه. و الشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء و الماء لأن الكون و الفساد بينهما أظهر من الباقية، و هو كما ذكرنا يشتمل على نوعين : أحدهما تكوّن الهواء من الماء، و الثاني عكسه. و كان الأوّل مشهوراً لكثرة المشاهدة فإن انفصال الأخيرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها و انتقاصها بسبب ذلك ظاهر.

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائيّة.

ثبت انقلاب الهواء نادراً ثبت أن هبولى الماء هي هبولى الهواء، و متى ثبت انقلاب الهواء ماءً ثبت أن هبولى الهواء هي هبولى الماء، و متى ثبت انقلاب الأرض ماءً ثبت أن هبولى الماء هي هبولى الأرض فثبت اشتراك الهبولى بين الكل، فلما كفى الأنواع الثلاثة في إثبات العلويين فما الفائدة في إيراد النوع الرابع.

فاشار الشارح الى جواب السؤلين بان قال : انواع الكون و الفساد وان كانت اثني عشرة الا ان الانواع الاولية ستة اذا الاطراف لا تتكون من الاطراف. فكان قصد الشيخ اثبات الانواع الست الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقى اربعة انواع في ثلاثة ازدواجات.

فإن قيل : لم اختار الأربعة. فيقال : لأنها أولية و الباقية بتوسطها فكان أولى بالاثبات.

فاذا قيل الاوليّات ستة فلم اقتصر على الأربعة.

فيقال : لشهرة الباقيين.

فإن قلت عدم كون الاطراف من الاطراف بناقضه ما قد سلف في الصاعقة من أنها أجزاء نارية فاحترقتها السخونة، فهي أجزاء نارية تفسد و تكون أجزاء أرضية صلبة.

فنقول : المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف في الاغلب، و هذا كاف فيما قصدته الشارح من

قلنا : نعم وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم تكن فيه لأن الهواء لا يستقر في الماء بل حدث و انفصل بالغليان وغيره . فلشبهة هذا النوع لم يذكره الشيخ .
وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في إثبات كون الهوى مشتركاً وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الإزدواج على نوع واحد وهويان تكون الهواء ماءً . فاستشهد عليه بشيئين^(١) :

أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإبناء إذا برد بالجمد ، وأشار إليه بقوله « قديبرد الإبناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء » وذلك لأنّ الندى الذي يوجد هناك : إما أن يتكوّن من الهواء وهو المطلوب ، وإما أن لا يتكوّن منه ، بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبي البركات وغيره ، أو يترشح مماني داخله .

والأول باطل لأنّ الهواء المطيف بالإبناء لا يمكن أن يشمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف فإنّ الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى مجاورة للإبناء . وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء : إما نفاذ تلك الأجزاء إذ اتواثر حدوث الندى بعد تنحيتها من الإبناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإبناء مع كون الإبناء بحاله الأول ، وإما تناقصها فيكون حصوله في كل مرة أنقص مما كان قبلها ، وإما تراخي أزمته حصولها فيكون بين كل حصولين

بيان المناسبة ، ولو كان حديث الصاعقة واقعاً لكان في غاية الندرة .
واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء ، و الماء هواء ، وانقلاب الهواء فارا ، وبالعكس . كان فيه حسن ترتيب . ولو اثبت انقلاب النار هواء ، و الماء هواء ، وانقلاب الماء ارضا . كان البيان بأظهر الانواع .

أما الاول فلظهوره في انتفاء النار .

وأما الثاني فلظهوره في البخار .

وأما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار م .

(١) قوله « واستشهد عليه بشيئين » أي استدلال على تكون الهواء ماءً بدليلين ، أحدهما ان الإبناء الفضي أو النحاسي أو ما أشبههما إذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جداً فإنه يحدث على ظاهره قطرات لا يخلو عن ثلاثة أقسام : إما أن يكون من داخل الإبناء ، أو خارجه . فإن كان من داخله فهو على سبيل

زمان أطول ممّا بين حصولين قبلهما . و ذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التى تكون في هواء أبعد من الإبناء إليه مع أن ذلك بعيد جداً لأن تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء إيّاها لا تتمكّن من خرق حجم كبير من الهواء . ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لأننا نرى حدوث الندى مرة بعداً أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحس من الإبناء ما حدث عليه ، ويكون الإبناء على حاله من التبرّد ، و أشار الشيخ إلى ذلك بقوله « كلفاً لفظته مدّ إلى أى حدّ شئت » و قيل : على ذلك إن كانت برودة الإبناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإبناء فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماءً ، و لا محالة يسيل الماء حينئذ و يتصل به هواء آخر و يصير أيضاً ماء إلى أن يجري الماء جرياً صالحاً . و إذ ليس كذلك فعلم أنّه حدث من أجزاء مائية قليلة المدد . أوجب عنه بأن جرم الإبناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغربية سريعاً ، وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئاً فإذا ألحّ عليه القوة المكيفة أشدّ تكيفه بها فوق ما يشتدّ تكيف غيره ، ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصية المشتملة على الماء الحارّة أسخن من تلك المائعات فالإبناء المذكور لشدة تبرّده يفسد الهواء المطيف به ، و الماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغربية يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإبناء ماءً أمّا إذ انتحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده .

و الثانى وهو أن يقال : الندى يترشح ممّا في داخل الإبناء . وهو أيضاً باطل لوجوه : أحدها أن الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد . والثانى أن ذلك يقتضى أن لا يوجد إلا في موضع الرشح لكن

الرشح، وإن كان من خارجه من الهواء المطيف بالإبناء فإما أن يكون بطريق الكون منه ، أو كما ذهب إليه أبو البركات فإنه زعم أن فى الهواء المطيف بالإبناء أجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء إيّاها لم يتمكن عن صرف الهواء والنزول إلى الإبناء فلما برد الإبناء الهواء الذى يليه زالت تلك السخونة من الأجزاء المائية لصغره فنقلت وكثفت فنزلت واجتمعت على الإبناء . وهذا باطل لأن الهواء المطيف بالإبناء لا يتمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة سيما فى الصيف فإن حرارة الهواء تبخرها وتصعدّها، وعلى تقدير بقاء شىء من تلك الأجزاء يلزم أحداً من : إما بقاؤها ، أو تناقضها ، أو تباعدها زمن حصولها . لكن الموجود بخلاف جميع ذلك . وإما الرشح فباطل أيضاً لأنه لو كان

ليس المحكم بأنّه لا يوجد إلا في موضع الرشح مطابقا للوجود فإنّه يوجد فوق ذلك الموضع ، وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله « ولا يكون ليس إلا في موضعه الرشح » فدلّ قوله على أنّه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ؛ بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإنّ هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة . والثالث أنّ الماء إذا كان حاراً واجب أن يوجد الرشح أيضا بل ينبغي أن يكون الرشح أكثر لأنّ الحارّ أطف وأقبل للرشح لرقّة قوامه . وليس كذلك . وأشار إلى ذلك أيضا بقوله « ولا يكون ذلك من الماء الحارّ و هو أطف وأقبل للرشح » ولما أبطل الوجهين صرّح بالنتيجة وقال « فهو إذن هواء استحالة ماء » .

والإستشهاد الثاني بالسحاب المتولّد في قلال الجبال دفعة من صححو الهواء لامن انسياق السحاب إلى ذلك الموضع من موضع آخر ، ولامن انعقاد بخار صعد إليه ، ثمّ ينزل ذلك السحاب نلجا بحيث يعود الصحو ، ثمّ تولّده مرّة أخرى . وهو المراد بقوله « وكذلك قد يكون صححو في قلال الجبال فيضرب الصرّ هواها » إلى قوله « ثمّ يعود » ويريد بالصرّ البرد الشديد ، وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات ، و الشيخ

الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك ، واليه اشار بقوله « لا يكون ليس الا في موضع الرشح » ، فقوله « ليس الا في موضع الرشح » قضية قصد نفيها ، بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون الا في موضع الرشح لان قوله ليس الا في موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع الرشح وقوله « في موضع الرشح » لا يفيد الا وجود الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح لانه وبما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار ، وهذا معنى قول الشارح « فدل على انه لم يمتنع وجود الندى من الرشح » .

ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث و هو قوله « فهو إذن هواء يعال ماء » .

وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية . فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان الكيفية من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلية وان كانت الصورة الهوائية باقية ، وهكذا القول في سائر الانواع .

قال الشارح : هذا انكار للحس فاننا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها

قد حكي أنه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما ، وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً . فهذا بيان الأزواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمدية إياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماء ، وأيضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فإذا نزل المطر يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء .

والجواب أن هذا الإعتراض ليس بقادح في غرضنا ، وذلك لأننا لم ندع أن السبب في ذلك أي برودة هو ، ولا أنها على أي شرط ينبغي أن تكون ، ولا أن المانع إياها عن ذلك أي شيء هو . وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما ، بل إنما ادعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة أن للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فإن حصلت البرودة و لم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك إما لفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإن لم يعرفهما بالتفصيل فإن الجهل بتفصيل ذلك لا يقدر في علمه بإمكان وجودهما . قوله .

❖ وقد تخلق النار بالنفآخات من غير نار ❖

لما فرغ الشيخ من تفصيل الأزواج الأول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار . أمّا صيرورة النار هواء فظاهر لأن الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد و

هواء ، ثم لو جوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجز ان يكون جميع العناصر جسما واحداً يتكيف به بغيره بكيفية النار ، وبعضه بكيفية الهواء ، وبعضه بكيفية الماء والارض . فلا يكون شيء من العناصر موجوداً لان ذلك الجسم غير العناصر . على ان الهواء اذا استحال الى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد لم يزل تلك الكيفية عنه . فبقا تلك الكيفية مع ذوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها . م

لا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ ، وأما عكسه فهو المراد من قوله « وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار » ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك قوله .

) وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة . يعرف ذلك أصحاب الحيل . كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة . فهذه الأربعة قابلة للإستحالة بعضها إلى بعض . فلها هولي مشتركة)

و هذا هو الإزدواج الثالث وهو بين الماء والارض . وبدء بصيرورة الأرض ماءً فقال « وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة يعرف ذلك أصحاب الحيل » يعني طلاب الإكسير ، ويكون ذلك بتصويرها أملاحاً إما بالإحراق ، أو بالسحق مع ما يجري مجرى الأملاح كالنوشادر ثم إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية النديسة المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء . و الأجساد هي الأجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم . ولما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله « كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلبة » و ذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها ، وإنما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ، ولم يستأنف قوله له بل وصله بالحكم الأول لأنهما من ازدواج واحد . ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض ، والمراد بالإستحالة هي هنا غير المصطلح عليها أعني الحركة الكيفية .

والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض أصحابه أن هذه التغيرات المشاهدة يحتمل أن تكون إستحالة في الكيف . مثلاً الهواء الذي صار ماءً إستحال في حرارته إلى البرودة فهو هواء في جوهره لكنّه متكيّف بكيفية الماء ، ومع هذا الإحتمال لا يثبت الكون والفساد . فليس بشيء . لأنه يقتضي الإنكار لأمر محسوسة ، وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسمياً واحداً متكيّفاً بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفية التي إستحال إليها العنصر مع زوال السبب المقتضي إيّاها دلّ

على حدوث صورة تستحفظها .

(إشارة وتنبية)

(هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا، وهي الأركان الأول، و بالحرى أن تتم عدّة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار، وثقيل مطلق كالارض، وخفيف ليس بمطلق كالهواء، وثقيل ليس بمطلق كالماء)

أقول: قد مرّ أنّ لهذه الأجسام اعتبارات: منها أنّها أصول الكون والفساد، ومنها أنّها أركان العالم، ومنها أنّها مسطّقات تتركب المركبات منها وعناصر تنحلّ المركبات إليها. وذكرنا أنّ الإستدلال عليهما من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي أن يكون باعتبار الفعل والانفعال، وأنّ الإستدلال عليهما من حيث أنّها أركان ينبغي أن يكون باعتبار أمكنتها. فلمّا ذكر من الصنف الأوّل طرفا صالحا أراد أن يذكر الصنف الثاني. فبيّن في هذا الفصل حال أمكنتها في النضد والترتيب، ويبيّن بذلك أنّها منحصرة في أربعة، وأنّ العالم يتمّ بهذه الأربعة. فقوله وهذه هي أصول «الكون والفساد» إشارة إليها بأحد اعتباراتها، وقوله «في عالمنا هذا» إشارة إلى عالم الأجسام العنصرى، وقوله «وهي الأركان الأول» إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم، وقيد بالأول^(١) لأنّ بعض المركبات أيضاً أركان للبعض كالأعضاء للحيوان لكنّها لا تكون أول. فالأول للجميع هي هذه، وقوله «بالحرى» أنّ تتمّ بها عدّة ذوات الحركة المستقيمة» إشارة إلى انحصار الأركان في هذه الأربعة، وقوله «حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار» إشارة إلى الحصر، وهو أنّ ذوات الحركة

(١) قوله «وقيد بالأول لان بعض المركبات أيضاً أركان للبعض» هذا إنما يتم لو كان المراد بالأركان أنها أجزاء المركبات، وليس كذلك بل إنها أجزاء العالم، وهي باعتبار جزئية المركبات مسطّقات لا أركان.

المستقيمة إما خفيفة، وإما ثقيلة على مامر^(١) وكل واحد منهما إما مطلق وإما ليس بمطلق. فإذن التربيع واجب.

وأما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو أن الخفيف المطلق هو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز، ويقتضى طبيعه أن يقف طافيا بحر كتبه فوق الأجرام كلها. والثقل المطلق ما يقابله في ذلك.

واعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة، ولذلك فسره بالطوفوق الأجرام كلها أي الأجرام العنصرية. والخفيف بالإضافة له معنيان^(٢): أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط، وقد يعرض له أن

(١) قوله: «ذوات الحركات المستقيمة إما خفيفة أو ثقيلة على مامر» إشارة إلى ما ذكر من أن الخفة هي الميل إلى فوق، والثقل هو الميل إلى تحت، واعلم أنه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والالزم أن يكون الماء خفيفا لأنه إذا حصل في حيز الأرض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها، وليس ذلك توجهها إلى جهة السفلى بل إلى جهة الفوق بالضرورة، وإنما المراد به ما يكون أكثر حركاته إلى جهة الفوق، وحينئذ إما أن يكون جميع حركته إلى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق. وإلا يكون هو الخفيف الغير المطلق. وكذلك الثقل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفلى في الجملة فإن الهواء إذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع وهو توجهه إلى جهة السفلى، بل المراد أن يكون أكثر حركته إلى جهة السفلى وحينئذ إما أن يكون جميع حركته إليها وهو الثقل المطلق، وإلا وهو الثقل الغير المطلق فانهصار الخفيف في القسمين والثقل في القسمين ظاهر، و أما انحصار ذوات الحركات المستقيمة في الخفيف والثقل فليس بظاهر م.

(٢) قوله «والخفيف بالإضافة له معنيان»

أحدهما الذي في طباعه إذا تحرك في أكثر المسافة إلى المحيط يكون فيه ميل صاعد. والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه، وإذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط. والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلًا من هذا الوجه، فهو خفيف بالإضافة.

فان قلت: فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة. والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان. فيلزم أن يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين. وانه محال.

اجاب: بان تضاد الحركات إما باعتبار تضاد مامنه وماليه إما بالذات: كالحركة من السواد إلى البياض ومن البياض إلى السواد، وإما بالاعتبار: كالحركة من العلو إلى السفلى وبالعكس

يتحرك عن المحيط . ولا يكون تلك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم . لأنهما تنتميان إلى نهاية واحدة . وهذا مثل الهواء فإنه يرسب في النار ويطفو على الماء . والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسه كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل و خفيف بالإضافة . وهذا الوجه يقرب من الأول وليس به فهذا الإعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه . وبالإعتبار الأول لا يريد من المحيط ما تريده النار . قال الفاضل الشارح : وإنما قال «خفيف ليس بمطلق» و لم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة . و ليكون متناولا للمعنيين المذكورين فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير .

و اعلم أنه أنما قال «خفيف مطلق كالنار» ولم يقل فالنار خفيف مطلق لأن

و هي هنا ما إليه الحركتان و احد فلا يتضاد ان .

و الثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط . فهو عند المحيط ثقيل ، أى لما تخلف عن النار يكون ثقيلًا بالنسبة إليها لكنه لما كان متوجها إلى المحيط فهو عند المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالإضافة .

وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف . لوجهين : أحدهما أن القسمة الى خفيف مطلق و خفيف ليس بمطلق قسمة دايرة بين النقي و الاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق و خفيف مضاف

الثاني أن الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين ، والخفيف المضاف لا يقع في التعقيب الاعلى المعنى الاخير لان المعنى الاول هو أنه لا يريد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها .

فان قلت : فالهواء خفيفة بالإضافة الى النار وليس كذلك .

فنقول : انما كان خفيفا بالإضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفيفة الاضافة بالنسبة الى النار فوله «فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير» يقتضى ان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول ، وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف مضاف الا بالمعنى الاخير لان المعنى الاول لاضافة فيه الى غيره

و فيهما نظر : أما في الاول فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب و الايجاب يكون بين الايجابين اذا كان أحدهما في قوة سلب الاخر ، والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا ان الخفيف و هو ما يكون أكثر مسافة حركته الى جهة الفوق . اما ان يكون جمع مسافة حركته الى جهة الفوق ، أو لا يكون ، وهذه منفصلة حقيقية قطعاً . وأما الثاني فلانه ان أريد

الأول في بيان حصر الأركان كاف^(١) على ما مرّ، أمّا لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً أن يكون مع النار شيء آخر هو أيضاً خفيف مطلق، واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أن المكان الواحد لا يستحقّه جسمان بـسـيـطـان .

قوله .

﴿ و أنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا و جدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه [التي عدّها هنا] ﴾ .
أقول : هذا بيان أنها هي التي تنحل إليها المركبات وتتركب منها ، وأشار فيه إلى الإستقراء و تتبّع أحوال التركيب و التحليل على ما يذكره الأطباء . و فيه تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها غير موجود . قال الفاضل الشارح : إن ماسمى الفصل بالإشارة و التنبيه لأنّ الإشارة هي بيان حصر الأركان بالبرهان ، و التنبيه هو بيان أنها أسقطت المركبات لا غير بالإستقراء .

بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولها فذلك ظاهر البطلان ، وان أريد أنه يحتمل أن يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف أيضاً كذلك كما صرح به من أنه مفسر بالمعنيين ، و لعل المراد مجرد عبارة السلب و الإضافة حتى أن الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الإيجاب ، و عبارة الخفيف المضاف منبئة عن الإضافة إلى الغير وانما هي في المعنى الأخير ، و كأن الإمام يشير إلى هذا في شرحه م .

(١) قوله « لان الاول في بيان حصر الأركان كاف » أي لوقيل الجسم العنصري اما خفيف مطلق أو ليس ، و اما ثقل مطلق أو ليس . يكفي في بيان انحصاره في الاربعة ، و اما لوقيل اما خفيف مطلق و هو النار لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار ، و الاقسام الباقية في العناصر الباقية ، و حينئذ يحتاج بيان الحصر إلى مقدمة اخرى كما ذكره الإمام و هو أن المكان الواحد يمتنع أن يستحقّه جسمان بـسـيـطـان .

وأقول : هذه المقدمة لا بد منها هي هنا لان الشيخ لم يزعم أن الاجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق و الثقل المطلق و غيرهما ؛ بل زعم أنها منحصرة في العناصر الاربعة بقوله « و بالحري ان يتم بهاعدة ذوات الحركة المستقيمة » فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق في النار ، و غيره في الثلاثة الباقية م .

وتشككُ الفاضل الشارح^(١) في ميل الهواء بعدم الإحساس ، و التمثيل بأن الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسنا بثقله . ليس بقوى . لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض فالميل فيه موجود بالفعل ، و الهواء متصل بكلمه فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أمّا المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله إلى الفعل و يحس به .

و استبعاده أيضا لبقاء الأجزاء النارية في بدن الإنسان مع كونها مغمورة في الأجزاء الأرضية والمائية . ليس بقوى . لأنه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي .

و إنكاره وجود النار في المركبات بأنّها لا تنزل عن الأثير إلا بالقصر ، ولا قاصر هناك ، ولا تكون عن غيرها لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها . أيضا ليس على ما يجب . لأن المعد كإسخان الشمس وغيرها إذا صار غالباً على سائر الأجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيّات و النبات و الحيوان و أجناسها و أنواعها ﴾

أقول : يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة . والمركبات

(١) قوله « وتشكك الفاضل الشارح » اعلم أن في هذا الفصل بحثين .

أحدهما ، أن ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الأربعة ، وبين هذا بحسب خفتها و ثقلها . والثاني أنها اسطوانات المركبات ينسب إلى الأغلب منها ، وبين هذا بحسب الاستقرار ، فتكلم الإمام على كل واحد من البحثين .

أما على الأول فلأن الهواء لا ميل صاعد فيه و إلا لكانا إذا مددنا يدنا إلى الهواء أحسنا منه بمدافعة منه إلى فوق كما إذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعة إلى سفلى . ولما لم نجد فيه المدافعة إلى فوق علمنا أنه ليس فيه ميل صاعده .

و جوابه : أن الحجر لما كان منفصلا عن الأرض لا يكون في حيزه الطبيعي لأنه إنما يكون أو انطبق مركز ثقله على مركز العالم . وليس كذلك إذا كان منفصلا والهواء متصل بكلمته . فلا ميل فيه بالفعل .

ثلاثة^(١) : ذوصورة لانفس له . ويسمى معدنيا ، وذوصورة هي نفس غاذية و نامية و مولدة للمثل لاحس ولاحركة ارادية له . ويسمى نباتا ، وذوصورة هي نفس غاذية و نامية و مولدة للمثل وحساسة و متحركة بالارادة . ويسمى حيوانا . وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالا انسانية وهو اول

واما على الثانى فلان النار ليست جزئاً من المركبات ووجهين : أحدهما أن النار العظيمة اذا ورد عليها الماء أو الارض ينطفى والتقليل غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغسورة فى الاجزاء الارضية والاجزاء المائية . فكيف لا تنطفى .

وجوابه : إن حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظها عن الانفكك مع تداعياها . وفيه بعد .

وثانيهما أن حدوث النارية فى المركب اما بالنزول عن حيز . وهو باطل . اذ لا قاسر هناك ، واما بطريق الكون فى المركب . وهو ايضا باطل . لان مادة كل جزء من المركب يفرض لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية أقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع أن ينقلب نارا .

وجوابه : أنه ربما يصير استعدادها للنارية اقوى بواسطة سخان الشمس واشعة الكواكب .
(١) قوله «والمركبات ثلثة» الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب ، وصورة البسيط اما أن يكون من الشمور والارادة : وهى الصورة الفلكية . أولا . وهى الصورة المنصربة . واما صورة المركب فاما ان لا يكون له انشؤ و نماء وهى الصورة المعدنية او يكون ولا يخلو اما ان لا يكون لها حس وحركة وهى النباتية ، او يكون وهى الصورة الحيوانية . وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمالات اما منوع أو غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شىء يحل فى المادة .
وينقض بالمزاج فانه يحل أولا بالمادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة ، وقد صرح به فى اول الفصل بان الامزجة ممددة نحو خلق مختلفة .

والجواب : ان الاولوية بالقياس الى الكمالات النير المنوعة المترتبة على الصورة .
وقيل : قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى ، وحكوبانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول شيئا يحل فى المادة كانت النفس الانسانية حالة فى المادة . وليس كذلك .
ويمكن أن يجب : بان المراد أنه أول شىء يحل فى المادة إن كان ماديا ، والمراد بالحلول المتعلق بالمادة أعم من الحلول وغيره ، والحاصل أنه إذا امتزجت العناصر و تفاعلت بحصول للممتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع ، وحقيقة من الحقايق مغايرة للعناصر ، ثم يترتب عليها كمالات آخر . فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج الذى جعلته نوعا هى الكمال الاول .

شيء يحلّ في المادة ، و إلى غير منوع هو عرض كالضحك ، وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأوّل . فهذه الصور كمالات مختلفة الآ نار يصدر من الحيوانيّ ما يصدر من النباتيّ ، ومن النباتيّ ما يصدر من المعدنيّ . من غير عكس . وكلّ واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كلّ نوع على أصناف و كلّ صنف على أشخاص لا يحصر لها بحيث لا يتشابه اثنين من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص . وليس هذا الاختلاف ^(١) بسبب الهيولى الأولى ، ولا بسبب الجسميّة فإنّهما مشتركتان ، ولا بسبب المبدء المفارق فإنّه كما سنبين موجود إحدى الذات متساوى النسبة إلى جميع المادّيات . فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسميّة هي هذه الصور الأربع النوعيّة التي أجسامها موادّ المر كّبات كما مرّ . و الاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لأنّ الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب ، و فيما يعرض بعد التركيب . و التركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسّات في الفلّة و الكثرة بقياس بعضها إلى بعض اختلافا لا نهاية له ، و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة . فتملك الاختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المر كّبات فقولوه « هذه » إشارة إلى الأسطقسّات الأربعة » وقوله « يخلق منها ما يخلق » إشارة إلى المر كّبات المخلوقة منها ، و قوله « بأمزجة » إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب ، وقوله « تقع فيها على نسب مختلفة » إشارة إلى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الأسطقسّات بقياس بعضها إلى بعض ، وقوله « معدّة نحو خلق مختلفة » إشارة إلى أنّ الأسطقسّات أنصتير بهذه الاختلاف معدّة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها

(١) قوله « وليس هذا الاختلاف » أي اختلاف الأشخاص و الأنواع و الاجناس لا بد أن يكون له سبب . فسببه إما الهيولى أو الجسميّة أو الماوق . وهو باطل ، أو الصورة النوعيّة للبسيط . وحينئذ يكون الاختلاف إما بحسب نفسها أو بحسب أحوالها . والاول باطل وإلا لم يعد الاختلاف عن أربعة لأن صورة النوعيّة أربعة ، وإذا كان كلّ واحد منها علّة لاختلافها لم يزد على أربعة اختلافات . فبقي أن يكون الاختلاف بحسب أحوالها في التركيب ، و فيما يعرض بعد التركيب . أما في التركيب فلا يختلف باختلاف مقادير الأسطقسّات ، وإما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فإن الامزجة المعدّة لفيضان الصور تختلف بحسب ذلك . م

المفارق . و الخلقه تقال للمهيمة العارضة للجسم بسبب اللون و الشكل ، و تنسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات . و المراد ههنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية ، و قوله « بحسب المعدنيات و النبات و الحيوان أجناسها و أنواعها » إشارة إلى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي^(١) له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، وهو يشتمل على الأمزجة النوعية بين الحدين ، وكذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفية ، و الصنفى على الأمزجة الشخصية . و هذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطوانات إلى بعض في

المقادير .

قوله

﴿ ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كفيئاته المحسوسة ، وربما تبدلت الكيفية و انخفضت الصورة مثل ما يعرض للماء إن سخن ، أو أن يختلف عليه الجمود و الميعان و ما يمتته ، و تحفوظة ، و تلك الصورة مع أنها محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد و لا تضعف ، و الكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف ، و تلك الصور مقومات للمهولى على ما علمت و الكيفيات أعراض و الأعراض كائنة ما كانت لواحق . فلذلك لا تعد الصور من الأعراض ﴾^(٢) أقول : يريد بيان أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى و بين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية ، وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى^(٢) فقال « ولكل واحد من هذه صورة مقومة »

(١) قوله « لكل جنس منها مزاج جنسي » لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الأسطوانات و في كفيئاتها فلكل مزاج من أمزجة الجنس و النوع و الصنف و الشخص حداً إفراط و تفریط إذا خرج عنهما بطل التركيب ، و يسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضاً و هو غير متساو فيها . فعرض المزاج الشخصى جزء عرض المزاج الصنفى ، و هو جزء عرض المزاج النوعى ، و هو جزء عرض المزاج الجنسى . م

(٢) قوله « و إنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات

الأولى » .

و لقائل أن يقول : هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من أن الأمزجة معدة نحو الصور النوعية فإنها حينئذ يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات أولى .

و يمكن أن يجاب عنه : بأن الأمزجة كمالات صادرة عن صور البساط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر أعني المزاج ان قلنا أنها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر و الانكسار

أى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الأول «منها تنبعث كفيئاته المحسوسة» و استدلال على مباينتهما بثلاث حجج : إنيستان و لمية :

الحجة الأولى قوله «و ربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن» وهذا تبدل الكيفية الفعلية «أو ان يختلف عليه الجمود والميعان» وهذا تبدل الكيفية الإفعالية «ومائيته محفوظة» وهي صورته النوعية . فإذن فالتبدل غير المحفوظة في الأحوال ، و قول الفاضل الشارح : النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة

كما يقولها الأطباء ، فظاهر حصولها من الصور النوعية ، وان قلنا انها حادثة بعد زوال كفيئاتها بالمرّة كما يقولها الحكماء فأمكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور ، وأمكن أن يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم . وكفى هذا القدر في بيان المناسبة . والانصب ان يقال : إنما احتاج إلى الفرق لان المزاج إنما يحصل اذا استتحات العناصر في كفيئاتها مع بقاء صورها ، ولولا المغايرة بينها لما كان كذلك .

واستدل على المغايرة بثلاث حجج :

الحجة الثالثة منها اعم لان الحجة الاولى يختص بكفيئاتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

والحجة الثانية بعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف ، والصور لا يقبلهما لكونهما مختصة بالعناصر لان كفيئاتها تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلهما .
والحجة الثالثة اعم منهما لانها يشتمل العناصر و الافلاك ، أو لان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والثالثة بعم الكيفيات والكميات و ساير الاعراض .

و تقرير الحجة الاولى : أن الكيفيات ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه ، و قد يجمد فيزول الميعان عنه مع أن مهيبته محفوظة في الحالتين . قال الامام : وهذه الحجة لا تمشى في ساير العناصر فان النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ، والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه ، و الارض لا تبقى أرضاً بعد زوال اليبس عنها . قال الشارح ان اراد بقوله : «هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كفيئاتها» أنها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة أو التركيب . فهو ممنوع . وان اراد أنها لا تبقى في حال البساطة . فمسلّم . لكن لا يلزم أنها لا تبقى في حال التركيب لجواز أن يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفاءها انتفاؤه ، ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب . وهذا الكلام عند التحقيق استفسار و منع على المنع فان قول الشيخ « ولكل واحد من هذه صور مقومة ينبعث منها كفيئاتها المحسوسة » يقتضى محاولة الفرق بين جميع صورها و كفيئاتها ، وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور ساير العناصر مع زوال كفيئاتها ممنوع ، فانه لا معنى لعدم تمشي الحجة الا منع بعض مقدماتها . م

عنها ، ولا الهواء ، و الأرض بعد زوال المبعان و الجمود عنهما . إن حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم ، وإن قيّد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ . لأن استلزام الشيء ، كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه إياها حال التركيب ، وقول الشيخ « وربما تبدلت الكيفية » يدل على أنه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع الأحوال .

الحجة الثانية^(١) وهي أعم من الأولى قوله « وتلك الصورة مع أنها محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف ، والكيفيات المنبثقة عنها بالخلاف » وذلك لأن إنساناً لا يكون أشد إنسانية من آخر ، و جاز أن يكون أشد حرارة من آخر . قال الفاضل الشارح : الدليل على أن الصورة لا تشتد ولا تضعف أن القدر المعتبر في التقويم إن زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلاناً لها ، وإن لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الإشتداد في ذاته بل في عوارضه ، ثم قال : وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لأن القدر المعتبر في نوعية الكيفية إن زال فقد بطلت الكيفية ، وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبراً فيها . فإن صح الدليل فقد بطلت إحدى المقدمتين وإن لم يصح فقد بطلت الأخرى .

وأقول : معنى الإشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حال فيه غير قارّ يتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آن ما إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ، و يتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما . ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك

(١) قوله « الحجة الثانية » تركيب القياس هكذا : الصورة لا تشتد ولا تضعف ، والكيفيات تشتد وتضعف . فالصور ليست بكيفيات . و الشارح يذهب على المقدمتين بمثلين : و هما أن إنساناً لا يكون أشد إنسانية من الآخر ، و جاز أن يكون أشد حرارة . كأنه يدعى انهما بديهيتان حتى لا يتوقف الحكم فيهما إلا على تصور الصورة والكيفيات ، و تصور الإشتداد والضعف كما تحققها . واستدل الإمام على حقيقة الصغرى بان الصور لو اشتدت أو ضعفت فعند الضعف لا يخلو إما أن يكون نوع

الغاية . فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات ، و أمّا الحال الذي تتبدل هويته المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ، ولا امتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو .

و الحجية الثالثة وهي أعم من الأولىين تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب الماهيات وهي قوله «وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت ، والكيفيات أعراض ، والأعراض كائنة ما كانت لواحق . فلذلك لا تعد الصور من الأعراض» .

قوله

«و أيضا فإن حر كاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية» .

أقول : قد ذكرنا فيما مر أن الطبيعة هي مبدء أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع . وذكر في هذا الموضع أن الكيفيات المشددة والضعيفة التي يكون الإشتداد والضعف فيها أحداً أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية . فنبه ههنا على أن الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات . فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبائع ، وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور ، وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها قوى .

الصورة باقيا أو لافان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لضعفها ، وإن كانت باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته . فقوله « لم يكن الإشتداد في ذاته » أى الإشتداد الذى كان في ذات الصورة لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت ، وإلا فقوله « لا يكون ذلك انتقاصا للصورة » مفروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالإشتداد ههنا الإشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف والإشتداد في حالة واحدة وإنه محال . وقد صرح بذلك في شرحه ، وكذا يقال عند الإشتداد : ان بقى كان الإشتداد في العوارض وإلا لزم بطلانها ، ونقض هذا الدليل بالكيف ، ثم قال : فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى ، وإن لم يصح فلانسام صدق الصغرى . ففى قوله : إن لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول . فالاولى الإقتصار على النعم م

قوله

﴿ وإذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج ﴾

أقول : قال الشيخ في الشفاء : لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً وقالوا : إن البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك [بها] إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة ، ولبست حينئذ صورة واحدة . فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة . فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ، ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات . فقول ههنا « لم تفسد قواها » إشارة إلى إبطال ذلك المذهب ، والحجة عليه بأنه لا مزاج حينئذ بل هو فسادٌ ما وكون . لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

قوله

﴿ بل امتحالت في كفيساتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسى كفييةً متوسطةً توسطاً ما في حدٍ ما متشابهة في أجزائها وهي المزاج ﴾^(١) ويريد تحقيق ماهية المزاج . فالعناصر إذا امتزجت^(١) و تفاعلت فلا يمكن أن

(١) قوله « إذا امتزجت » العناصر لو امتزجت لما كان للعناصر كفييات متضادة فإذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلاً ومنفعلاً فلا يمكن أن يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته . ولقائل أن يقول : سيحى . أن فعل الصورة النوعية في مادتها بداتها ، وفي غير مادتها بتوسط الكيفية . فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفية فيعود المحذور ضرورة أن الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبية والكيفية المنفصلة تكون مغلوبية . لا يقال : سيقدر أن المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية .

لانا نفول : نحن نعلم بالضرورة أن الكيفية تنكسر في حد نفسها . أولاً يرى أن الماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد . فإذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية المنكسرة مغلوبية ، وأيضاً إذا كانت المادة منفصلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبية بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ، ولعل المحيص عن هذا بالتزام أن كيفية واحدة تكون غالبية ومغلوبية في حالة واحدة من جهتين : غالبية من جهة الصورة ومغلوبية من جهة المادة . فنأمل . م

يفعل كلّ واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لأنّ الفعل إن كان متقدماً على الإِنفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه ، وإن كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه ، وإن حصلاً معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً عن شيء واحد . وكلّهما محال . فإذن يفعل كلّ واحد منها بصورته ، و ينفعل في كَيْفِيَّتِهِ ، ولا يمكن بالعكس لأنّ الإِنفعال في الصورة يقتضى الإِنفعال في الكَيْفِيَّة الصادرة عنها إذ المعلومات تابعة لعللها ولا ينعكس ؛ بل إنّما تنكسر الصور وتنكسر الكَيْفِيَّات ، وهناك تستحيل العناصر في الكَيْفِيَّات المتضادة المنبثقة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كَيْفِيَّة متوسطة تستبرد بالقياس إلى حارّها ، وتستسخن بالقياس إلى باردها ، وكذلك في الرطوبة واليبوسة ، ويشابه الجميع في تلك الكَيْفِيَّة . فتلك الكَيْفِيَّة المتوسطة هي المزاج . فقوله « بل استحالت في كَيْفِيَّاتِهَا » إشارة إلى حركة الأُسْطَقْسَات في الكَيْفِيَّات لأنّ الكَيْفِيَّة نفسها لا تتحرك ولا تستحيل ؛ بل تتبدّل ومحلّها يستحيل فيها ، وقوله « المتضادة » أي المتخالفة .

قال الفاضل الشارح : لو حمل هذا التضادّ على الحقيقي (١) الذي يكون بين

(١) قوله « قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي » خرج المزاج الثاني كـمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لأن مزاج الزئبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت . لتشابههما و حصولهما عن كليّات منكسرة . فلا بدّ أن يراد بالتضادّ التخالف . وهذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم ضرورة فإن المركبات بعضها حار ، وبعضها بارد ، وبعضها رطب ، وبعضها يابس . وكما أن بين نفس السواد والبياض تضاداً وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ثم قال : حاصل القول في المزاج إلى بقاء الصور النوعية واستحالة كَيْفِيَّة كل واحدة منها فيكون مبنياً على إثبات الاستحالة في الكَيْفِيَّات الأوسع ، لكن الشخ لم يبين الاستحالة إلا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير بارداً أو بالعكس ، وأما استحالة النار والأرض في اليبوسة ، واستحالة الهواء والماء في الميعان مع انحفاظ صورها النوعية فلا . والجواب : أن تحليل المركبات يدل على أنها متمزجة عن العناصر فانه إذا قطر المركب في القرع والانبثق حصل أرض وماء وهواء وذلك يدل على أنها كانت موجودة فيه ، وأما النار فلا بد منها إذ لا بد من حرارة طابخة للمركب ، وهي حرارة النار . فلما اشتمل المركبات على العناصر ولاشك أنها متشابهة الأجزاء في الكَيْفِيَّة ، ولا يكون كذلك إلا بعد استحالتها في جميع الكَيْفِيَّات ثبت جميع الاستحالات . م

شيين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متنا ولا للمزاج الثاني الواقع بين أسطقسات ممتازة قد انكسرت كيميائياً بحسب المزاج الأول فإن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا. وقوله «متفاعلة فيها» أي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات. وقوله «حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطاً ما» أي إذا كان الحار مثلاً عشرة أجزاء والبارد خمسة أجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسبة الثلث والثلثين. فلا تكون الكيفية متوسطة على الإطلاق دائماً بل توسطاً ما. قوله «في حد ما متشابهة في أجزاءها» أي في حد من الحدود التي لا تنتهي بين الأطراف، وذلك الحد يكون متشابهاً في أجزاء الأسطقسات، أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي. فهذا بيان ما في الكتاب.

وقال الفاضل الشارح: أمر المزاج مبنى على إثبات الاستحالة، والشيخ لم يشبها إلا في الحار والبارد.

أقول: وجود المركبات المتشابهة الأجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجمود الأرض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما، وهي لا تحصل إلا بالاستحالة فيهما.

وهي هنا بحث: هو أن يقال: إنكم حكمتكم فيما مر أن الصور إنما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية، وهي هنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعة. فقد ناقضتم كلامكم بوجهين: أحدهما أنكم جعلتم الصور هي هنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات، والثاني أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعة.

والجواب: أننا نجعل الكيفيات نفسها منفعة؛ بل المنفعة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات، وأيضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بتلك الكيفيات. وبيان ذلك أن الصورة النارية مثلا هي المبدء لحصول الحرارة في مادتها فإن انفردت فعملت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها. فحصلت الحرارة في المادة شديدة، وإن امتزج الماء بها أثرت هي أيضا بتوسط حرارتها تلك

في مادة الماء الباردة بسبب صورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ، ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة ، و فعلت أيضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المدتين متشابهة . والدليل على أن الصورة^(١) إنما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة و إن لم تكن هناك صورة مسخنه . فإذن ظهر أن الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية ، و أن المنفعله هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية .

❖ (وهم تنبيه) ❖

❖ (ولعلك تقول لاستحالة في الكيف [أيضاً] وفي الصورة أيضا ، ولم يسخن الماء في جوهره ؛ بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته ، ولا يماظن أنه برد برد بل فشت فيه أجزاء جمدية مثلا) ❖

أقول : قد تبين مما مضى أن القول بالمزاج مبنى على القول بالإستعالة فإن الكيفية المسمّاة بالمزاج إنما تتحصل بعد استحالة الأركان ، وهو أيضا مبنى على القول بالكون فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الأثر كما مر بل تكون هناك .

و كان في المنتقدين من ينكرهما معاً كانكساغورس و أصحابه القائمين بالخليط . فإنهم كانوا ينكرون التغيير في الكيفية وفي الصورة^(٢) ، و يزعمون أن الأركان

(١) قوله « والدليل على أن الصورة » والدليل على أن الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر ، وانفعال البارد من الحار إنما هو في الصورة المائية ، وهي مبردة بالذات فلو لا أن تأثيرها في البارد بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها . م

(٢) قوله « فانهم كانوا ينكرون التغيير في الكيفية وفي الصورة » القائمون بالخليط قالوا : في الاجسام أجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة العظم ، وأجزاء على طبيعة الحنطة ، وأجزاء على طبيعة الشعير ، وهكذا . وهي مختلط جدا . فإذا اجتمع منها أجزاء كثيرة لا نجد بالمتشابهات

الأربعة لا يوجد شىء منها صرفاً ؛ بل هى مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية ، وإنما يسمّى بالغالب الظاهر منها ، و يعرض لها عند ملاقة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها . فيغلب و يظهر للحسّ بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لاعلى أنه حدث ، بل على أنه برز ، ويكمن فيها ما كان بارزاً . فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً .

وبإزاءهم قوم زعموا أنّ الظاهر ليس على سبيل بروز ؛ بل على سبيل نفوذ من غيره فيه . كالماء مثلاً فإنه إنّما يتسخّن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له . والمذهبان متقاربان فإنّهما يشتركان فى أنّ الماء مثلاً لم يستحل حارّاً لكن الحارّ نار تخالطه ، ويفترقان بأنّ أحدهما يرى أنّ النار برزت من داخل الماء ، و الثانى يرى أنّها وردت عليه من خارجه ، وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشىء عن لاشىء ، وامتناع صيرورة شىء شيئاً آخر .

فالشىخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فإنّ القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما . وقدّم الرأى الأخير لانه أشبه بالممكن فقرّر أنّ المذهبين ، وهو ظاهر ، ثمّ اشتغل بالتنبيه على فسادهم . واستدلّ على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات .

قوله

﴿فإن قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه﴾

أقول : هذا أوّل استدلالاته . وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة

بعضها إلى بعض أحس بها على تلك الطبيعة . وكذلك الكيفيات التى يحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التى لها تلك الكيفية كانت كامنة فى الجسم فبرزت حتى أنّ الماء إذا تسخن لم يستحل فى كيفية بل لان اجزاء نارية كمنّت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار ، وآخرون زعموا أنّ أجزاء نارية نفذت فى الماء من النعارج فاختلفت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كأنه حار .

إنما دعاهم إلى ذلك الحكم إما انكار التنبير فى الصورة فامتناع كون شىء عن لاشىء فان اللحم

العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن.

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسّة عنيفة كخشبتين يابستين. فإن المحكوكه منهما تحمي بل تحرق من غير نار، وهو مما تغلب عليه الأرضية.

و المتخلخل هو الذي يجعل قوامه بالسر رقيقا متخلخلا كهواء الكبر بإلحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول إليه. فإنه يتسخن لا محالة. وذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل. فالحركة الشديدة المقتضية لرقبة القوام تقتضى السخونة أيضا.

و المتخضض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يتحرك تحريكا شديدا فإنه يتسخن أيضا.

قوله.

(واعتبر حال المتسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الإستهصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه)

أقول: وهذا استدلال ثان: وهوان المائعين المتشابهين اذا سخنا في إنائين أحدهما مستحصف أى مستحكم الجرم كالتحاس مثلا، والثانى متخلخل أى متخلخل في الوضع بمعنى الإشمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف. فلو كان المتسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب أن يتسخن الذى في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر. وليس الأمر كذلك.

مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لاشى، وإما انكار الاستحالة فى الكيف فامتناع صيرورة شىء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا.

والجواب عن الاول: بان الهبولى مشتركة فيزول عنها صورة و يوجد فيها اخرى بحسب استعدادها، وليس هذا وجود شىء عن لاشى. محض. وعن الثانى: بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة. وهذا ليس ببعيد. م

قوله

﴿ وهل الإمتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخنّ لمنع الفشو (وفي بعض النسخ ممتنع الفشو) إذا كان لا يخرج منه شيء يعتدّ به حتى يخلف مكانه فاش يعتدّ به ﴾

صمام القارورة : شدادها . وفدامها : ما يوضع في فيها . وهذا استدلال ثالث وهو أن امتلاء الإناء المصموم يجب على تقرير ذلك المذهب أن يمنع عن تسخنّ ما فيه تسخننا بالغا لامتناع دخول شيء يعتدّ به فيه إلا بعد خروج شيء عنه إذ التداخل محال . وليس كذلك .

قوله .

﴿ (و اعتبر حال القماقم الصياحة) ﴾

أقول : وهذا استدلال رابع : وهو أن القمقمة إذ املت ماء ، وشدّ رأسها شدّاً محكماً ، ووضعت على نار قوية فإنها تنشقّ بعد صيرورة أكثر مائها ناراً ، وتصبح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدوابّ و البهائم ، وهي من حيل المتحارين . فحدوث السخونة و النار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدلّ على الإستحالة و الكون معاً .

قوله

﴿ (وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه و البارد من أجزائه لا يصعد لثقله) ﴾

وهذا استدلال خامس : وهو أن الجمد يبرد ما وضع فوقه ، و الأجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ، ولا قاسرها هناك . فإذن هو الإستحالة . وقول الفاضل الشارح : إن الجسم البارد بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعلمه يتبرّد بالطبع . مردود . لأنّه يقتضى أن يتبرّد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّدّه .

﴿ (وهم وتنبيه) ﴾

﴿ (أو لعلمك تقول : إنّ النارية كامنة يبرزها الحكّ والخضخضة من غير تولّد

سخونة ولا نارية) ﴾

هذا هو المذهب الآخر : وهو القول بالكمون والبروز ، وإنما اقتصر على الحك والغضخضة^(١) لأن كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع أغرب . وقال الفاضل الشارح : وذلك لأن لهم أن يقولوا : الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الأرض والماء حتى تظهر كفيته ولا تلزم على ذلك استحالة .

قوله :

﴿ فهل يسعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلّعة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمرة وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية إلا الباقي فيه عند التجمّر لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه كما ولا يبرزه رض ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان أكثر الكا من برز وفارق . ثم الكلام بعد هذا طويل ﴾

نبه على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها ، وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه ؛ بل لو لم تكن في الغضا إلا النارية الباقية بعد التجمّر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الإشتعال مع هذه الباقية . والمراد من قوله « ثم »

(١) قوله « وإنما اقتصر على الحك والغضخضة » وما ذكر الخللغة كما ذكر في بيان إبطال

المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما اغرب .

وقال الامام : لان الحاجة إلى القول بالكمون إنما كان فيهما لانهما يستخنان جسما باردا وهو الماء والأرض ، وأما الخللغة فانها تسخن الهواء وهم غير محتاجين إلى الكون فيه لان الهواء حارة يصفو بالخللغة عما يخالطه من الأرضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة أقوى .

ولا يخفاء في أن هذا التوجيه أولى . م

الكلام بعد هذا طويل « أن لا يبطل احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، و ذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما أوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا .

و اعترض الفاضل الشارح بأن حرارة الأودية الحارة كالرفيون إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية التي فيها مع أنها غير ظاهرة للمحس عند السحق والرض . فلم لا يجوز أن يكون هيئتها مثله ، فإن قيل : ليس فيها أجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عن انفعالها عنه بالخاصية . كان قولاً بأنها تسخن بالخاصية لا بالكيفية . و هذا خلاف ما قالته الأطباء .

و الجواب أن الأجزاء النارية التي في الرفيون إنما لانظر المحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ، وإلا لزمهم ما مر .

(نكتة)

(اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراها إنما يكون ذلك لها إذا علق شياً أرضياً ينفعل بالضوء عنها ، ولذلك أوصو الشعلة وحيث النار قويته هي شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر)

أقول : يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة ^(١) ، والبسيط شفافة لالون لها . فالمراد باستضاءة النار شعلتها ، وقيدتها « الساترة لما وراها » ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية . ثم ذكر علّة كونها مستضيئة و هو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء فنبيه بذلك على أن النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء

(١) قوله « يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة » حاصله أن النار الصرفة شفافة غير مرئية ، وإنما تكون مرئية ملونه لتعلقها بأجزاء أرضية تستضيء بضوئها . فهينا دعويان : أما الأولى فلأن النار حيث تكون قوية متمكنة من إحالة الأجزاء الأرضية إلى نفسها كما تكون في أصول الشعلة تكون شفافة لا ظل لها ، وأما الثانية فلأن النار إذا كانت ضعيفة لا تتمكن من إحالة الأجزاء الأرضية كما في رأس الشمعة يقع لها ظل وإنما يكون للأجسام الأرضية . م

عنها . ثم استدلّ على ذلك أيضا بأن النار القويّة المتمكّنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضيّة كما في أوصو الشعلة . وحيث تكون النار قويّة من سائر أجزائها إنّما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظلّ غير ساترة لما وراها . ثم قال « ويقع لما فوقها ظلّ » أي لرأس الشعلة .

قوله .

﴿ وربما كان انفراجه وتجمّعه وانتشاره أكثر من حجم الشفّاف حتّى لا يكون لقائل أن يقول : إنّ الشفيف لا ينتشر ، و خلافه لاستحداد الصنوبريّة مستحصفة النار ﴾

هذا جواب عن سؤال ذكره بعده . وهو أن يقال : لعلّ الشفيف و عدم الظلّ في أصول الشعلة كانا لا انتشار أجزاء الناريّة و تفرّقها هناك ، و عدم الشفيف والظلّ فيما فوقه لاكتنازها و اجتماعها وذلك لأنّ شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطا صنوبريّاً . فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط و تجتمع في رأسه . و أجاب بأنّه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس . فكان انفراج رأس الشعلة و تجمّعه أي عظمه و انتشاره أكثر من حجم الشفّاف الذي هو أصلها ، ومع ذلك يكون الشفيف و عدم الظلّ في الأصل دون الرأس .

قوله

﴿ فبيّن من هذا أنّ النار البسيطة شفافة كالهواء ﴾

فهذا هو النتيجة لما مضى .

قوله

﴿ وإذا استحال إليها النار المركّبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة

شفت - فظن أنها طففت ﴾

أقول المتحلّل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة ^(١) أعنى الدخان المرتفع من

(١) قوله « المتخلخل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة » لا بد من تقديم مقدمتين :

أحدهما : أن الحرارة اذا غلبت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا ، و اذا غلبت في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا . فالبخار أجزاء لطيفة

الأرض إنما يعلو البخار لأن اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية وأشدّ إفراطاً فيها لذلك . فإذا بلغ الجوّ الأقصى الحارّ بالفعل لبعده عن مجاورة الماء و الأرض ومخالطة أبخرتهما وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالى أولاً ، ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره . فرأى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب . فإذا استعالت الأجزاء الأرضية نارا صرقة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة . فظن أنها طمعت فليس ذلك بطفو .

قوله

﴿ و لعلّ ذلك من أسباب طفوها أحيانا عندنا ﴾

أقول وهو إذا ألقينا شريحة في تنور مثلاً مشتعل مسعّر صارت النار فيه شفافة لقوتها . فإن الشريحة تشتعل ثم تنطفئ .

قوله

﴿ و الأشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواءً وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً الذى كلما قويت النار قلّ لئلا تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءه في النار الضعيفة ﴾

مائة تطف بالحرارة فتصاعدت مختلطة بأجزاء أرضية هوائية ، والدخان أجزاء أرضية تطف بالحرارة مختلطة بها .

الثانية ، أن البهارات لفظها لا تصمد إلى غاية كره الهواء بل تقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه ، لكن منه ما يلبى كره الناو فيكون حاراً بحرارة النار ، ومنه ما لا نار فيه . وما فيه البخار فنه ما يجاور الأرض ويسرى إليه سخونة الأرض ، وفيه أيضاً أجزاء هوائية أرضية يستضوئها ضوء الكواكب ويتسخن ، ومنه ما لا يسرى إليه سخونه الأرض ولا يكون فيه الا محض البخار الذى هو أجزاء مائة فيكون ثمة برودة عظيمة فلهدا كان للهواء أربع طبقات : طبقة الهواء الحار بالنار ، وطبقة الهواء الصريف ، وطبقة الباردة التى ينزل منها المطر والثلج الى غير ذلك ، والطبقة المجاورة للأرض . ثم الدخان اذا ارتفع من الأرض يعلو البخار لان حفظه للحرارة المصعدة أكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى آخره فى سمته أينما وقع فبرى كأن كوكبا انقض . و هو المسمى بالشهاب ، واذا استحال ما فيه من الاجزاء الأرضية ناراً صارت شفافة وغابت عن الحس فظن أنها انطفئت . فانطفأ النار يقع على وجهين : أحدهما هذا وهو احالة النار الاجزاء الأرضية

أقول: وذلك لأن النار عندنا تكون في أكثر ضعيفة لإحاطة أضدادها بها فتستحيل هواء، و تنفصل الأرضية عنها دخاناً. ثم يبين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها و ضعفها.

قوله

﴿ وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، و مناسبة بحسب الجنس ﴾^١
 أقول: الكلام كان في المركبات و بسببها في المزاج ، و انجر إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك ، و هذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج و التركيب ، و يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي أصل التركيب و المزاج . فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع^(١) و كان الأصوب أن يقول: وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة و مناسبة بحسب المادة . و الغرض من إيراد هذا النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ انظر إلى حكمة الصانع بدءه فخلق أصولاً ، ثم خلق منها أمزجه شتى ، و أعد كل مزاج لنوع ، و جعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال ، و جعل أقربها من الإعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة ﴾

التي تعلقت هي بها ناراً فيزول الضوء و يصير شفاقة . و الثاني استعالة النار هواء و انفصال الاجزاء الارضية عنها و هو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا . و أما قوله « الذي كلما قويت النار قل » فتنبه أيضاً على أن النار في نفسها شفاقة لان الدخان أجزاء أرضية ، و كلما كان الدخان أقل كان الضوء و الحمرة اللهبية أقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية ناراً . و اعلم أنه قد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية يجعل الاجزاء الارضية ناراً ، و هذا مخالف لما قد تقدم من أن الاطراف لا يكون من الاطراف . م

(١) قوله « فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع » انما يكون كذلك لو كان العنصر جنساً للجسم المركب و ليس كذلك . فلهذا قال : و الاصوب انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب غير مناسبة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة . لا اشتراكها بين الاجسام البسيطة و المركبة العنصرية . على أن الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام . م

أقول : الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي
فإنه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية
لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة ، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ،
وجعل كل مزاج كان أبعد عن الإعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال ، وجعل
النوع الأقرب من الإعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة . فلا أصول هي
الأسطقسسات الأربعة ، وأخرج الأمزجة عن الإعتدال هو مزاج أقرب المعادن إلى العناصر .
وإنما قال «أقربها من الإعتدال الممكن» لأن الإعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود . وفي
قوله «لتستوكره» استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس إذ جعل نسبتها إلى المزاج
نسبة الطائر إلى وكره .

واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية
نسبة مثالها إلى مبدئها الواحد وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة ، أو نفساً تحفظها
فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه .

واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ « وأعد كل مزاج لنوع » بأن كل
مزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره . واستشهد بقوله في النمط الخامس
« إن وجود المحدث بالفاعل و كونه مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته » ،
و أقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فإن فاعل السواد هو الذي
فعله لونا ، و أمّا قولهم : تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل . فليس معناه أنها
ليست بفعل فاعل للشيء : بل إنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء
وليست بفعل فاعل مباين لهما . فإن بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما .
و اعترض أيضاً على قوله « وأقربها من الإعتدال ^(١) الممكن مزاج الإنسان »

(١) قوله « واعترض أيضاً على قوله وأقربها من الاعتدال » قال الامام : كلام الشيخ مشعر بأن
المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه أكمل ، وقد ثبت في علم الطب أن أعدل الاعضاء
جلد الاصابع ، وأخرجها من الاعتدال القلب فوجب أن يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب .
اجاب : بان الشيخ قال : تعلق النفس الانسانية بأعدل الامزجة ، وكون جلد الاصابع أعدل
الاعضاء لا يقتضى أن يكون أعدل الامزجة ، بل أعدل الامزجة مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء

بأن المباحث الطيبة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع ، وأخرجها عن الاعتدال القلب . فكان ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب ، وأقول : كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضى كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق . فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها ، وأيضاً ليست الأعضاء ممّا تتعلق بها النفس أولاً ، و المزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى . فهي أول شيء تتعلق النفوس به ، ثم تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشخصي والنوعي أولاً إلى عضو يحصر (يحضن) تلك الأرواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ، ثم إلى عضو يغدّ بها وهو الكبد ، وإلى عضو يعدّها لأن تصير مبدءاً للحس والحركة وهو الدماغ ، ثم إلى سائر الأعضاء

الخفيفة والثقيلة فيها من التساوى ، وهي أول ما يتعلق النفس بها ، ثم يتعلق بالقلب الذي يحصرها ، ثم بسائر الأعضاء على حسب الحاجة .

وهذا غير مستقيم . لأن الشيخ صرح في مواضع من كتابه القانون أن الروح والقلب أحرا ما في البدن : حاران جداً ما يبلان إلى الإفراط ، والخفيفان غلبان على الأرواح . فالقول بقرب الثقيل والخفيف فيها إلى التساوى مما يناهيه قطعاً .

بل الحق في الجواب : أن كلام الشيخ في الاعتدال النوعي ، لافي الاعتدال العضوي فان تعلق النفس إنما هو بمجموع البدن ضرورة أن تعلقها بحسب التدبير ، وذلك لا يتم إلا بأعضاء آلية . فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الأعضاء بل هو مزاج جميع البدن أعني أمزجة الأعضاء ، وذلك المزاج أقرب إلى الاعتدال من أمزجة الأواع الأخرى .
وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو القلب فذلك بحث آخر إنما ذهبوا إليه لأن تعلق النفس بالبدن للاستكمال ، والاستكمال به إنما يكون بالأعمال والحركات الصادرة من الأرواح التي منشأها القلب .

فان قلت : لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى أن انكسار الكيفيات كلما كان أتم كان النسبة إلى المبدء أكمل والصورة الفايضة عليه أفضل على ما صرح الشارح به فيما مر . وجب أن يكون الصورة الفايضة على الجلد أكمل الصور لأنه أعدل الأعضاء وليس كذلك .

فقول : ليس في الاعتدال إلا استحقاق صورة ، ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لابد مع

ذلك من أن يكون المتمزج محللتصرف الصورة وتأثيراتها . والعضو ليس كذلك . م

عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهي إلى جاد الأنملة وغيره . فيتمّ بجميع ذلك التشخيص على التفصيل المذكور في كتب الطب . فهذا وأمثاله ليس ممّا يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

﴿ النمط الثالث : في النفس الأرضية والسماوية ﴾^(١)

(١) قوله « النمط الثالث في النفس الأرضية » للنفس الأرضية معنى ، وللنفس السماوية معنى آخر . واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتراكا في معنى واحد وهو كمال أول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس و الا لزم أن يكون صور البسيط والمعدنيات نفوسا . وليس كذلك . فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الأرضية والنفس السماوية ، أما النفس الأرضية هي كل نفس في الارض من النبات والحيوان وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حيوة بالقوة .

أما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته أو صفاته . أما في ذاته فكصورة السرير فانه كمال للخشب السريري لا يتم السرير الا بها . وأما في صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها ، والكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته ، أو يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو النوع على ما مر ، والكمال الثاني 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 .

وأما الجسم فالمراد به الجنس أي الطبيعة الجسمية المجردة عن الفصل وهي المادة . و ليتذكر أن الذاتي قد يؤخذ بشرط لاشي ، أعني وحده وهو المادة ، وبهذا الاعتبار يكون جزءاً للنوع ، وقد يؤخذ لاشي ، وهو أن يكون مبهماً محتملاً لان يقال على أشياء مختلفة فهو الجنس ، وأن كان متيناً متحصلاً بنفسه فهو النوع . اذا تذكرت هذا .

فنقول : لاشك أن النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه أمر صار به نباتاً أو حيواناً فذلك الامر له اعتباران : أحدهما أنه صورة وجزء للجسم النباتي أو الحيواني ، وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة . و ثانيهما اعتبار أنه كمال فان الجسم من حيث أنه جسم طبيعة ناقصة ، وانما كملت و تمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار أنه صورة لان الصورة بوجه أن يكون حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية ، وانما عرف باعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصّلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لمادة ، ثم ان عرفنا أن النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها ومهيبتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حدالبناء و ان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان . فلذلك صار النظر في النفس من العام الطبيعي . و ان حاولنا نعرف ذات النفس يجب علينا أن نورد لذلك بحثاً آخر .

وأما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي .

إنما فصل النفس إلى الأرضية و السماوية . لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعي : أمّا الكمال الأول فقدمر بيانه ، و أمّا الجسم هيهنا فبمعنى الجنس لا المادة ، و أمّا الطبيعي فما يقابل الصناعي .

والمعنى الذى ينضاف إلى ذلك فيتحصل النفس الأرضية متناولة للنفس

وأمّا الالى . فيجوز رفعه على أنه صفة كمال أى كمال أول آلى ذوّالة ، و يجوز جره على أنه وصف لجسم . أى جسم مشتمل على الالة ، والثانى أظهر . و أبامكان فليس المراد بالالى اشتمال الجسم على أجزاء مختلفة فقط . بل وعلى قوى مختلفة مثل الغازية و النامية و الجاذبة و الماسكة و غيرها . فان آلات النفس بالذات القوى ، و بتوسطها . الاعضاء .

و أمّا ذى حيوة بالقوة . فليس معناه أن الجسم يكون حياً فان النبات ليس بحى ؛ بل المراد أنه يشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها أفعال الحياة من التغذية ، و التنمية ، و توليد المثل ، و الإدراك ، و الحركة ، و انما قال « بغير توسطها » لان النطق وهو ادراك الكلبيات ليس بتوسط الالة بل بالذات ، وهذا مفهوم الحد .

و أمّا احترازاته :

فالكمال يشمل ساير الكمالات بمنزلة الجنس .

وقوله « لجسم طبيعى » احتراز عن صور الاجسام الصناعية .

وقوله « آلى » احتراز عن صور البسايط و المعدنيات لانها و ان كانت كمالات أولية لاجسام

طبيعية لكنها غير آلية

و أمّا قوله « ذى حياة بالقوة » فليبان الاحتراز به مقدمة وهى انهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى أن لكل فلك من الافلاك نفساً ، ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية ، و الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها . و اذا تمهد هذا فنقول : النفوس الفلكية يخرج من التعريف بقيد الالى على المذهب الاول ، ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه ، و أمّا على المذهب الثانى فلا يخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها و ان كانت كمالات أولية لاجسام لكن ليس يصدر عنها أفعال الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفعال الحيوة دائماً بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان . فليس الحيوان دائماً فى التنمية ، و لافى التغذية ، و لافى التوليد ، و لافى الإدراك و الحركة .

لا يقال : ان اريد بأفعال الحيوة الافعال التى لا يتم إلا بالحيوة فلا يكون التغذية و التنمية و توليد المثل منها ، و ان اريد أفعال الاحياء و ان لم يتوقف على الحيوة . فان كان المراد جميع أفعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية و غير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية ، و

النباتية والحيوانية و الإنسانية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي : ذي حياة بالقوة . ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي ، والنمو ، والتوليد ، والإدراك ، والحركة الإرادية ، والنطق .

والمعنى الذي يضاف إلى ذلك فلتحصل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي : ذي إدراك وحركة تتبعان تعقلا كليًا حاصلًا بالفعل .

(تنبية)

ان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات والبسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء .

لانا نقول : المراد بعض الافعال فكأنه أشار اليه بقوله « ما يصدر من افاعيل الحيوة » وصور البسائط و المعدنيات خارجة بقيد الالة .

و أما النفس السماوية فهي كمال أول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياسنين أن للنفس الفلكية تعقلا كليًا يستتبع ادراكا جزئيا و اودة جزئية في جرم الفلك ، وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابله في الجملة وليس كذلك النفس الارضية ، وانما حذف عن التعريف الاولي ليستقيم على المذهبين .

قال الامام في الملخص : زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة لانه ان فسرناها بما يصدر منه فعل ما كان العقل و الطبيعة نفسا ، وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية . وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالات . يخرج عنه النفس الفلكية . فالنفس لا تكون مقولة على النفوس الثلاثة الا بحسب الاشتراك اللفظي .

و اقول : انا نشاهد اجساما يفتدى و ينمو و يولد المثل ، واجساما يدرك ويتحرك بالاودة دائما أو ليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فتقى ان يكون لها مباد غير جسميتها ، و لاشك أن تلك المبادى مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة ، فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادى المختلفة كان على سبيل الاشتراك لامحالة ،

وأما أنه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك منظور فيه ، وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشتركة بين النفوس الثلاثة لان مبدء أفاعيل كذلك اما أن يكون مبدء افاعيل لاعلى وتيرة واحدة و هو النفس الارضية ، أو يكون مبدء افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للإرادة و هو النفس السماوية . م

﴿ارجع إلى نفسك^(١) وتأمل هل إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للمشيء، فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه و السكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أوّل خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها و لا تتلامس أعضاؤها ؛ بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن نبوت إنيتها﴾

أقول: يريد أن ينبه على وجود النفس الانسانية بأن الإنسان الكامل الإدراك

(١) قوله «ارجع إلى نفسك» أراد بيان وجود النفس الانسانية ، وهي التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا فكما أن لكل جسم من الاجسام شيئاً وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وأعماله كذلك لبدن الإنسان شيء ، وراء البدن و الاعضاء . يعبر عنه بقوله أنا ، و ذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه ، و المدرك شيء غير البدن ، وكذلك المدرك غير البدن و أجزائه . فوجب القطع بكون النفس غير البدن و أجزائه .

أما المقدمة الاولى فنيه عليها في أول التنبهات بأربع حالات :

الاول: أن يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج أولاً فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في أنه مدرك لها مثبت أياها .

الحالة الثانية : ان يتعطل حواسه الظاهره وهو حالة النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صبح باسمه تنبه .

الحالة الثالثة: أن يخل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران لا يفتي عن ذاته . فان قلت : النائم في نومه و السكران في سكره لا يعرفان نفسيهما و الا لتذكر ذلك عند اليقظة و الافاقة .

اجاب : بقوله « وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره » أي كل من النائم و السكران يعقلان ذاتهما إلا أنه ما يبقى على ذكره . ففي هذه الحالات الثلاث يدرك ذاته المخصوصة و ان جاز أن يكون له شعور بغيره .

الحالة الرابعة : أن لا يكون له شعور بغيره وذلك أن يتوهم نفسه في أول خلقه صحيح المزاج و العقل لا يبصر اجزاؤها و لا يتلامس أعضاها بل يكون الاعضاء منفردة و معلقة في هواء طلق . فاعتبر كونه في أول خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيذكره ، و كونه صحيح المزاج و العقل لئلا يؤذيه مرض فيشغل عن نفسه ، و كونه بحيث لا يبصر اجزاؤها و لا يتلامس أعضائها لئلا يكون له شعور بالبدن و الاعضاء ، و في هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء . ولا شك ان في

وغير كامله الذى يختل إدراكه إما بالحواس الظاهرة كالذائم وإما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كالسكران بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة . لا يغفل عن وجود ذاته ، ثم زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته وهو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلاً ، واشترط كونه صحيح العقل . ليتنبه لذاته ، وكونه صحيح الهيئة . لئلا يؤديه مرض فيدرك حالاً لذاته غير ذاته ، وكونه بحيث لا يبصر أجزائه . لئلا يدرك جملة فيحكم بأنه هي ، ولا يتلامس أعضاؤه . لئلا يحس بأعضائه ؛ بل منفردة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء و سکون اللام أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر أو برد . يقال : يوم طلق وليلة طلقة : إذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء ، يؤدي . وإنما اشترط كون الهواء طلقاً . لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً . فإن الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسماً ذا أبعاد ، وكحواسه وقواد ، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً إلا عن ثبوت ذاته فقط . فإذا نزل الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه وظاهر أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتبس بحد أو رسم ، أو يثبت بحجة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح : إن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية أو لية أو برهانية ،

هذه الحالة يثبت ذاته . فإذن أول الإدراكات لكل أحد هو ادراك نفسه غير زائل عن انيتها . وهو مشتمل على ادراكين بديهيين : تصور نفسه ، والتصديق بأنه موجود . وكما كان ذلك لا يمكن أن يكتبس بحد أو رسم لم يكن أن يثبت هذا بحجة أو برهان .

قال الإمام : حاصل كلامه فى هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته فى شيء من الاحوال اصلاً ، ثم أنه لم يبين أن هذه القضية أولية أو محتاجة الى البرهان ، وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها ، وأيضا لم يبين أنه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه أولاً ، فيجب علينا أن نتكلم فى هذه المباحث .

فنقول : يشبه أن لا تكون تلك القضية أولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهى أنا ندرك انفسنا حال النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء ، وعرضنا على العقل أيضا أن الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى فى الجلاء مثل القضية الثانية ؛ بل الانصاف أنا نشك فى القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة .

أما أنه مدرك لذاته فلأنه لو وصل اليه مولم أو ملذفان لم يحصل له شعور به فهو ميت وليس

ثم حكمه عليها بأنّها برهانية ، ثمّ تمحّله في إقامة البرهان عليها ، ثمّ تزييفه لبراهينه .
خبط كلّها لافائدة في الإشتغال بها .

﴿تنبيه﴾

﴿بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ، وما المدرك من ذاتك . أتري المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها . فإن كان عقلك وقوة مشاعرك بها تدرك . أفبوسط تدرك أم بغير وسط . ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط . فإنّه لاوسط . فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط . فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط . ثمّ انظر﴾

أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر ، وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال الإدراك ماهو ، وكذلك المدرك . وبدء بالمدرك وقسمة إلى المشاعر الظاهرة وإلى الباطنة : كالعقل وغيره ، وقسّم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط ، وإلى ما يدرك بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره ، ويبيّن أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر . لأنّ المدرك في ذات الفرض كان غافلاً عما يغيره فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتّة .

بحي ، وان حصل به شعور فاما أن يدرك أنه يؤلمه أو يلذّه أولاً يدرك الا أنه مؤلم أو ملذ مطلقاً ، والثاني باطل مطلقاً و الا لم ينقبض عنه ولم ينسب له . فتعين الاول لكن علمه بان يؤذيه علم باضافه المؤذى اليه ، والعلم بالاضافة يتوقف على العلم بكل واحد المضافين .
و أما انه يمتنع أن يفغل عن ذاته فلان العلم عبارة عن حصول مهية المدرك في المدرك .
فعلمه بذاته :

إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلي ، ولانه ليس احدهما بالعالية و الاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في المهية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالاً ومحلاً . وهو محال .
وإما ان يكون عبارة عن حصول مهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول الشيء عند نفسه

* (تنبيه) *

* أنحصل أن المدرك منك أهوما يدرك البصر من اهابك لا . فإنك إن انسلخت عنه و تبدل عليك كنت أنت أنت أهو ما تدر كه بلمسك أيضا ، و ليس أيضا إلا من ظواهر أعضائك . لا فإن حالها ما سلف . ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها . فبيّن أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ . وكيف وقد يخفى عليك وجودهما ؛ بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هي جملة . وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، ومما نبّهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء [و] التي قد لا تدركها و أنت مدرك لذاتك و التي لا تجد لها ضرورة في أن تكون أنت أنت . فمدركك ليس من عداد ما تدر كه حسياً بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره *

أقول : يريد أن يبيّن أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فيبحث عن المدرك و قسمه إلى أن يكون إما محسوساً أو غير محسوس . وإن كان محسوساً فهو إما جزء من البدن أو كلاًه . وإن كان جزءاً فهو إما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها . وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين : أحدهما أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ، وكان مدركاً لذاته . والثاني أن ظواهر البدن

يستحيل أن يتبدل بالنفلة .

وهاتان الحجتان غير برهائين ، والأولى أضعف .

و هذا كله خبط .

أما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمنع أن يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات ، او لعدم العلم ببعضها ، او لحصول تصوراتها لاعلى وجه مناط التصديق : ولعدم الانس الى ذلك . وتعنون الفصل بالتنبيه يدل على أن تلك القضية غير محتاجة الى برهان .

وأما انه يجب بيان امتناع أن لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المقابلة بين النفس و البدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه أن يدرك لذاته في الجملة . هذا هو الكلام في المقدمة الاولى .

وأما المقدمة الثانية فبينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة ؛ واليه

لاتدرك إلا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعمّا تدركه الحواس مع أنه مدرك لذاته.

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بأنها لاتدرك إلا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمّا يوجبه التشريح.

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن بأنه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلا عن تفاصيل أعضائه ، وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب ، و كان الإنسان في الفرض المذكور غافلا عمّا يغيره .

فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك [لكونها غير ضرورية الإدراك] في كونه مدركاً لذاته . وظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحموس ولا ما يشبه المحسوس ممّا سنذكر يعنى المتخيل والموهوم .

*(وهم وتنبيه) *

*(ولعلك تقول : إنما ثبت ذاتي بوسط من فعلى . فيجب إذن أن يكون لك فعل تشبته في الفرض المذكور ، أو حركة ، أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك ، وأمّا بحسب الأمر الأعم فإن فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فعلاً مطلقاً . لاخصاً هو ذاتك بعينها ، وإن أثبتته فعلاً لك فلم يثبت

أشار بقوله « احد مشاعرك مشاهدة » والى المشاعر الباطنة وهو المراد منه بقوله « أم عقلك وقوة غير مشاعرك » ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه وهو العقل ، والى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة ؛ وأشار اليه بقوله « وقوة غير مشاعرك » والواو بمعنى أو ، وقسمه اخرى الى ادراك بوسط او بغير وسط فقوله الشارح « وقسم الباطنة الى ما يدرك بواسطة و الى ما يدرك بنفسه » ليس المراد بهما قسيمان بل تقسيمان ، وبين أن الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شيء . لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغيره . فيبقى ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط ، لكن لا جاز أن يكون بالمشاعر الظاهرة لماسيجي . في التنبيه الثالث أن المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشعر الظاهر . فلانه في الفرض المذكور غافل عن

به ذاتك ؛ بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك . فهو مثبت في الفهم قبله ،
ولا أقل من أن يكون معه لابه . فذاتك مثبتة لابه)*

أقول : إثبات الأشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعلمها كما في برهان ملي ،
وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ورهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلمه .
فإن وجوده له أظهر من وجود الله . فإن ذهب فعماء أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته
التي هي أفعاله وآثاره . فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين : وجه خاص بهذا الموضوع وهو أن الإنسان
في الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله مع إدراك ذاته ، ووجه عام وهو أن الفعل إن
أخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير
معيّن ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معيّن هو ذاته . وإن أخذ من حيث
هو فعل لفاعل معيّن فالفاعل المعيّن يكون معلوما قبله ولا أقل من أن يكون معه
فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه . وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال
ناقص لا يتأدي إلى معرفة ذات الفاعل ما هو . فإن إثبات الإنسان نفسه بواسطة فعلها
محال .

و الفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل ، ورام
اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضائه . فقال : الإنسان عالم بثبوته

جميع حواسه . فتعين أن يكون ادراكه بنفسه من غير وسط . فالمراد بقوله « والباطنة » هي العقل
لأنه تبين أن الإدراك ليس بقوة أخرى ، وقوله « بلا وسط » يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لأنه
لم يقسم إلى الوسط وغيره الإدراك الباطن فإن ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر ، وقوله
« على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك » يتعلق بقوله « الباطنة بلا وسط ، أي الإنسان
يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك .

وأعلم : أن الدليل لا يتوقف على أن تعقل النفس ليس بوسط ؛ لكنه لما كان من لوازم الحالة
المفروضة ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض .

وأما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث . ومن الظاهر أنه في الحالة المفروضة يشيت
نفسه ، ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمقا ، ولو أمكنه في تلك الحالة أن تخيل عضوا لم يتخيله
جزءاً من ذاته ولا شرطاً في نفسه ، ومعلوم أن المثبت غير ما لم يثبت ، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم .

وإن كان غافلاً عن جميع أعضائه . و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاته مغايرة لأعضائه . وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه . ثم عارضه بأن الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام .

و أقول : ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها إن أراد به ذات الإنسان المدركة المحركة . فلا مغايرة ، وإن أراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها . وينبغي أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقرباً إلى الجهل .

(إشارة)

(هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل نفس في حركته)
يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج ، تصدر عنها الأفعال المنسوبة إليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذي ثبت به صور سائر الأنواع ^(١) وقواها .

فنقول قبل الحوض فيه : إن صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئاً ما غير المواد . فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوعه ، ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع .

فان قلت : لما ثبت أن الإنسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئاً من البدن ثبت أن النفس ليس شيئاً من البدن . فما الحاجة الى المقدمة الثالثة .
فتقول : اراد زيادة الكشف ، ولا شك أن زيادة الكشف بالمقدمة الثالثة .

او نقول : الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخرتين وكان دايلاً .
او نقول : انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية ، فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها . ثم لما اثبت في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى أن يذهب الوهم الى اثباته بفعله أورد الوهم والتنبيه عليه . هذا هو الضبط . م
(١) قوله : « وهو الوجه الذي ثبت به صور سائر الأنواع » فان الوجه الذي ثبت به صور الأنواع هو الاستدلال بالأفعال فانهم قالوا : نحن نشاهد في أنواع البسائط والمركبات خواص مختلفة و كيفيات متغايرة فلا بد لهما من مبدء ، وليس هو نفس الجسمية ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة

فمن الأفعال الصادرة عنها حفظ موادها المتجمعة من الاستقسات المتضادة بكيفيةاتها المتداعية إلى الإنفكك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة . والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية .

و منها الأفعال النباتية التي منها جمع أجزاء أخر من الاستقسات وإضافتها إلى موادها و صرفها في وجوه التغذية و الإينماء و التوليد . و الصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية .

ومنها الأفعال الحيوانية التي هي الحس و الحركة ، و الصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال النباتية ، والحفظ المذكور نفس حيوانية . وأما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه .

فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانية من حيث هي أوصورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها . فإنتها من حيث هي تلك لا يمكن أن تثبت بأفعالها على ماضى . و بدء بأظهار الأفعال المذكورة وهو الحركة الإرادية و الحس فاستدل بالحركات الإرادية المختلفة أولاً ، وذلك لأنّها تقتضى مبدءاً ولا يجوز أن يكون مبدءها جسمية الإنسان . لأنّها موجودة بغير الإنسان كالعناصر و الجمادات ، ولا يجوز أن يكون مبدءها المزاج لأن المزاج يقتضى حركة المركب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إما مطلقاً أو بحسب الاجتماع ، أو

النوعية . فهيننا أراد الشيخ أن يثبت وجود النفس لا من جهة أنها مدركة بنفسها فإنها من هذه الجهة لا تثبت بالأفعال ؛ بل من جهة أنها مبدء الأفعال ولما كان أظهر الأفعال لها الحركة والإدراك استدل بهما و إليه أشار بقوله (فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض الأفعال على وجود النفس الإنسانية من حيث هي نفس أو صورة ما) أى من حيث أنها مبدء الأفعال حتى يقال إن لها حركة فلا بد لها من مبدء وليس الجسمية ولا المزاج بل شىء آخر و هو النفس والصورة .

واعلم أن الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم ، وقيد نوع الجسم احتراز عن الصورة الجسمية لأنها وان قومت الجسم إلا أنها يقوم جنس الجسم ، ويخرج عن التعريف النفس الإنسانية لأنها وان حصلت طبيعة نوع الجسم إلا أنها لا يقومه هكذا قيل .

وفيه نظر : لان مفهوم الجنس مقوم النوع فلا يخرج عنه الصورة الجسمية ، و لو عرف بأنه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه و دخلت فيه النفس الإنسانية . فهذا الحد كما ينبغي . م

سكونه في مكان اتفق حدوده فيه على ما تقرّر . وبالجملة لا يقتضي حر كات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيميّة متشابهة غير مختلفة بل هو ممّا يمانع الإنسان كثيراً وقت حر كته في جهة الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنّه يريد الفوق و مزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفلى ؛ بل وفي نفس حر كته كما إذا أراد الإنسان أن يتحرّك على الأرض و مزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله .

و الفاضل الشارح فسّر حال الحركة في قوله « يمانعه كثيراً حال حر كته في جهة حر كته » بالسرعة والبطؤ . فقال : وذلك في وقت الإعياء فإنّ المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهة الحركة الإرادية هي الفوق وعند الإعياء لا تكون تلك الحركة سريعة .

أقول : والأظهر أنّه يريد بحال الحركة وقت الممانعة ^(١) الواقعة بينهما في جهة الحركة بأن يقصد الإنسان جهة و المزاج أخرى . فإنّ ذلك لا يكون إلّا في حال الحركة كما ذكرناه .

وفسّر أيضا قوله « بل في نفس حر كته » بالرعشة . قال : لأنّ النفس تحرّكها إلى فوق ، و المزاج إلى أسفل فتتر كّب الحركة منهما .

أقول : الرعشة لا تتر كّب من هاتين الحر كتين فقط بل ومن كلّ حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس . فإنّه إذا أحدث محرّك ميلا إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط إذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا ، و أيضا عند تحريك النفس إلى فوق و المزاج إلى أسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها . فإنّ الممانعة في نفس الحركة تكون إمّا بأن تريدها النفس

(١) قوله « الاظهر أنه يريد بحال الحركة وقت الممانعة » انما كان هذا اظهر . لان حال الحركة لو اريد به السرعة و البطوء لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة الفعل يمانع . وقوله « من جهة الحركة » أيضا صلة له لانه أيضا محل الممانع ، فيجتمع الصفتان على الفعل بمعنى واحد ، وانه غير جازي لامتناع ان يقال مررت بزبد بعمر و ، و اما اذا فسرنا حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف زمان ، وفي جهة الممانعة صلة . ولامتناع في ذلك . م

ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي ، أو يقصدها المزاج لا تريدها النفس كما في حال الهوى .

قوله

﴿ وكذلك يدرك بغير جسميته [جسميته خ] و بغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ^(١) ﴾

أقول : وهذا استدلال بالإدراك فإنه أيضا يقتضى مبدءاً ، ولا يجوز أن يكون مبدءوها الجسمية المشتركة ، ولا المزاج . فإنه كيفية مالا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن إدراكه إلا إدراك إنما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ، ويستحيل عما يخالفها . فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة .

قوله .

﴿ ولأن المزاج واقع فيه بين أزداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجبرها على الإلتئام والإمتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج . وكيف وعلة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده . وهذا الإلتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك ﴾

وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقيائه على وجود النفس . وهو أن المزاج كما مر إنما يحدث بين استقسات متضادة متنزعة إلى الانفكاك لا اختلاف ميولها إلى أمكنتها فهو محتاج أولاً إلى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج ، وإلى شيء يحفظ الاستقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً وإلا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده ، والثاني سبب بقائه . وهما متقدمان

(١) قوله « فكيف يلمس به » إنما خصص اللمس بالذكر لأن المزاج كيفية ملموسة ، فالوارد

عليه أن كان كيفية شبيهة به لم يحصل الإدراك ، وأن كان كيفية مضادة ينعدم فكيف يحصل اللمس

به فليس الكلام هيئتنا إلا أن مبدء الإدراك لو كان هو المزاج لم يحصل الإدراك باللمس به

كما صرح به الإمام في شرحه . م

على الإلتئام^(١) المتقدم على المزاج ، وهذا هو المراد من قوله « وعلة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده » أى وكيف وعلة الإلتئام وحافظه يكونان قبل الإلتئام المستمرّ الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذى هو بعد الإلتئام ، و هذا الإلتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالأمراض المنهكة مثلاً ، أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة ، وهذا استدلال مؤكّد للذى قبله باعتبار المشاهدة^(٢) فإن هناك شىء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو شىء الذى صار المركب به إنسانا .

قوله

﴿ فأصل القوى المحرّكة والمدركة . والحافظة للمزاج [شىء] آخر لك أن تسميه

بالنفس ، وهذا هو الجوهر الذى يتصرّف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك ﴾^١
 هذه نتيجة لما تقدّم وإنما صرح بتسميته بالنفس لأن الإصطلاح وقع على أن مبدئه هذه الأفعال هو النفس ، وطباً تبيّن كونه صورة و كان كل صورة جوهرأ صرح بأنه جوهر فقال « وهذا هو الجوهر الذى يتصرّف في أجزاء بدنك ثم في بدنك » وإنما كان تصرّفه في أجزاء البدن أقدم من تصرّفه في البدن لأنه يتعلّق أوّل تعلّقه بالروح ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسة التى هى مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرؤوسة الباقية . و عند ذلك يصير متصرّفا في جميع البدن .

(١) قوله « وهما متقدمان على الإلتئام » أى الجامع والحافظ متقدمان على الإلتئام المستمر المتقدم على المزاج المستمر ، والحاصل: الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج يتوقف على الإلتئام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ . م
 (٢) قوله « وهذا استدلال مؤكّد للذى قبله باعتبار المشاهدة » أى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون البدن من الاسطقات انما علم بتقطيره بالقرع والانبق وتحليله الى بسائط ، وكون الجامع اذا عراه ضعف أو عدم تداعى البدن الى الانفكاك أمر تجربى علم بتكرار المشاهدة كما سيذكر فى الفصل الذى يليه ، ومن الظاهر ان هذه القضية التجريبية لا دخل لها فى الاستدلال ، ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع ، وانما هى كالتتمة للدليل ذكر لزيد الايضاح . م

و انما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس للإستدلال المذكور الحركة و الإدراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ، ولم يذكر النطق لأن ماهيته غير بيّنه إلى أن يبين ، و إنما وقع إلى الإستدلال بالمزاج لا بالقصد ؛ ^(١) بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هي المزاج على ما ذهب إليه بعض الناس . فذكر أن المزاج نفسه محتاج إلى النفس فكيف يكون هو النفس .

و قد يراد على هذا الموضوع سؤال مشهور : وهو أن يقال : إنكم قائم إن الأمر كبات إنما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة ، و يجب من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك الصور ، و الآن تقولون إن النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لأستقساته ، و الجامعة للأستقسات يجب أن يكون متقدماً على المزاج . و هذا تناقض .

و أجاب الفاضل الشارح عن ذلك بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدین . ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ، ثم إنّهما تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء . و قال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودی : و اعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع . ولما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها . فقال الشيخ : كيف أبرهن على ما ليس . فإن الجامع لأجزاء الجنين هو نفس الوالدین ، و الحافظ لذلك الاجتماع أوّلاً القوّة المصوّرة لذلك البدن ، ثم قال : و تلك القوّة ليست قوّة واحدة باقية في جميع الأحوال

(١) قوله « و انما وقع إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد » لما قال أولاً : إن غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالأفعال على وجود النفس ، و كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفاً لذلك . قال : المقصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج و التيام الجوهر ليس وجود النفس ؛ بل المقصود الحقيقي هو مفارقة النفس المزاج ، و اما وجود النفس فيثبت بالمرض ، و يمكن أن يقال : الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة إلى الاستدلال بجميع الأجزاء و حفظها عن الانفكك ، فيكون أيضاً استدلالاً بالأفعال . و محصل الجواب للسؤال المشهور : أن النفس الجامعة المتقدمة على المزاج نفس الابوين ، و المتأخرة عنه نفس المولود . م

بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين . وبالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المتصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس . فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

أقول : وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء : فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أستاذات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها على نحو تصلح معه أن تكون بدنا لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي . فقول الشيخ في الشفاء والإشارات يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح ههنا ، وما نقله عن الشيخ في رسالته ، وأيضا إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج فكيف فوّضت التدبير بعد مدة إلى الناطقة . وإنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادة متجددة ، وإن كانت القوة المصورة مدبرة ، والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها . فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها ، ^(١) وكيف فعلت بذاتها . فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره هو أن نفس الأبوين يجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطا و تفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنسانا فتصير بتلك القوة منياً وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ، ثم إن المنى يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتملها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها إلى تلك المادة فتتميمها وتتكامل لمادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل ، وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل

(١) قوله « فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها » لم لا يجوز أن يكون القوة المصورة خادمة للنفس الأم ، وكيف لا يكون كذلك وهي فايضة على المنى في الرحم لتصوير الأعضاء وتشكيلاتها وتخطيطها بمد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما يشهد به الكتب الطبية . م

يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا . فتصدر عنها تلك الأفعال أيضا فيتمّ البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعداً لقول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحلّ الأجل . وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدء حدوثها إلى استكمالها نفسها مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد . فإنّ الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمّر ، وبالتجمّر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المحيطة . فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة ، واشتدادها كمبدء الأفعال النباتية ، وتجمّرها كمبدء الأفعال الحيوانية ، واشتعالها ناراً كالناطقية . وظاهر أن كلّ ما يتأخّر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة . فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدّ ما من النقصان إلى حدّ ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة . فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود .

وتبيّن من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الأبوين وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن وإلى آخر العمر ، والحافظة للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ : إنهما واحد . بهذا الاعتبار ، وقوله : إن الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الأول . وبالجملة فالفرض ههنا على التقديرين أعني أن يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئاً واحداً حاصل لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً أخرى .

(إشارة)

(فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق)

يريد بيان أن الجوهر الذي أثبتته في الفصل المتقدم^(١) بالحركة والإدراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه ، وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في

(١) قوله « يريد بيان أن الجوهر الذي أثبتته في الفصل المتقدم » أي في هذا الفصل ثلثة مباحث : عن أن مبدء الإدراك والحركة شيء واحد بعينه ، وعن كيفية ارتباطه بالبدن ، وعن انفصال كل منهما عن الآخر .

الفصول المتقدمة ، ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ، وبيِّن أن كل واحد منهما
 ينفع من الآخر بحسب ذلك الارتباط . فقال « فهذا الجوهر فيك واحد » وذلك لأن
 الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك فيه . وذلك بديهي
 وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم تداعى بدنه إلى الانفكاك . وذلك تجربي ، ثم قال « و
 هو أنت عند التحقيق » وذلك لأنك تعلم يقينا أنك تتحرك بإرادتك وتدرِك بمشاعرك
 أو عقلك ، وأن مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ، ويزول عند حلول
 الأجل بسويغات يأخذ البدن في الانفكاك و الإحلال . وإنما استدلل على وجود
 النفس في الفصل المتقدم بالحركة والإدراك دون الأفعال النباتية ليمتد لك أن تلك
 النفس هي أنت فإنك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك ، وتشك في صدور الأفعال
 النباتية عنك إلى أن يتبين لك بنوع من البيان .

قوله

« (وله فروع من قوي منبثّة في أعضائك) »

أقول : وذلك لأن النفس واحدة وقد تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة لشيء
 والغضب على شيء ، والدفع لشيء ، والجذب لآخر . وهي من حيث تكون مشتبهة
 لا تكون غاضبة ، وبالعكس ، والإشتغال بأحدهما ربما يمنعها عن الإشتغال بالآخر .
 فإذا مبدء الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة . فملك الأشياء من حيث
 هي مبادئ التغيرات قوى ، ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملتها
 النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن .

قوله

« (فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئا ، أو تخيلت ، أو غضبت . ألفت العلاقة

فبين وحدة المبدء بقوله « فهذا الجوهر فيك واحد » .

وكيفية الارتباط بقوله « وله فروع » فإن النفس كما سنبين موحود مجرد ، والبدن جسم فكيف
 ارتباط المجرد بما ليس بمجرد . فوجه الارتباط انها مبدء القوى في البدن ، بها أفعالها المختلفة
 و انفعال كل منهما عن الآخر بقوله « فإذا أحسست » إلى آخر الفصل . م

التي بينها وبين هذه الفروع هيمة فيك حتى تفعل بالتكرار إذعاناً ما؛ بل عادة وخلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكّن الملكات) ✽

أقول: هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن. وهو أن تحصل في النفس هيمة بسبب هذه الأفعال التي ذكرها، وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريعة الزوال فإذا تكررت أذغنت النفس لها فصارت النفس كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكّن تلك الكيفية منها، وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا.

قوله

✽) وكما يقع بالعكس فإنه كثيراً ما يبشدي فتعرض فيه هيمة ما عقلية فتقل العلاقة من تلك الهيمة أثراً إلى الفروع، ثم إلى الأعضاء. انظر أنك إذا استشعرت جانب الله عزّ وجلّ وفكرت في جبروته كيف يقشعرك جلدك ويقف شعرك) ✽

وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس. وهو ظاهر. ومعنى قوله «يقف الشعر» هو أن يقوم من الفرع والخشمية.

قوله

✽) وهذه الإفعالات والملكات قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف. ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك وإلى الإستشطاء غضباً من نفس بعض) ✽

أقول: هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف، ويختلف الناس بحسبها في هذه الإفعالات والملكات، وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم. وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم أشدّ أو أضعف استعداداً للغضب، وبعضهم للشهوة، وكذلك في سائرها.

* (إشارة) *

* (درك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك^(١) يشاهدها ما به يدرك فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة . مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا ، أو يكون مثال حقيقته مر تسما في ذات المدرك غير مبان له . وهو الباقي) *

لمَّا فرغ عن إثبات النفس أراد أن يبيِّن أحوال قواها . وهي إمَّا مدركة و إمَّا محرَّكة فبده بالمدركة ، وذكر أو لا معنى الإدراك في هذا الفصل .

(١) قوله « إشارة : درك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك » يريد أن يبين أن ادراك الشيء هو حصول صورته عند العقل .

وتقريره : أنه لا شك أن المدرك إذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل ، فإما أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج ، أو صورتها لاسبيل إلى الأول والا لم يكن الشيء الذي لاحقيقة له في الخارج من الممدومات الممكنة أو الممتنعة متحققا أصلا لافى الخارج ولا عند العقل ، لان معنى الوجود العقلى على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس و ليس لها وجود خارجى . فتعين أن يكون الحقيقة المتمثلة صورة . و هو المطلوب .

واعلم أن للشيء وجودين ، وجود في الأعيان وهو وجود الاصيل الذى يحصل منه الاثار و يجرى عليه الاحكام ، و وجود فى الازهان و هو وجود غير أصيل بل هو كاظن للامر الخارجى و هو الذى يعبر عنه بالصورة فتكلام الشيخ : انا اذا ادركنا شيئا فلاشك فى تمثله عندنا . فإما أن يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجى المتأصل فى نفسه . و هو باطل ، أو وجود آخر غير أصيل وهو الوجود العقلى الذى يقال أنه صورة .

ولنا فى هذا المعنى كلمة جامعة وهى أن الاشياء فى الخارج أعيان ، وفى العقل صور . فليتصور هذا الوضع على هذا الوجه ، وبه يتحل الشبهة الواردة فى هذا الباب ، ومنهم من استدلل على المطلوب باننا إذ حصل لنا ادراك شيء . فان لم يحصل فينا أثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله . وانه بين البطلان ، وان حصل أثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له ، وان طابقه فهو صورته و هذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على أن الصورة مهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ . م

قال الفاضل الشارح : إنَّما قدِّم الإدراك ^(١) لأنَّ الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه . فهي متأخرة عن الشعور ، ولا جل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين إلى تجويز خلو بعض الحيوانات كالأصداف و الإسفنجيات عن تلك الحركة .

(١) قوله « انما قدم الادراك » قال الامام ، انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية إما انقباضية ، أو انبساطية ، والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطوب ، والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ، ولاجل ذلك اى ولتوقف الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع إلى أنه ربما ينفك الادراك عن الحركة كما فى بعض الحيوانات، ولم يذهب أحد الى جواز انفكك الحركة عن الادراك فى شىء من الحيوانات. فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبيعا استحق التقدم وضعا ، ولما كان الكلام فى القوى المدركة فرعا على الكلام فى الادراك ابتدءه بتحقيق مهية الادراك .

قال الشارح : ويمكن أن يقال أيضا : 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 اليه امكن له انفكك الحركة عن الادراك كما فى النبات ، وستعلم أن تقدم الغاية ليس الا فى التصور فاللازم ليس الا أن ادراك الحركة متقدمة على ادراك الملايم أو غيره . واما ان الحركة نفسها متقدمه على الادراك فلا . بل العول بان الحيوانات يدرك شيئاً ليتحرك اليه أو عنه تصریح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام ، و الاولی أن يعكس و يقال : الانسان ربما يتحرك الى شىء يدركه فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الادراك و هذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يمكنه حيثن أن يقول : ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان ، و ان أراد أن بعض الادراك سابق على الحركة فيعض الحركة أيضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة فى الجملة لا يكون وجها لتقدمه فى الوضع ، ثم قال : لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما بينه الامام ، وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله « ويمكن أيضا ان يقال ، فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى أحدهما كما احتاج الى الاخر ولذلك صار امبدي فصلين متساويين . فالوجه فى تقدم الادراك انه اشرف لا التقدم الطبيعى كما ذكره الامام ، وفى عبارته أنهما مبدئان فصاين متساويين مساهلة ؛ بل هما أتران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقى ربما لا يعلم ، ويوضع موضعه بعض اللوالم القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له فى مرتبة واحدة وضعا فلما لم يعلم حقيقة فصله الحقيقى وان لم يكونا فصله فى الحقيقة ، ولعل المراد هذا القدر فهو كاف لاستشهاده ههنا . م

أقول : ويمكن أيضاً أن يقال : إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة حتى يتحرك إلى ملائم و عن غير ملائم و لذلك لم يكن النبات مدركاً . و الحق أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ، ولذلك جعلنا مبدئى فصلين متساويين في الرتبة للحيوان ؛ بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها . لأنه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الانسان ، و الحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها . و بعد ما تقدم .

فقول : الشيء المدرك إما أن يكون مادياً أو لا يكون فإن كان مادياً بافحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ماعلى الوجه المفصل في الفصل التالى لهذا الفصل ، وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى انتزاع . فقوله « وهو أن يكون حقيقته متمثلة » متناول للأمرين يقال : تمثّل كذا عند كذا . إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله (١) .

والإدراك تعرض له إضافتان : إحداهما إلى ذى الإدراك والثانى إلى الشيء المدرك

(١) قوله « إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله » لفايل أن يقول : هذا يدل على أن ادراك المجردات يحصل بحصول نفسها فى العقل لا بمثالها فان فى نفسه ، فى مقابلة بمثاله . فالحضور بنفسه لا يكون حضوراً بمثاله ، لكن ليس كذلك : اما اولاً فلانه مناف لما يذكره بعد هذا : أن الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته ، و أما ثانياً فلانه لو حصل حقيقة المجرد فى العقل فاذا تصورهما عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها فى محلين . و إنه محال .

و الجواب : ان الإدراك اما ادراك الماديات ، و ادراك المجردات : اما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذى سيذكره ، اما ادراك المجردات « فاما أن يكون ادراك المجردات الخارجة عن المدرك ، او ادراك مجردات غير خارجة عن المدرك ، اما ادراك المجردات الخارجة فهو أيضاً حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه إلى انتزاع ، و اما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها ، فقول الشيخ : هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك . متناول للقسم الاول وللقسم الثانى بقسميه ، فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثل حتى لا يتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثانى ، بل حضور حقيقة الشيء ، اما بنفسها او بمثالها ولما كان حضور مثالها اعم من أن يكون منتزعا من المادة أو لا يتناول القسمين جميعاً فقوله « بنفسه » يقتضى تناول بعض القسم الثانى لا كله فلا اشكال .

ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك^(١) وإلى إيراد ذكر
ذو الإدراك وهو قوله «عند المدرك» ولأجل عروض هذه الإضافة كان المدرك و المدرك
أيضا متضايين .

والإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة وإلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك . و
للتنبية على القسمين قيّد التعريف بقوله « يشاهدها ما به يدرك .

وعلى قوله « يشاهدها » بحث وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك أخذه
في بيان معنى الإدراك . فإن قيل : إنّه آراء بالمشاهدة الحضور فقط . قيل : الحضور غير
كاف . فإنّ الحاضر عند الحسّ الذي لا تلتفت النفس إليه لا يكون مدركا .
والجواب أنّ الإدراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحسّ فقط بل كونه

(١) قوله « و لأجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء و هو المدرك » و فيه

بحثنان لفظيان :

أحدهما : انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الإدراك فكيف سماه هيئنا تعريفه .

والاخر : ان الشيء ليس بمذكور في التعريف بل في المعرف و هو قوله « و هو ادراك

الشيء » .

ويمكن أن يجاب :

عن الاول : بان المراد من التعريف هيئنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي الذي

تبيين الشيء و تصويره .

و عن الثاني : ان الشيء المذكور في التعريف لا يعينه بل بضميره في قوله « ان يكون حقيقته » .

ثم الإدراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقية انما يكون في ذات المدرك ، وان كان بآلة فتمثلها

فيها . فما به الإدراك و هو الذات في القسم الاول ، و الالة في الثاني هو الذي يحضر الحقيقة

التمثلة ، وهو معنى قوله « يشاهدها ما به يدرك » .

السؤال : استعمل المشاهدة في التعريف و هي نوع من الإدراك فهو تعريف بالاخفى لان

النوع أخفى .

والجواب : ان المشاهدة هي مجرد الحضور ، والحضور أعم من الإدراك العقلي او الحسي .

فلئن قلت : مجرد الحضور لا يكفي في الإدراك فربما يحضر المدرك عند الحس ، و النفس

لا يكون مدركا له لعدم التفاته اليه .

فالجواب : ان الإدراك ليس مجرد الحضور عند الحس ، بل الحضور عند النفس الحضور عند الحس و

في الصورة المذكورة لاحضور عند النفس ، و كلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه .

حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضراً مرتين فإن المدرك هو النفس ؛ ولكن بواسطة الحس . وكلام الشيخ دال عليه . واعلم ^(١) أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز أن يكون أيضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلاً للحس أو لم تكن .

والأشياء المدركة ^(٢) تنقسم إلى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك وإلى ما يكون أمّا في الأوّل فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها ، وأمّا في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموحودة في الخارج ؛ بل هي إمّا صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من خارج ، أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادا منها أو لم تكن . وعلى التقديرين فإن إدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله « فإمّا أن تكون تلك الحقيقة - أي المتمثلة - نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو تكون مثال حقيقته

(١) قوله « واعلم » انه لما كان الإدراك هو حضور الشيء عند النفس اما نحصوله في النفس ، او لحضوره عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه ، او حصولا في آله ، وآله اما محله كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية ، واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل في محل متصل به . م

(٢) قوله « والأشياء المدركة » الإدراك مطلقا وهو حصول الشيء عند المدرك اما إدراك حضوري وهو ان يكون نفس المدرك حاضرة عند المدرك ، واما إدراك انطباعي وهو أن يكون صورته حاضرة عنده . وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ، ولا يجوز أن يكون بحصول صورته ، وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحصول حقيقته ، اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول صورته لهما فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما في المهية واللوازم والعوارض والتالي باطل . لوجوب المغايرة بالضرورة ، وهكذا في صفات النفس فلو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتماع المثان في محل واحد وإنه محال ولهذا قسم المدرك في الخارج عن ذات المدرك وإلى غير الخارج ولم يقسمه إلى ذات المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة به ، واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج ، لها حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما حقتاه . م

مرتسما في ذات المدرك غير مباين له « وقدّم إبطال القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأوّل « فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجيّة مثل كثير من الأشكال الهندسيّة » مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمّسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات لبيّن به الخلف فتكون تلك الحقيقة ممّالا تتحقّق أصلا إذ لا حقيقة لها في الخارج . ولما كانت ممّالا تدرك علم أنّها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك و فيما لا يباينه . فبإبطال القسم الأوّل يتحقّق الثاني وأشار إلى ذلك بقوله « وهو الباقي » والمثال في قوله « أو يكون مثال حقيقته » هو الصورة المنتزعة من الشيء ، أو الصورة التي لا تحتاج إلى الإنتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو . فهذا يبان ما قاله الشيخ .

وأعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهيّة الإدراك اختلافا عظيما وطوّروا الكلام فيها لإخفائها بل لشدة وضوحها . فمنهم من جعل الإضافة^(١) المعارضة للمدرك إلى المدرك

(١) قوله « فمنهم من جعل الإضافة » اعلم انا اذا ادركنا فلاشك أن ذلك الشيء يتميز ويظهر عند النفس ، فلا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء في النفس أو في الخارج فان كان في النفس فهو صورة كامر ، وان كان في خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه ، بها يظهر الشيء عند النفس كما أن الصورة المحسوسة يظهر في الالة وهي خارجة عنها لا فيها ، فلما لم يقو بعضهم على رفع الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا الى أن الإدراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل : أما أولا فلان وجود الإضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد أن يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة و هو الذي هربوا منه ، وإما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج . مما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا ، و أما ثانيا فلانه يلزم أن لا يكون ادراك ما جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج ، وقد تقرر أن كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير .

لا يقال : ما ذكرتموه وارد على الصورة أيضا . فان الصورة المطابقة للمعوم اما ان يكون صورة اللاشيء أو صورة الشيء وهو محال لان اللاشيء لا مثال له ولا صورة و ان كان صورة الشيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج ، والاوّل باطل . لان الثابت في الذهن ليس ماهية المعوم بل صورته ، و الثاني باطل ايضا والا لزم وجود المعوم في الخارج وهو محال ، وايضا يلزم أن يكون الإدراك جهلا ، لان صورة الشيء لا بد أن يكون صورة شيء موجود في الخارج و الا لكان اما صورة اللاشيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهمما .

نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايين . فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا ، وأن لا يكون إدراكاً ما جهلاً البتة . لأنَّ الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها . ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف . وهو الحق إلا أنهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها .

واعلم أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك^(١) ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك . فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلاً : إنه حال ما للمتحرك ؛ بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه الإحساس والتخييل والتوهم والتعقل وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف فإن الباحثين عن حقائق الأشياء كثيراً ما يرمون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها كالحر كة مثلاً . ليتعرفوا حالها أهي بالتساوي في تلك الأشياء أم بغير التساوي ؟

لانا نقول : انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء . الا ان ذلك الشيء موجود في العقل وجودا غير اصيل لانها مثل شيء آخر فهمنا العلم والمعلوم واحديتايان بحسب الاعتبار : علم باعتبار قيامها بالذهن ، ومعلوم باعتبار مهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل ، والمعلوم هو الوجود الخارجي . م

(١) قوله « ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك » كأن ساءلا يقول : عرف الإدراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الإدراك فهو تعريف دوري .

اجاب : بان ما ذكره ليس بتعريف للإدراك بل تعيين لمعناه ، فانا نتعلل معاني متعددة ، ومنها معنى الإدراك لكن ربما لا يعرف انه اى معنى من المعاني ، فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره .

و في تعيين معناه فإيدتان : أحدهما أنه مقول على الإحساس والتخييل والتوهم والتعقل فتعين معناه لتعرف حاله أنه متواطى عليها ومشكك .

والاخرى ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم أن مدرك الجزئيات الآلة ، وقد تتبين مما لخصه الشيخ من معنى الإدراك ان الإدراك سواء كان بالآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس . غاية ما في الباب ان الإدراك ان كان بنفسها فالصورة حاصلة في النفس ، وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها اوفى آلهتا . و المدرك في كلا القسمين هو النفس . م

وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها؟ وأيضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم: النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة، والمعقولات بذاتها أن مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس. وشنعوا عليهم بأنهم يقولون: النفس لا تدرك الجزئيات. وطولوا الكلام في ذلك. وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لاعلى ما قالته الحكماء كما سيحجىء بيانه في موضعه.

فمن اعتراضات الفاضل الشارح^(١) في هذا الموضع أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا، وإن كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج. وحينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الإدراك إضافة، وأن الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قاله أفلاطون، أو غيرها من الأجرام الغريبة عتسا. وهذا وإن كان مستبعداً لكنّه بالتزام أن صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد.

(١) قوله «فمن اعتراضات الفاضل الشارح» هذه ثلاثة اعتراضات.

الاول: ظاهر.

والثاني: أن يقال: هب اننا اذا ادركنا شيئا يميز ذلك الشيء. عند العقل لكن لانسلم ان ذلك الشيء يجب أن يكون موجودا في العقل، لم لا يجوز أن يكون صورة قائمة بنفسها أو ببعض الاجرام القائمة و اذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها.

والثالث: انه لو كان الإدراك حصول صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير.

والجواب عن الاول من وجهين:

أحدهما: أنا لانسلم أن الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا، وانما يكون لو كانت صورة ذهنية وحقيقة خارجية، اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل. والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه فيما سبق بقوله «الجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة أياها».

وثانيهما: ان الإدراك لا يمنع أن يكون إضافة لان الإدراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة، ولو كانت إضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم أن لا يكون الإدراك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل، واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة.

وفيه نظر: لانا نقول: لم لا يجوز أن يكون بعض الإضافات الإدراكية موجودا في الخارج، وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها.

والجواب عن الثاني:

و الجواب عن الأوّل : أن من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ، ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل . وأمّا الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج . فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة عالما ولا جهلا .
وعن الثانى أن أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب . وأمّا القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك . ليس بمستبعد فقط ؛ بل إنّما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة ، وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك مساوية للسماء . لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذى هو الإدراك ، أو في القوة المدركة الحالّة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ، أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء . وذلك غير قادح في المساراة بحسب الصورة فإن الكبير والصغير من الإنسان متساويان في الصورة الإنسانية ولما

أما عن احتمال كونه صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض فى الحالات ، و من المحال أن يكون لها صورة موجودة فى الخارج ، وأن يذهب اليه ذاهب .

و أما عن احتمال وجودها فى جسم غائب فهو أنه من المحال الظاهر ، ولم يبين وكأنه يزعم فيه البداية ، ولو خصص الاحتمال بالجسم فلاشك فى استحالتة لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها فى ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يجرى فى كل موجود غير النفس ، وربما يقال : الصورة القائمة بنفسها أو بغيرها ان كانت كافية فى الإدراك وجب أن يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو المطلوب ، وان لم يكف فى الإدراك فلا بد من حالة زايدة عليها للنفس ، بها يحصل الإدراك ، والإدراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة .

والجواب عن الثالث : أنا لا نسلم أنه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير فى الصغير ، وانما يلزم لو كان محل الصورة صغيرا و صورة الكبير كبيرة . و هما ممنوعان . و سند المنع الاول فيه ثلاث احتمالات : احتمال انطباع الصورة فى مادة الجسم الذى هو الآلة ، أو فى القوة الجسمانية ، أو فى النفس على قول من زعم أن الإدراك حصول الصورة فى النفس وان كان بالآلة ، ولاحظ لشيء من هذه المحالات فى الصغير والكبير ، و أما سند المنع الثانى فاحتمال أن يكون صورة الكبير صغيرة وان ساويت فى المهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير فى الصغير غير وارد على المقول بالصورة مطلقا أى فى ساير الإدراكات بل لا يرد الا فى الابصار والتخيل ، واما فى ساير المدركات من السمع والشم والنوق وغيرها فلا لانها

لم يكن ذلك معالاف مجرد الاستبعاد الذي ادّعاه لا يقتضى بطلانه . على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقة ؛ بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائمين بأن الإبصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية ، و التخييل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخييل . ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا في الموضوعين المذكورين أيضا على القائمين بالشعاع ، أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأن الصورة المتخيّلة تنطبع في النفس . ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لأوردنا التحقيق فيه . لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف .

ومنها قوله : إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية فإنما لزم فيما لا يكون موجودا . أما المحسوسات التي لا تدرك إلا إذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة ما للمدرك إليها .

والجواب أن الإدراك معنى واحد^(١) يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل فاذا دلّت

لا يحس الا بأشياء صغيرة . فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير ، و كذا لا يرد في الموضوعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائمين بالشعاع ، وأما في التخييل فعلى مذهب أبي البركات . هذا محصل ما ذكر . وفيه ضعف .

اما المنع الاول : فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة او كانت في الآلة أو في النفس لكانت الآلة أو النفس متقدرة بتلك المقادير والابعاد ، لانه حالة فيها وصفة لها .
واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متميزة الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ ألف ذراع فكيف يكون نصف ذراع . ومن العجب أن يكون في جزء من الذراع بلاد متعددة المعلات والسكك والحانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نامية وبحار حائلة بل نصف الفلك بكواكبه . على أن قوله « و الاستبعاد ليس بوارد مطلقا » كلام مستدرك . لان السائل لم يورد على سائر الإدراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ . فلا طيل في هذا الكلام أصلا .

والحق في الجواب : ان حصول صورة المقادير والابعاد يستلزم تعددها فان التمدد والكر و الصغر انما هي بالإعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل ، و عين صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيراً وصغيراً ، وبالنسبة الثانية يصير مدركاً عاقلاً . م
(١) قوله « ان الإدراك معنى واحد » يعني اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي في تصور

ماهية في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضت له الإضافة علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أينما كان .

ومنها قوله : حصول الإستدارة^(١) والحرارة في القوة المدركة يقتضى صيرورتها مستديرة حارة .

والجواب : أن الإستدارة إن كانت جزئية كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو محلها ، و لا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً ، وإن كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى أن يصير محلها مستديراً ، وأما الحرارة فإنها لا تقتضى كون محلها حاراً إلا إذا كان الحال هي بعينها والمحل جسمًا خالياً عن ضدّها من شأنه أن ينفعل عنها ، ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا حلت

الموجودات هي الحالة التي لنا في تصور المعدومات والمتمنعات ، وإذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك . م

(١) قوله « ومنها حصول الإستدارة » تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الإدراك حصول مهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الإستدارة أو الاستقامة أو الحرارة أو البرودة كان العاقل مستديراً مستقيماً حاراً بارداً وانه محال .

اجاب : بان الإستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة . غاية ما في الباب أن يكون تلك الآلة مستديراً لكن لا يلزم أن يكون العاقل مستديراً ، وان كانت كلية لم يلزم أن يكون محلها مستديراً . وهذا الجواب ليس كما ينبغي : لان السؤال لوجه في الإستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة مما وانه محال . واو وجه في الكليين يلزم أن يكون النفس مستديراً و مستقيماً اذ ليس معنى المستقيم والمستدير إلا ما فيه الاستقامة والإستدارة وقد وجدتا في النفس .

بل الجواب : ان المستدير ما فيه إستدارة خارجية أي عين الإستدارة ، وكذا المستقيم ما فيه إستقامة خارجية أي عين الاستقامة . فلا يلزم أن يكون مستقيماً مستديراً .

ثم قال : واما الحرارة فانها لا تقبض كون محلها حاراً فان الحال هنا صورة الحرارة لا عينها ، سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما تجعله حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو ممنوع ، ولو سلم انه قابل فانما يصير حاراً لو كان خالياً عن ضد الحرارة . والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في المهية الا ان الحار

و منها قوله : وأيضا لوجب أننا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع بكونه عالماً به .
والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل و سخف وإن كان على سبيل حلوله في المجرّدات فهو معنى كونه عالماً به ، ولا تغيّر بينهما إلاّ تغيّر الألفاظ المترادفة .

و منها قوله : إننا بعد العلم بأنّ الله تعالى ليس بجسم ولا حالّ فيه تشكّك في أنّه هل يعلم ذاته ، و هل يعلم كونه فاعلاً لغيره أم لا . و يدلّ ذلك على أنّ كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له .

والجواب : أنّ ذلك إنّما يقع إذا لم يتحقّق أنّ ذاته بأيّ وجه حصل لذاته ، وأنّ غيره بأيّ وجه حصل له . فإنّ معاني الحصول مختلفة . فإذا حقّقنا تجرّده و حقّقنا أنّ كون الشيء مجرداً قائماً بالذات يقتضى علمه بذاته و بصفاته كما يجب بيانه لم تشكّك في ذلك .

و منها قوله : إذا كان تعقّل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون . فعلمنا بعلمنا بذاتنا إمّا أن يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه . وهلمّ حرّ أيّ التركيبات الغير المتناهية ، وإمّا أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا

عن حصول مهية الشيء لكن الجماد الموصوف بالسواد مدركاً له لان السواد حاصل له .
والجواب : بالفرق بين حصول العرض لموضوعه ، وبين حصول المدرك للمدرك . فان الاول حصول موجود أصيل لوجود أصيل ، والثاني حصول غير أصيل لأصيل . ومنها ان حقيقة الإدراك لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد لكننا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا جسماني و اعتقدنا حلول السواد فيه وجب أن نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالماً بذلك السواد . وليس كذلك فاننا بعد العلم بأنه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد تشكّك في أنه يعلم ذاته و يعلم كونه فاعلاً لغيره . فعلمنا أن كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له . وهذه شبهة واحدة على ما حرره الإمام ، والشارح جعلها شبهتين : الأولى ظاهرة .
وتقرير جوابها : أن حصول السواد للمجرد إن أريد به حصول عين السواد فهو محال . لانه على سبيل حلوله في الاجسام ، وإن أريد به حصول صورة السواد له فمن اعتقده جزم بملمه به لانه معنى العلم .

بذاتنا نفس ذاتنا . وهذا من اعتراضات المسعودي .
والجواب عنه : أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا ، بالذات وغير ذاتنا بنوع من
الإعتبار . والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر
يعتبره .

وأما قوله : حصول الشئ ، للشئ ، يقتضى تغاير الشئين كإضافة الشئ إلى الشئ ،
وإيجاد الشئ من الشئ ، وذلك يقتضى امتناع كون الشئ ، طأ بنفسه .

فالجواب : أن تغاير الإعتبار كاف في الحصول والإضافة فإن المعالج لنفسه
معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف في الإيجاد ، لأنه يقتضى تقدّم الموجود على الموجود
بالذات .

ومنها قوله : الصورة تحصل في الخيال أو في الجايدية ، والإدراك يكون في الحس
المشترك أو في ملتقى العصبين . فلو كان نفس الحصول إدراكاً لكانا معا .

والجواب : مأمّر . وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ؛ بل
حصوله في المدرك لحصوله في الآلة . وهي هنا الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في
ملتقى العصبين ؛ بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضوعين
المذكورين أو غيرهما .

وأما الشبهة الثانية فتوحيها انا نعم أن الله تعالى مجرد ، و نعلم أن المجرد حاصل لذاته ،
ونعلم أن فاعلية الغير حاصلة له . فلو كان العلم حصول شئ لمجرد لم تتشكك في أن الله عالم بذاته
و بفاعليته .

وتقرير الجواب : أن حصول الشئ للشئ ، يكون تارة على وجه الحضور ، وتارة لاعلى ذلك
الوجه . والوجه الاول هو العلم فمن حصول ذاته لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور تطع
بكونه عالماً بذاته و بفاعليته ، وإنما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه . وإنما جعلنا شبهتين لان
الاولى على الادراك الانطباعى ، والثانية على الادراك الحضورى ، وتنبهنا على تخطئة الامام في
وصف المجرد بالسواد . ولهذا شنع عليه بأنه جهل وسخف .

ومنها : أن تعلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا أو أمراً زيداً عليها و الاول باطل بوجهين .
أحدهما : أن تعلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا إما أن يكون نفس علمنا
بذاتنا أولاً يكون فان كان يجب أن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمنا بذاتنا
غير علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون

ومنها قوله: إننا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج، والقول بأنه مثاله وشبهه يقتضى الشك في الأوليات .

والجواب: أن المبصر هو زيد . لاشك ولانزاع فيه . أمّا الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك، وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الاعتراض . ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه: وهو أن الإدراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج، والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج .

وجوابه: أن المطابقة غير المشعور بها، وإنما اشترط فيه الأول دون الثاني . فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها، قد اقتصرنا عليها إشاراً للاختصار، فإن فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن أخذت الفطانة بيده . كما قال الشيخ في صدر الكتاب .

﴿تنبية﴾

﴿الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته، وقد يكون معقولا

علمنا بعلمنا بذاتنا أيضاً حاصلًا بالفعل وهكذا في سائر التركيبات فيلزم أن يكون الأمور الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو مكافرة وسفه، وإن لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والعقد خلافه .

والجواب: أن لعلمنا بذاتنا حثيتين: بالذات . وبهذا الاعتبار نفس ذاتنا، وبنوع من الاعتبار . وهذه الحثية مغايرة له . وتحقيقه أن علمنا بذاتنا لا معنى له إلا أن ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هي هنا إلا أمراً واحداً بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار أنه حاضر مغاير له باعتبار أنه حاضر له، وهو باعتبار أنه حاضر معلوم و باعتبار أنه حاضر له عالم فالتمدد ليس إلا بحسب الاعتبار والأمور الاعتبارية ينقطع باعتبار الاقطاع فلا يلزم وجود الأمور الغير المتناهية بالفعل .

والوجه الثاني: أن العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء، لان حصول الشيء للشيء يقتضى تغاير الشئين كما في الإضافة والابجاد، والجواب: أن التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم . فان قلت: فليكن التغاير بحسب الاعتبار في الإضافة والابجاد .

عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيتته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه . ولو توهم بدله غير ذلك لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانية ، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنه ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته . ولذلك لا يتمثل في الحس الأظهر (الظاهر) صورته إذ زال ، وأما الخيال الباطن فتخيل لمع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطاق عنها ؛ لكنه يجرد عنه تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها ، وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواحد الغريبة المشخصة مستثمتا إياها [حتى] كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا (١)

لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبئه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة : (١) إحساس ، وتخيل ، وتوهم ، وتعقل .

فالإحساس : إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة : من الأين ، والمتمى ، والوضع ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك .

واجاب : بانه كاف في الاضافة أيضا ، وأما في الابداع فلا . لان الوجود يجب أن يكون مقوما بالذات على الوجود وذلك يستلزم التغاير بالذات .

ومنها : أن الصورة تحصل في الخيال فلا يحصل إدراكها إلا اذا طالعها الحس المشترك ، وكذا الصورة تنطبع في الجليدية والابصار لا يحصل إلا في ملتقى العصبين و إلا لكاننا أبصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين صورة اخرى . فلا يكون الإدراك نفس حصول الصورة وإلا لكان الإدراك من حيث الصورة بل الإدراك حالة نسبية إضافية فانا إذا ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقله « الصورة يحصل في الخيال أوفى الجليدية » لف . وقوله « الإدراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين » نشر . فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام . م

(١) قوله « وأنواع الإدراك أربعة » : اما جزئية مادية ، أو غير مادية ، أما الجزئيات المادية فاما محسوسة ، أو غير محسوسة . والمحسوسات إما أن يتوقف إدراكها على حضورها وهو الإحساس أولا يتوقف وهو التخيل . وإدراك غير المحسوسات وهو التوهم . وأما غير الجزئيات المادية :

وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ، ولا يشاركه فيها غيره .

والتخييل : إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ؛ ولكن في حالتي حضوره

وغيبته .

والتوهم : إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء

الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل إدراك للشيء من حيث هو هوقط لا من حيث هو شيء آخر سواء أخذ

وحده أو مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة في التجريد : الأول مشروط بثلاثة أشياء : حضور المادة ،

واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئياً . والثاني مجرد عن الشرط الأول . والثالث

مجرد عن الأولين . والرابع عن الجميع . إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط

الوهم عن الإعتبار لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه

بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئياً . ولذلك لم يعتبره الشيخ في

هذا الكتاب ، واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة كالإنسانية إذا أخذت من حيث هي هي صالحة لأن تقع على كثيرين

فاما أن لا يكون جزئية بل كلية ، أو تكون جزئيات غير مادية . وأيا ما كان فادواكها التعقل ، إلا

أنها إذا قيست إلى مدرك واحد كانت ثلاثة لأنه يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعقل وسقط اعتبار التوهم

لأن الموهوم غير المحسوس و التمثيل بالابصار لأنه أظهر ، ولأن الحس اعم من حس البصر

أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس . فانا لما لمسنا شيئاً حصلت عند القوة اللامسة صورة

الملموسة مع حضور المادة واكتنافها بالفواشي الغريبة ، وكذا في الحواس الأخر ، والمراد بالفواشي

الغريبة الموارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي ، و أما لوازم المهية فلا تكون

غريبة عنها وإلا يمكن أن يزال ، والغريبة يمكن ازالتها عن المهية و ثبت للمهية عند العقل ، و

الغريبة مختصة بحال الاحساس أو التخييل . وجعل الإمام قوله «لوازبت عنه لم يؤثر في كنهه مهيته»

تفسير الفواشي الغريبة . وعلى هذا يدخل فيها لوازم المهية لان ذوالها لم يؤثر في ذوال المهية

بل الامر بالعكس ، فربما يمنع إمكان ذوال جميع الفواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس

والتخييل بل المختصة بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظة الغريبة ما ذكره الشارح . م

ولأن لا تقع إلا على واحد . وإنما تختلف في ذلك بانضمام معاني غيرها إليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها . فالمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئياً شخصياً هو المادة أولاً . لأن زيدا لا يباين عمره وبالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادي ، ثم بما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة كالأين والكيف وغيرها ثانياً . فالصورة المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة . والخيالية منتزعة نزعاً أكثر لكنه غير تام . والعقلية منتزعة نزعاً تاماً . وعبارة الكتاب ظاهرة . وإنما تمثل بالإبصار لأنه أظهر أنواع الإحساس .

والفاضل الشارح فسّر الغواشي الغربية عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولو ازم الوجود والماهية . ولو ازم الماهية كالزوجة للإنثى لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضاً لا يكون بحيث يمكن أن تزال ، وأيضاً لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوساً فقط ؛ بل وعند ما يكون معقولاً أيضاً .

وقد أورد في هذا الموضوع - أولاً^(١) وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع . تكون جزئية ، ويكون تشخصها ، وعرضيتها ، وحلولها في تلك النفس ، ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض غريبة لانفك عنها .

(١) قوله « وقد أورد في هذا الموضوع سؤالاً » وهو أنهم ذكروا أن العقل يقدر على أن ينتزع من الأشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغربية . وهذا الحكم يشتمل على امرين : أحدهما أن الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغربية .

والآخر أنها كلية مشتركة بين كثيرين . وهما باطلان :

أما الأولى : فلأن الصورة العقلية جزئية حاله في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها لصفات عوارض غريبة عن مهية تلك الصورة . فلا تكون مجردة عن سائر العوارض الغربية .

وأما الثانية فلأن الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءاً من الأفراد التي وجدت قبله ، والتي توجد بعد زيد . لأن وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءاً من تلك الأفراد لزم وجود الكل بدون الجزء . وإنه محال . وإذا لم يكن جزءاً منها لم يكن مشتركة بينها فلا تكون كلية .

وهذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .
وأیضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن أن يكون جزءا من ماهية الأشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده . فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك
فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة
عن اللواحق . فالعلم المتعلق بها من حيث هو . علم كلي مجرد . لأن معلومه كذلك ،
لأن العلم في ذاته كذلك . قال : ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا . تعويلا على
فهم المتعلمين ، والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ظنوا أن في العقل صورة دلالية
مجردة وليس الأمر على ما ظنوه . بل التحقيق على ما ذكرناه .

وأقول : الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالإنسانية المتناولة
إهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ، ولا هي فيهما
معا ، لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها . فهي إنما
تكون في العقل فقط ، وهي الإنسانية الكلية . فهي من حيث كونها صورة واحدة في
عقل زيد مثلا جزئية ، ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ؛ ومعنى تعلقها

وأجاب : بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية . فان المشترك هو الموجود
في الخارج الذي هو جزء للأفراد وهو أيضا في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية وإن
كانت جزئية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال أنها كلية مجردة بالعرض والمجاز .
والحاصل ان الكلي المجرد هو ماله الصورة ، وإنما سميت الصورة كلية لأنها صورة الكلي لا
لأنها في نفسها كلية ، قال الشارح : القول بان الكلي موجود في الخارج باطل . إذ لا شك أن زيدا
في الخارج انسان وأن عمروا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما إما أن يكون موجودا في كل
منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة . وانه ضروري الاستحالة . وإما أن يكون
موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزء منه و بعضا منه . هذا خلف .
وإذا ثبت أن الإنسانية ليست شيئا واحدا بالذات في الخارج فالإنسانية الواحدة لا توجد إلا في
العقل ، لكن لها اعتباران : اعتبار بحسب الذات ، وبهذا الاعتبار صورة شخصيته في نفس شخصيته
واعتبار بحسب مطابقتها للأشخاص . وبهذا الاعتبار كلية . ومعنى مطابقتها أنها لو تحققت في الخارج
لكانت عين أحد الأشخاص ، وأحد الأشخاص او مجرد عن الشخصيات وحصل في العقل كان نفس
تلك الصورة .

أنّ الإنسانيّة المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أيّ مادّة من موادّ الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه ، أو أيّ واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها . فهذا معنى اشتراكها ، وأمّا معنى تجرّدها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الإشتراك منتزعة عن اللواحق الماديّة الخارجيّة ؛ وإن كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنيّة المشخصّة . فإنّها بأحد الإعتبارين ممّا ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالإعتبار الآخر ممّا ينظر فيه وتدرّك نفسه . فإذا ذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هي هنا هي الطبيعة الإنسانيّة التي ليست في الحقيقة ككيّة ولا جزئيّة ، وأمّا التي سمّاه المتقدّمون ككيّة وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرّض له البتة . والعجب منه أنّه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو أنّ الكليّات لا توجد في الخارج .

قوله

﴿ وأمّا ما هو في ذاته برى ، عن الشوائب الماديّة ، ^(١) واللواحق الغريبة التي

وعلى هذا سقط السؤالان .

أما الأول: فلأن المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض ؛ بل عن العوارض الخارجيّة . واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك .

وأما الثاني : فلأن الصورة العقلية ليست جزء الأشخاص في الخارج . ولا يلزم أنها ليست مشتركة لأن اشتراكها ليس معناه أنها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة . والصورة العقلية بهذا الإعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون ككيّة وتبعهم المحققون من المتأخرين . م

(١) قوله « وأمّا ما هو في ذاته برى . عن الشوائب الماديّة » قد مر في الدرس السابق أن الشيء

إما مادي ، أو غير مادي .

فإن كان مادياً كالحجم والشكل واللون يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعمّل حتى يتجرد أولاً بتجرد ما ، ثم يتجرد تجرداً وسطياً ، ثم يتجرد بالكليّة . فإن الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة ، وإذا تخيلت تجردت تجرداً أشد . لأن المادة لو غابت أو بطلت لم تبطل الصورة الخيالية إلا أنها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فإن تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين ، وإذا تعملت مجردة عن المواد وشوائبها . وأمّا الوهم فهو يدرك

لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله ؛ بل لعلمه من جانب مامن شأنه أن يعقله)*

أقول : الشيء الذي لا يتعلّق بالمادّة أصلاً ، ولا باللواحق الغربية فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً لأنّه مجرد عمّا يغيّر ذاته بل إنّما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته . وهذا تصرّح بأنّ لوازم الماهية ليست من الغواشي الغربية فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثّر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لا أنّه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوّة العاقلة لا من جهته . لأنّه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلاً لتصير عاقلة له . فالضمير في قوله « بل لعلمه » يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ، لأنّ ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته ، كما سيحجى بيانه ، وهو معنى قوله « بل لعلمه في جانب مامن شأنه أن يعقله » .

بمشاركة من الخيال معان جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدركات المرتبة في التجريد .

وأما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد . فقوله « الشيء الذي لا يتعلّق بالمادّة أصلاً ولا باللواحق الغربية فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً » قضية مشتملة على تكرار أو استدراك . لأنّ قوله « ولا باللواحق الغربية » إن أراد به عدم إمكان لحوق اللواحق الغربية فكأنه قال : ما لا يمكن أن يلحقه اللواحق الغربية لا يمكن أن يلحقها . وهو تكرار ، وإن أريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك إذ يكفي أن يقال المجرد عن المادّة لا يمكن أن يلحقه لواحق غريبة ، ضرورة أن لحوقها لا يكون إلا بسبب المادّة ، وإنما يلحقه لوازم المهية . وقوله « هذا تصرّح بأنّ لوازم المهية ليست من اللواحق الغربية » إنّما يتم لو كان قوله « التي لا تلزم مهيتها عن مهيتها » صفة كاشفة للواحق الغربية . وهذا غير لازم لجواز أن يكون صفة مخصصة . وقوله « فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثّر » تفريع على عدم لحوق الغربية بامرئ : أحدهما أن المجرد لا يتكثّر إلا بالمهية . فإن تكثره بحسب الأفراد يستلزم أن تلحقها في أفرادها غواش غريبة وعوارض مشغصة ، والآخر أنه معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد . وابت تعلم أن الفرع الأول لا حاجة إليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو إدخال أجنبي في البيان .

ثم كان سائلاً يقول : فما بالنسبة لا يدرك جميع العقول والنفوس مع برائتها من المادّة وكونها معقولة بذاتها .

فأجاب عنه : بقوله « لعلمه من جانب مامن شأنه أن يعقله » فإن اشتغالنا بالعلايق الجسمانية

وكان الشيخ قسم الموجودات إلى مامن شأنه أن يكون عاقلا وإلى ما ليس من شأنه ذلك ، وقسمها أيضاً إلى مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك فأشار إلى أن مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلا ؛ بل هو من القسم الآخر أعني مامن شأنه أن يكون عاقلا وإنما لم يحكم بذلك جزماً . لأنه ممّا لم يبينه بعد . وميأتي بيانه .

وأورد الفاضل الشارح شكاً بعد أن ذكر أن المراد من المادة ههنا هو المحلّ سواء كان محسوساً كخشب السرير أو معقولا كالهيولى ، و سواء كان متقوّفاً بالحال كالهيولى ، أو مقوّمته كالموضوع . وذلك الشكّ أن المحلّ ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها ، فإذن ليست هي بممانعة عن التعقل .

يمنعنا عن إدراكها .

ويظهر من هذا أن المجردات يعقل ذاتها ويعقل غيرها من المجردات . لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عايق و مانع ، و كل مجرد عقل و عاقل و معقول لذاته ، و اما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها إلا عايق لها عن ذواتها ، و أما غيرها من المجردات فعمل التعلق الجسماني يمنعها عن ادراكها . والضير في قوله « بل لعله » يعود إلى العمل وهو الظاهر ، و أما اعادته إلى ما هو برى من الشوائب وهو المعقول فيوجب أن يكون قوله « بل من جانب ما » مستدركا . إذ يكفي أن يقال : وأما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه أن يعقله أى يعقل ذاته .

ثم ههنا بحثنا : الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخاو إيمان نتعقل مادته أولا فان لم نتعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه ، و ان تعقلنا مادته فالمادة لا تمنع من تعقل المادى .

وجوابه : أن الوجود ثلثة اقسام : أحدها العوارض للماده من الصور و الاعراض ، و ثانيها المتعلق بالمادة لا بتعلق العروض كالجسم و كالنفوس المتعلقة بالمادة ، و ثالثها المتقطع الوجود عن المادة كالمقول . و القسم الاول يحتاج فى تعقله إلى التجريد عن المادة ، و القسم الثانى لا يحتاج إلى الانتزاع عن المادة لكنه كونه ملحوقا بالذوات المادة إنما يتعقل بتجريد عنها ، و أما القسم الثالث فلا حاجة فى تعقله الى عمل أصلا .

وأجاب بأنّ التعقل إن كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير . لأنّ كلّ ما ليس في محلّ فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته . فهو معقول لذاته عاقل لذاته ، وكلّ ما يقوم بمحلّ لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره . فلا يكون هو عاقلا لذاته ، ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغي ، فإنّ الجسم ليس في محلّ وليس عاقلا لذاته ، والصورة المعقولة حائلة في محلّ و ليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة . والحق أنّ المادة هي هنا هي الهيولى لا غير . فإنّها هي المقتضية لكون كلّ ما يحلّ فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة أشخاصاً ذات أوضاع ، وهي وجميع ما يحلّ فيها يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك . وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ، ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة . وحينئذ يكون جميعها معقولة . وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا . وأمّا كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرّده أيضا في ذاته لا بسبب عمل عامل . كما سيأتي بيانه .

البحث الثاني : ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصدقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية .
والجواب : أن تعلق الجزئيات وإن لم يوجب الجزئية إلا انه لا ينافيها . و الوهم لا يأخذ المعاني إلا المتخصصة بمادة بعين لو قدر عدم صورة الذب لم يتصور ادراك عداوته بشاة والإمام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى أو موضوعا . ثم سأل بأن المحل والحال يمكن تعلقهما معا كما حكم بثبوت الشكل للشعب فقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة عن تعقل الحال .
وأجاب : بأنه متى ثبت أن معنى التعقل حصول مهية المعقول في العاقل كانت المادة مانعة عن المعقولة لا غير ذلك . وذلك لان مالا يقوم بعمل كان قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلا لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول بذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد أن يعمل به عملا بل لا يصير معقولا بالفعل .
ونحن نقول : هاتان القضيتان غير بينتين فمن أين يستلزم عقل الشيء ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله بذاته الاحتياج . و على تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا . وذلك ظاهر ، ونقض الشارح قوله « كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته » بالجسم

﴿إشارة﴾

﴿لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى المدركة من اطن أدنى شرح، وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً. فاسمع﴾
أقول: لمّا فرغ من بيان أنواع الإدراكات شرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها. وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم إلى ظاهرة وباطنة.

أمّا الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة إلى الإثبات، ولما كان بيان كيفية الإحساس بها يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرّض له.

وأما الباطنة فلمنا سببها لما مضى ولبناء ماسياتي من أحوال النفس الباطنة اليها كانت ممّا يحتاج إلى تحقيقه. فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان إثباتها، وتغايرها، والإشارة إلى مواضعها. وهذه القوى تنقسم إلى مدركة^(١) وإلى معينة على الإدراك، والمدركة مدركة إمّا لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمّى صوراً،

فان شرط عقل الذات أمران: القيام بالذات، والتجرد. وكذا نقض قوله «كل حال يحتاج في كونه معقولا إلى عمل» بالضرورة العقلية. ويرد عليه أيضا النقض بصفات المجرّدات. فانها معقولة من غير عمل، وكلام الامام مبني على أن اللام في قوله «فهو معقول لذاته» صلة العقل وأما الشارح فحملها على لام التعليل. ولذا فسره بقوله «وهو معقول بذاته» وكأنه هو الظاهر إذ معناه ان المجرّد من المادة وعلايقها إذا نظرنا إلى ذاته فمن شأنه أن يصير معقولا للغير ولا يحتاج إلى عمل، ثم قال الشارح: الحق أن المراد بالمادة هي هنا الهيولى لا مطلق المحل لوجود الصورة العقلية وصفات المجرّد، ومعنى منح المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها أن تصير الاشياء الحالة فيها أشخاصا فهي من حيث أنها مشحون، والامور الحالة فيها من حيث أنها أشخاص لا تكون معقولة. ضرورة كونها ذوات أو ضاع قابلة للإشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقلية ايها. و إذا تجرّدت عن المشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع م.

(١) قوله «وهذه القوى تنقسم إلى مدركة» القوة الباطنة إمّا مدركة أو معينة على الإدراك. والمدركة إمّا مدركة للصور أو مدركة للمعاني، والمعينة على الإدراك حافظة ومتصرفة، والحافظة إمّا حافظة للصور أو حافظة للمعاني، وهذا لا دلالة فيه على الحصر، ولا شك في احتمال وجود غيرها لكما لم نجد لها من أنفسنا الا خمسة بمدد الحواس الظاهرة، والغرض من التقسيم ضبط ما. واعلم أن هذه الانفعال أعني ادراك الصور والمعاني، وحفظهما، والتصرف فيهما لا شك في

وإما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني . والطعينة تعين إما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعادة إلى إدراكها ، وإما بالتصرف فيها . والطعينة بالحفظ معينة إما لمدركة الصور ، وإما لمدركة المعاني . فهذه خمس قوى :
الأولى مدركة الصور . وتسمى حساً مشتركاً لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالنادية إليها .

والثانية معينتها بالحفظ . وتسمى خيالاً ومصورة .
والثالثة المتصرف في المدركات . وتسمى متخيلاً ومتفكرة باعتبارين .
والرابعة مدركة المعاني . وتسمى وهما ومتوهمة .
والخامسة معينتها بالحفظ . وتسمى حافظة وذاكرة . وإنما سمى الجميع مدركة وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجمعها . وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فإن الترتيب التعليمي أن يرتقى بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس إلى ما هو أقرب إلى العقل .

قوله

﴿ ليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً ، والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً . [هذا] كله على سبيل المشاهدة لأعلى سبيل تخييل أو تذكر . وأنت تعلم أن البصر إنما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كخط . فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر . فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهده وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيها . وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم ، وأن لصاحب هذا اللون

وجودها . ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني . لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له . وهذا ضروري لا سبيل إلى انكاره ؛ لكن يحتمل أن يكون قوة واحدة مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة . والغرض في هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى . م

هذا الطعم . فإن القاضى بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعا .
فهذه قوى *

أقول : هذا بيان إثبات الحس المشترك والخيال . وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا ، وعلى وجودهما معا بالشركة . أما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله « ليس قد تبصر القطر النازل » إلى قوله : « إليها يؤدي البصر كالمشاهدة » والحاصل أن الموجود في الخارج كنقطة ، ^(١) والمرئى كخط . والنقطة المتحركة ترسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة . والمقابلة إنما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لهما فيهما الكون الحركة غير قارة ، فلولا شيء آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه متصل الإرتسامات المتتالية في البصر [وفيه] بعضها ببعض ، لم يكن اتصال . فلم ير خط . فإذن هي هنا قوة قد بقي فيها الإرتسام البصرى مشاهداً وأما قوله « عندها تجتمع المحسوسات فيدركها » فإشارة إلى خاصية أخرى لهذه القوة . وهي التي لأجلها لقبّت بالمشترك . وإنما ذكرها هي هنا لتعريف القوة بها . وسيورد الحججة على إثباتها .

(١) قوله : « والحاصل أن الموجود في الخارج كنقطة » رؤية نقطة كالخط لاشك أنها لاتصل ارتسامها في الحس ، واتصال الارتسامات ليس في البصر ، لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها في حد من حدود المسافة ؛ حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام . فلا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرسم فيها صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى أن يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي اذا انطبع فيه المحسوسات كانت مشاهدة . وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة . ولذلك اقتصر الشيخ عليه .
وأما قوله « والمقابلة انما تحصل في آن » فهو كذلك لانه لو بقيت المقابلة في حد من المسافة زمانا لا نقطت الحركة . والكلام في استمرارها ، وأيضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة . فلا يكون المشاهد خطأ متدأ . لكن لا يدخل لهذه المقدمة في الاستدلال ؛ بل يكفي أن يقال : تلك النقطة في حد من الحدود محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في أى حد فرض ليس الا بحسب اتصال مقابلتها المبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد وزوالها عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة . وأما أن المقابلة آنية أو زمانية فلا حاجة اليه قطعاً . م

واعترض الفاضل الشارح على هذا الإستدلال بأن قال : لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات ^(١) في الهواء بأن يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء بوصول النقطة إليه فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق فتتصل التشكّلات ويرى خطأً .

قال : وهذا أولى ممّا قالوه . لأنّ القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة

وجهالة .

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر ، والعلم بأن البصر لا ترسم فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهاني ، والتجربة لا تفيد .
والجواب عن الأوّل : أنّ بقاء التشكّل السابق عند حصول التشكّل بعده يقتضي الخلاء . فإنّ التشكّل إنّما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بها لها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء .

(١) قوله « لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات » توجيهه أن يقال : لا نسلم أن الارتسامات إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى للنفس . ولم لا يجوز أن يكون في الهواء فإن النقطة إذا حصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصغرهما وانتقالها عن ذلك المكان انتقالاً سرّياً يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل . فيحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكّلات في الأجزاء الهوائية المجاورة . فيرى خطأً .
وأنت خير بان اتصال التشكّلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط ، بل لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة و اتصال التلونات كاتصال التشكّلات . وكان الإمام قائم بذلك . بلوح لمن يطالع شرحه .

ثم قال لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابل ممنوع .

فان قلت : ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الأول حتى يقال : لا نسلم أن اتصال الارتسامات ليس في البصر ، ولئن سلمناه . لكن لا نسلم أنه إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى فلم أخره عنه .

قلت : المنعان مترتبان على ما وجهه الإمام فانه قال : انا نرى القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الجوّالة خطأ مستديراً فهذا الخط المشاهد ليس بوجوده في الخارج فلا بد أن يكون وجوده في قوة مدركة جسمانية فاما أن يكون في قوة البصر ، أو في قوة أخرى . وعلى هذا ترتب المنع ، فيقال : لا نسلم أن الخط ليس بوجوده في الخارج بل لاتصال تشكّلات القطرة في الخارج يرى خطأً .

وعن الثاني : بأنّ القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوّة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته . لأنّه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ « وعندك قوّة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيها » فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ^(١) وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين : أحدهما أنّ المدرك قابل ، والقابل يغيّر الحافظ لحجّة : هي أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . ولمثال : هو أنّ الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها . والحجّة ضعيفة . ومع ذلك فإنّ الخيال الذي هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتّى يمكن أن يحفظها ،

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسام فيه . ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع . فقد أدخل بالواجب .

واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره أولاً : بان الشكل لو بقي عند ذوال النقطة لزم الاخلاء لعدم النقطة في ذلك الوضع ، وعدم هوا آخر .

وعن الثاني وهو قوله : وهذا الاحتمال أولى مما ذكره لانه قول بمشاهدة ما ليس بوجود في الخارج فان القول بادراك البصر خطأ في الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس بوجود في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابله . بخلاف القول بوجود قوّة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهد . فانه ليس قولاً بادراك البصر . وفي هذا اشارة إلى الجواب عن المنع الثاني وهو أنّ إدراك البصر ما لا يقابل ولا في حكم ما يقابله مستحيل ، والمانع مكابر .

واعلم أنّ النائم يشاهد في منامه اموراً كثيرة ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لا ير بها الحاضرون في مجلسهم ؛ بل ربما لا يوجد في الاعيان أمثالها . والإنسان يتخيل في عامة أوقاته اموراً قد شاهدها أولم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة . و ليس ذلك إلا لان ادراك هذه القوى المشتركة قد يقوى فيكون مشاهدة ، ويضعف فيكون تخيلاً . م

(١) قوله : « واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة » يعني اذا رجعت الى نفسك علمت أن المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى الحس المشترك . وهو المشاهدة ، ثم اذا غابت زالت المشاهدة ؛ لكن يمكنك أن تطالع تلك الصورة . وهو التخيل . فلو ابقاءها مخزونة

وأيضاً إنَّها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة ، وبالنفس التي تفعل أفعالاً مختلفة .

وأقول : اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما . فإنَّهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه . كالأرض ، وأمَّا افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين . والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء . لأنَّ الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأوَّل شيئاً واحداً ثمَّ يتكثَّر بقصد ثانٍ ، أو كانت وجوه الصدورات مختلفة . فالصادر عن الحس المشترك هو استنبات الصور الماديَّة عند غيبة المادَّة ، ثمَّ يصير مستتبها للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثانٍ . وذلك لانقسام تلك الصور إليها . وذلك كما بصار الذي فعله إدراك اللون ،

مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال ، و أما توقف انعام هذه الدلالة على تباين القوتين استدلووا عليه بوجهين :

أحدهما أن الحس المشترك قابل للصور ، والقابل غير الحافظ : بحجة ، ومثال : أمَّا الحججة : فلان مبدء القبول لو كان مبدء الحفظ كان المبدء الواحد مصدراً لاثنين ، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأما المثال : فهو أن الماء له قوة قبول الأشكال وليس له قوة حفظها ، وهذا الدليل منقوض بالخيال فإنه لو وجب أن يكون القابل غير الحافظ أم يكن الخيال حافظاً ضرورة أن حافظ الشيء قابل له ثم إن الحججة ضعيفة لما سياتي من إبطال أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، وأيضاً ينتقض بالحس المشترك . فإنه يدرك أنواع المحسوسات ، وبالنفس . فإنها يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن ، هذا ما ذكره الامام . والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحججة على نقض الدليل وأخر نقضها ، وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته .

أجاب عن نقض الدليل : بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على أن مبدءهما واحد . لجواز أن يكون قبوله بحسب المادَّة ، والحفظ بحسب الصورة كما في الأرض فإنها تحفظ الشكل بصورتها ، وكيفية البيوسة قبله بحسب مادتها . فكذلك الخيال لا بد أن يكون في محل جسماني فقولُه لاجل المادَّة وحفظه لقوة الخيال . وأمَّا افتراقهما في شيء فيدل على تباين المبدءين . والحفظ و القبول هيهنا مفرقان لا يمكن تحقق الحفظ بدون القبول كما إذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما ، وبعد زوال المرض يستحضر الصور التي كان قبل المرض يحفظها فلا بد أن يكون مبدء ادراك الصور مغايراً لمبدء حفظها .

وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير مانقله فإنه ليس باستدلال بأفتراق القبول والحفظ

ثم إنّه يصير مدر كاً للمضدّين لكون اللون مشتملاً عليهما . وأما النفس فإنّما يتكثّر فعلها لتكثّر وجوه الصدورات عنها .

قال : والمثال أيضاً ضعيف . لأنّ ثبوت الحكم في صورة لا يقتضى ثبوت مثله في صورة أخرى .

وأقول : ليس الأمر على ما ظنّه ؛ بل إنّما هو قياس من الشكل الثالث^(١) ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلي بأنّ كلّ ما يقبل شيئاً فهو يحفظه . فإنّ ذلك يدلّ

بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبدئيهما بالحجة والمثال . ولو استدلّ بافتراقهما لم يحتج إلى الحجة والمثال . على أن قوله « اجتماع القبول والحفظ لا يدلّ على وحدة مبدئيهما » مستدرك في الاستدلال بل يكفي أن يقال : نحن لا نستدلّ على تغاير المبدئين بمجرد التغاير بل بالافتراق .

وفي هذا الاستدلال نظر . فقد تكرر أن الإدراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل لحصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير المبدئين ، وأما قوله « والعارض بالجنس المشترك والنفس » فليس بشيء . لأنّ جواب النقص يجب أن يكون بحيث لا يرد على أصل الدليل . وإذا جاز أن يكون الواحد مبدئ الكثير إما بالواسطة أو بالجهات فليجز ذلك في مبدئ القبول والحفظ أن يكون واحداً ومبدئاً لهما بجهتين . على أن القبول انفعال لا فعل ، ومن الجائز أن يصدر عن قوة واحدة فعل ، ويرد عليها انفعال . وأما قوله « فالصادر عن الجنس المشترك إمكان استقسات الصور » معناه أن الذي يقتضيه الجنس المشترك أمر عام وهو استنبات الصور مطلقاً وقوله « عند غيبة المادة » تقييد مستدرك لأنه كما استنبت الصور عند غيبة المادة في الصور يستنبت الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ، ثم إن كان الاعم لا يتحقق إلا في الاخص كان استنبات الالوان والاصوات وغيرها يقتضى اقتضاء ثانياً . فالصادر أولاً مر واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة ، ويجوز أن يصدر من الشيء الواحد أمور متكثرة بالوساطة . وهذا كما ترى فاسد . لأن الصادر من الشيء لا يكون إلا امر شخصياً . وأما أن يكون عاماً ويصدر بواسطته أمر خاص فهو غير معقول ، والاولى أن يقال : الإدراكات انفعالات . والذي سنبين : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . لأنه لا يقبل إلا انفعالا واحداً . م

(١) قوله « بل إنّما هو قياس من الشكل الثالث » وهو أن الماء يقبل الاشكال ، والماء لا يحفظ الاشكال . فالقبول مغاير للحفظ فمبدئ القبول لا بد أن يكون مغايراً لمبدئ الحفظ . فهو استدلال باختلاف الانفعال على اختلاف المبادئ . وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ، ولا حاجة إلى اثبات الكلية . وهذا غير وارد لأنّ المثال اورد مثلاً على تغاير المبدئين كمدل عليه الحجّة ، لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكون اثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من إثبات الكلية . و المعجب أنه كان يستدلّ بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما . و استدلّ هيهنا بمجرد تغايرهما . م

على مغايرة القوتين بالضرورة .

قال : والوجه الثاني^(١) أن استحضار الصور، والذهول عنهما من غير نسيان ، والنسيان يوجب تغاير القوتين . فإن الإستهضار حصول الصورة في القوتين ، والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة ، والنسيان زوالها عنهما . وهذا أيضا ضعيف . لأن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر ورأيه . وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما . والإستهضار موقوف على حصول ذلك الأمر . وأيضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى . فإن قلت : حافظتها العقل الفعال . قلنا : فليكن هو حافظا للحس المشترك أيضا .

والجواب عنه : مأمور . وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة ، والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة . والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه ، وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لأن يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة .

و أمّا قول الشيخ « و بهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم » فاستدلال مشترك على وجودهما معا^(٢) وهو بناء على أن النفس

(١) قوله : « والوجه الثاني » لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال : استحضاره ، وذهوله ، ونسيانه . وليس استحضاره الا بأدراكه وحفظه ، ونسيانه بزوالها حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد . ولاشك أن الإدراك منتف في الذهول . فلولم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الإدراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره . لان قوله « و الصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك » ان اراد أنها غير حاصلة للحس المشترك الذى هو آلة الإدراك فهو ممنوع ، وان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها فى الحس المشترك . فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع . لما مر آنفا . و للامام منع آخر لم ينقله لقوته . وهو أنا لانسلم أن الصورة لو لم تكن محفوظة فى حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد فى النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحاسة فضلا عن الصورة المحفوظة فيها . مع أنه لا حاجة إلى تجشم احساس جديد . م

(٢) قوله « فاستدلال مشترك على وجودهما معا » أما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم

لا تدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية . وتقريره أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فإن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما أنه ذو حلاوة . من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة نسبة واحدة ، وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع فإنها أيضاً لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع وإلا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح بأننا نحكم على زيد بأنه إنسان وهو حكم بكلّي على جزئي . فالحاكم يجب أن يدركهما معا ، ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات .

والجواب : أنها مدركة لهما ولكن لأحدهما بالآلة ، وللآخر بغير آلة .

على هذا اللون بانه غير هذا الطعم ، وعلى صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشئيين لا بد أن يدركهما . فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر . وهو باطل . لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعاً واحداً من المحسوسات ، أو غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك . وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس . وأما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز أن يكون مدركاً لهما لحصول صورتها في قوتين . وهذا ملخص اعتراض الامام .

وأما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع ، والا اندم صورة كل واحد من الشئيين عند ادراك الآخر والتفاتة اليه . وفيه منع ظاهر . فان الانسان اذا رأى مارا كله يدرك لونه وطعمه معا .

وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشئ على شئ . اما أن يجب أن يدركهما ، أولاً يجب فان لم يجب بطل حجبتكم ، وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد أن يكون مدركاً لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلّي النفس فيكون المدرك لزيد أيضاً هو النفس أيضاً . واذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز أن يكون الحاكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس أيضاً . وحينئذ سقط الحججة .

وأما جواب الشارح بان النفس مدرك الجزئيات بالآلة ، والكليات بشير آلة . فغير رافع لجواز أن يكون الحاكم بين محسوسين بحسب آلتين .

قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن الذوق ادراك المدوقات فلو كان الدماغ

قال : والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة أنني إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب ، وإذا بصرت شيئاً فلسنت مبصراً له مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ . والذي يدل على إبطال القول بالخيال أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقضي إما اختلاط الصور ، أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر .

والجواب عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ، وتعلم أن تخيل الذوق ليس في عقبك .

وعن الثاني أنه استبعاد محض . وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية .

يدرك المدوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ، ولو جاز أن يقال الذائق هو الدماغ مع اننا نجد خلافه جاز أن يقال الذائق الكعب والعقب ، وأيضاً إذا ادركت القوة الباصرة شيئاً فلو أدركه الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك البصر فلا يكون ابصار الشيء ابصاراً واحداً بل ابصارين .

وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلوانطعت صورها في الروح الدماغية فاما أن يحمل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور و عدم تمايز بعضها عن بعض ، أو يكون لكل واحدة من الصور محل غير محل الأخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور .

وجواب الشارح عن الاول بان ادراك الحس المشترك المدوق لتخيل المدوق وتخيل المدوق ليس في العقب بالضرورة ، وكذلك في الابصار ادراك الحس المشترك محل البصر فلا يكون ابصاره ابصارين .

و فيه نظر : لما مر من أن مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك . كما أن تخيلها . به . والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصور في الغيبة ، والمشاهدة الادراك مع الحضور . والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس . ولا نسلم ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ لانه اذا لحقه آفة بطل الذوق بغلاف ما اذا لحق الكآفة . وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وحصول الصورة في العصبية المشتركة ، والحس المشترك . وكذلك قال علماء المناظر : ابتداء الابصار في البصر ، واتمامه عند العصبية المشتركة ، وكما له عند الحس المشترك .

والجواب عن الثاني : انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا يختلط ، او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد ، وقد سبقت الاشارة إلى تحقيقه مراراً ، م

قوله .

﴿ وأيضاً فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة . ولا متأدية من طريق الحواس . مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك الكباش معنى في النعجة غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده . فعندك قوة هذا شأنها . وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ﴾^{*} أقول : هذا بيان إثبات الوهم والحافظة .

أمّا الوهم : فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها . كإدراك العداوة والصداقة ، والمواقفة والمخالفة من أشخاص جزئية ، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها^(١) ، وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأ من منه كالموت . وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأمّا الحافظة فإثباتها ، وبيان مغايرتها لسائر القوى . كما مر . وما في الكتاب

ظاهر .

وأمّا قول الفاضل الشارح : الصداقة التي بينى وبين ولدى كلبية .

(١) قوله : « فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها » تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من الحواس الظاهرة . وذلك ظاهر ، ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني لم يتأد من الحواس ، ولا النفس الناطقة . و الا لم يوجد في الحيوانات العجم . لان المدرك للمعاني الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقلياً . فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك تلك المعاني وهو القوة الوهمية . ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور الجزئيات ومعانيها هو النفس . وليست تدرك لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بالقوة الجسمانية . لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها الصور بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة وهي الحس المشترك . م .

فيجاب : بأن يقال : هب أنها كلبية ولكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية .
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلبية ، وأيضا الإستئناس الذي تدركه الشاة من صاحبها
في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله .
قوله :

﴿ ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة ، وإسم خاص فالأولى
هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس
لاسيما في مقدم الدماغ . والثانية المسماة بالمصورة والخيال . وآلتها الروح المصوب
في البطن المقدم لاسيما في الجانب الأخير ﴾
ذكر علماء التشريح ^(١) أن الحامل لقوة الشم زاعدتان شبيهتان بحلمتى الشدى ،
نابتان من مقدم الدماغ ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .
والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التي هي الأعصاب
النابتة من الدماغ ، وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العيينين .

(١) قوله : « ذكر علماء التشريح ، وأعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقسام الى ما
يختص باسم الاجزاء ، وانقسام الى ما يختص باسم البطين . اما الى الاجزاء فلانه ينقسم قسمين
متساويين في المساحة جزء مقدم و جزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او
المخروط قاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ لامحالة أغلظ ؛ و يستدق الى المؤخر فيكون
الجزء المقدم اغلظ واعرض واقصر ، والجزء المؤخر اضيق وادق واطول . حتى يكون طوله كالضعف
من طول المقدم . وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ . ولما كان الارواح السبعة
التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم النصف من حصة
الجزء المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ، و من المؤخر اربعة ، و الزوج الثالث من
الحد المشترك بينهما . واماما في البطين فهو ان للدماغ تجاوير ثلاثة اعظمها البطن الاول و
يشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر ، واصغرهما البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم
ثم ان جزءه آمن جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة . وهو النخاع .
وقد ثبت العصب زوجا زوجا من جنبه موازيا ومصافيا للاعضاء . فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع
فالدماغ كالعين ، والنخاع والاعصاب كالاشجار على أطراف الانهار . وان اعتبرنا الروح النفساني
السارى في الدماغ والنخاع والاعصاب . فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول ، والاعصاب كالانهار
المأخوذة من الجدول الكبار ، والاعضاء كالزراع . اذا ثبت هذا التصوير .

والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحدّ المشترك بين مقدّم الدماغ ومؤخّره من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة في ثقبه في الفك الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع هو القسم الأوّل من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ، ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدّم من الدماغ .

والحامل لقوة اللمس سائر الأعصاب وخصوصاً النخاعية . فتبيّن من هذا أنّ مبداء أعصاب الحواس الأربعة هو مقدّم الدماغ ، ومبداء أعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه أيضاً الدماغ وأكثرها نخاعية . فلاجل ذلك قال الشيخ « إنّ آلة الحسّ المشترك هو الروح المصبوب في مبادئ عصب الحسّ لاسيّما في مقدّم الدماغ » ولم يقل مطلقاً في مقدّم الدماغ فإنّ الحسّ المشترك كراس عين تشعّب منه خمسة أنهار . وكان الروح المصبوب في البطن المقدّم هو آلة للحسّ المشترك والخيال . إلا أنّ ما في مقدّم ذلك البطن بالحسّ المشترك أخصّ ، وما في مؤخّره بالخيال أخصّ

فنقول: أراد الشارح أن يبين أن مبداء أعصاب الحواس الأربعة الجزء المقدّم من الدماغ فذكر أن قوة الشم في زاويتين ثابتين بين مقدّم الدماغ ، وقوة الإبصار في عصبتين مجوفتين عن جوار الزاويتين وهما الزوج الأول من الأزواج السبعة ، وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه الحد المشترك بين الجزئين ، وقوة السمع في القسم الأول من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدّم من الدماغ . فقد بان أن منشأ الاعضاء الأربعة هو الجزء المقدّم .

وفيه بحث : لأن الزوج الخامس لما كان خلف الثالث ، والثالث في الحد المشترك بين الجزئين فكيف يكون نبت قسم منه في الجزء المقدّم ، وأيضاً صرح الشيخ في الكليات بأن منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ . وإنما وقع في هذا الخط لما رأى في بعض نسخ الكتاب أوفى كتاب الشفاء هذه العبارة بعينها وهي خطأ والنسخة الصحيحة التي تعرض لها الشراح أن هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ . أو لعله لم يفرق بين الجزء المقدّم والبطن المقدّم فإن مبادئ الأعصاب الأربعة في البطن المقدّم لا في الجزء المقدّم . وهو المراد من قوله « لاسيّما في مقدّم الدماغ » لكن توزيع الأعصاب بحسب الأجزاء لا البطون . كما أشرنا إليه . ولما ظهر أن مبادئ الأعصاب الخمس الدماغ والنخاع ومبداء أعصاب الحواس الأربعة مقدّم الدماغ ومبداء عصب اللمس أما باقي الدماغ أو النخاع ، فالروح المصبوب في مبادئ الأعصاب التي هي الدماغ والنخاع آلة للحسّ المشترك ، وإنما قال لاسيّما الروح المصبوب في مقدّم الدماغ

وإنما تتأدى الإدراكات الحسية من الحواس بواسطة الأرواح التي في الأعصاب إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم . والفاضل الشارح فسّر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة في الأعصاب إلى آلة الحس المشترك . ثم اشتغل ببيان الإستبعاد ، وبالتشنيع الوارد على تفسيره .

والتأدية هي هنا استعارة من إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس محسوسة ، وبواسطة الروح الذي هو مبدء مشترك للجميع . مثل جميع المحسوسات . واتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها ، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيها تلك المسافات ؛ بل هو لاتصال الأرواح بمبدء واحد مجتمع في موضع بعد هال إحساس .

وباقى كلام الشيخ ظاهر .

لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ، ولم يقل في مقدم الدماغ لان بعض مبادئ عصب الحس ليس مقدم الدماغ بل باقى الدماغ أو النخاع .

وأما قوله «فان الحس المشترك كراس عين» فهو بيان لقوله «آلة الحس المشترك الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس» و تقريره : أن الحس المشترك كراس عين ينشعب عنه أنهار وهي أعصاب الحواس الخمس ، والماء الجارى فيها هو الروح الحساس . و اذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادئ تلك الاعصاب أعني الدماغ أو النخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال وفي نهر يتبادى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ، ثم قال : لامعنى للتأدية الإدراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس ، و بواسطة الروح المشترك الذي هو آلة للحس المشترك و الا فلا حركه للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ، و لانه لو تحرك المثل توقف ادراك المحسوس على حركتها وليس كذلك .

وهذا كلام من عند نفسه فانهم اتفقوا جميعا على أن الصور يتأدى من الحواس في الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض أجزاء الماء الى جميعها ، وتأدى الريح المشمومة من جزءه من الهواء إلى القوة الشامة . وعند ذلك يتم و يكمل الإدراك ، و أيضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصله في الحواس فلولم يتأد منها إليه فكيف يتصور حصول المثل فيه ، وأمما ذكره الامام من أن الروح الدائق لو حفظ الطعم الى أن يتصل بالحس المشترك وجب أن يجد الانسان ذوق المطبوع في مسلك الروح إلى الدماغ و في وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان . فشيبة ميناها عدم الفرق بين الصور و الاعيان على ما مرارا . م

قوله

*) و الثالثة الوهم . و آلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف

الاطوسط*)

قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم :^(١) هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كما يحكم العقلي ؛ ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية . وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية . إلى ههنا حكاية قوله . فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدراً لا أكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى في الحيوان . واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها المتخييلة على ما سيجى ، ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر المتخييلة .

قوله

) وتخدمها فيها قوة رابعة . لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتركب أيضاً الصور بالمعانى وتفصلها عنها . وتسمى عند استعمال العقل مفكرة ، وعند استعمال الوهم متخييلة . و سلطانها في الجزء الأول من التجويف الاوسط ؛ كأنها قوة ما للوهم و بتوسط الوهم للعقل) .

معناه واضح . والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ، ويتم بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح : إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم .

(١) قوله وقال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم ، الوهم سلطان القوى الجسمانية كما أن العقل سلطان القوى الروحانية الا أن حكم الوهم لس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما الا فى الجزئيات لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الجسمية والتخيلات كما إذا رأى شيئاً أصفر حكم بانه عسل أو حلو فرما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب . ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لاجرم يكون الدماغ كله آلة له . م

القاضي على الشيين لابد وأن يحضره المقتضى عليهما ، وأيضا استخدام الوهم إيّاها تصرف فيها فأذن الوهم مدرك ومتصرف معا .

والجواب عن الأول : أن هذه القوّة ليست بمدركة ، وتصرفها في شيين يقتضى حضورهما لإدراكها لهما . إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً .^(١) وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين : أحدهما بحسب ذاته . والآخر بحسب آله ، أو كلاهما بحسب آلتين .

قوله

❖ (والباقية من القوى هي الذاكرة . وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير . وهو آلتها) ❖

هذه هي القوّة الخامسة . وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ . ويسميتها قوم ذاكرة . فإن الذكر لا يتم إلا بها .

قال الفاضل الشارح : حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها . فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوّة وجب أن تكون القوى ستاً . وهذا شيء ذكره في القانون .

وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون^(٢) بهذه العبارة : وهي هنا موضع نظر فلسفي

(١) قوله إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً هذا بناء على ما تقدم من أن الإدراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك

وفي هذا الجواب نظر : إذ فاعدهم أن الحاكم بين الشيين يجب أن يدركهما .

والجواب : أن المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرره في الجواب عن الثاني . م

(٢) قوله د وأقول إن الشيخ ذكر في القانون ، لما قال الإمام : وهذا شيء ذكره في القانون . كذنه في العقل بأنه لم يحكم بالمباينة في القانون ، ثم بأنه حكم في الشفاء بان الحافظ هي المذكورة لكن من جهتين حتى لا يلزم أن يكون القوى ستاً . وحاصل كلامه أنه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة فيقبل الوهم بقوته المتخيلة بعرض صورة بعصورة من الصور المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في الحافظة . وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت مأخوذة من الصور فبعدم نسيانها إذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعاً . م

في أنه هل القوة الحافظة والمتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم
قوة واحدة أم قوتان؟ ولكن ليس ذلك ممّا يلزم الطبيب. فهيئنا لم يحكم بالتغير
مطلقاً. وقال في الشفاء: وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى أيضاً متذكّرة. فتكون
حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصويرها مستعيدة
إيساها إذا فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة فجعل الحافظة بعرض واحداً واحداً
من الصور إلى آخر قوله. وهذا يدلّ على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر.
والحق أن الذكر^(١) ملاحظة المحفوظ. فهو مرّكب من إدراك لشيء أدرك في وقت
آخر وحفظ. على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط، والإسترجاع طلب تلك
الملاحظة بالفكر. فإن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة؛ بل هي مبدء فعل يترّكب من
أفعال قوتين: مدرّكة وحافظة، والمسترجعة مبدء فعل يترّكب من أفعال ثلاث قوى:
متصرّفة، ومدركة، وحافظة.

وهيئنا بحث آخر: وهو أن الفاضل الشارح ذكر: أن الشيخ قال في الشفاء في
آخر الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الكلام في النفس: ويشبه أن تكون القوة الوهميّة
هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة، والمتذكّرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة،

(١) قوله «والحق أن الذكر» كما أن لصور المحسوسات إرتساماً في الحس المشترك مع
حضورها والمشاهدة، ثم انحفاظاً في الخيال، ثم ادراكاً في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم إلا
بالقوتين، وزوالاً عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها إلى تجشم احساس جديد. كذلك للمعاني
المتعلقة بالمحسوسات، وهو شأن الوهم، وحفظ. وهو شأن الحافظ، وذكر. وهو كما ذكره الشارح:
ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها. ولا يتم إلا بالقوتين، وأمر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله
فانه إذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج إلى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال
ويدرك المعنى ويتحفظ في الحافظة. فهذا الاسترجاع محتاج إلى ثلاثة أعمال: فكري تصرف في الصور.
وهو شأن المتخيّلة، وادراك المعنى المنسى. وهو شأن الوهم، وحفظ له. وهو شأن الحافظة. فقد بان
أن لاجابة في اثبات الذكر والاسترجاع إلى اثبات قوة سادسة. والحق أن لا فرق بين الذكر
والاسترجاع. ولهذا فسّر المتذكّرة بالمسترجعة في القانون، وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان
معنى التذكر وكيف لا فان الذكر إنما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى أو الصورة عن الخزنة.
والأولى أن يبدل عبارة الفكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال. م

وبعبر كاتها وأفعالها متخيَّلة ومتذكِّرة فتكون متخيَّلة بما تعمل في الصور والمعاني ،
ومتذكِّرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه .
وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى .

أقول وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متصلا به : وهذه القوة المرغبة بين
الصورة والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى والمعنى هي كأنها القوة الوهمية
بالموضع لامن حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم . وقد جعل مكانها
واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة ، وهذا حكم صريح بأن
حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد . ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة
لا تفعل فعلين مختلفين . فإذن صدور فعلين مختلفين هما الإدراك والتصرف عن مصدر
هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا . وهذا شيء
لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ فإذن ليس مراده من قوله : الوهمية هي بعينها
المفكرة والمتخيَّلة والمتذكِّرة . أن جميعها بالذات واحدة . وكيف والمتذكِّرة التي هي
الحافظة على ما ذكر من قبل لاشك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست
بالإتفاق هي الوهمية بالذات ؛ بل مراد الشيخ من ذلك أن المبدء الذي ينسب إليه التخيل و
التفكير والتذكُّر والتحفُّظ هو الوهم كما أن مبدء الجميع في الإنسان هو الناطقة . ولذلك
جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية .

قوله

« وإنما هدى الناس ^(١) إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختص

(١) قوله « وإنما هدى الناس » لما تقرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات
ذلك بوجه ظنى . ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الافة في التخيل ، والفكر ، والذكر بعروض
الفساد للتجاويف الثلاثة لم يشتبوا الا هذه القوى الثلاثة ، ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ .
والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف الا أن في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا .
وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال : بان هذه هي الآلات .
الا انه مخالف لما ذكره أولا من أنه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ، ولما
سيذكره الشارح من تقديم قوة ، و تاخير اخرى ، و توسط ثالثة . ضرورة انها ليست الا بحسب
الوضع . م

بتجويف أو رث الآفة فيه) ❖

هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الأعضاء مواضع هذه القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم . إنما يميز هذه التمييزات الحكيم . فالقوى عند الأطباء ثلاث : خيال آلتة البطن المقدم ، وفكر آلتة البطن الأوسط المسمى بالدودة ، وذكر آلتة البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح : هذه الحجّة لاتدلّ على كون هذه القوى في هذه الأعضاء . لأنّها يحتمل أن تكون مفارقة أو قائمة بعضو آخر . وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع . لأنّها آلاتها . فإنّ أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ .

وأقول : إنّ الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، و لم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء ، أو بشيء آخر . لأنّه بحث آخر

قوله

❖ ثمّ اعتبار الواجب (١) في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الأقنص للجرحاني

(١) قوله « ثم اعتبار الواجب » هذا بيان للترتيب بين القوى مؤكدا لما قبله فإن الواجب في الحكمة المتعالية أن تقدم القوة التي تفيض صور المحسوسات . وهي الحس المشترك والخيال ، و تؤخر القوة التي تفيض معانيها إلى الوسط وهي الوهم ، وأولى آخر الدماغ وهي الحافظة ، و توسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة ، والمعاني تارة ، والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجرم . لان الاجسام إماعلوية ، ويسمى بالاحرام واما سفلية ويخص باسم الاجسام . فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في أعلى البدن ناسب الجرم دون الجسم ، وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح يتكون من بخارات الاخلاط وراقبها . ولما كان المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطابقها وصفايها ناسب الروح الى النفس اذ لانسبة بين الجسيمات والمجردات . قال الامام : هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المخصوصة المذكورة . وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات ، والحس الظاهر في مقدم الدماغ قد ما وأخر القوى الوهمية و الحافظة لمدعما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرفة فيها .

ويؤخر الأذن للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية
 عن الجانبين عند الوسط . عظمت قدرته ^ت
 هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية . فإنها
 تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب . وفيه تنبيه على العناية
 الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف . وفي نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم
 دون الجسم ، ونسبة المثل الوهمية إلى الروح دون النفس أو العقل استعارة لطيفة .
 ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه .
 على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع أنه خطابي غير
 مستمر لأن السمع واللمس في مؤخر الرأس ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس
 المشترك والخيال في مقدمه لكون الإبصار والشم هناك . بأولى من أن يجعل مؤخره
 مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر .

وأقول : إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا أن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب
 في مقدم الدماغ ؛ لكنّه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك بكون الحس
 الظاهر هناك صريحا ؛ بل ذكر فائدة الترتيب . وأيضا إن سلمنا أنه علل بذلك لكن في
 قول هذا الفاضل : إن السمع في مؤخر الدماغ . نظر . لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن
 من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة : ولينقدم

ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي لا يليق بالمقام البرهاني و مع ذلك غير تام . لان السمع و
 الشم في مؤخر الدماغ ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون
 الشم والبصر فيه أولى بان يجعل في مؤخر الدماغ بكون السمع واللمس في مؤخره . مع ان
 الحاجة إلى اللمس . أكثر وقد سمعت أن هذه القسمة بحسب أجزاء الدماغ . وكلام الشيخ في التجاوب
 فلا يرد عليه أصلا . وقال الشارح : ليس هذا بدليل آخر بل ليس الا بيانا للترتيب و تنبيهها على
 العناية الإلهية في ذلك . على أن قوله : السمع في مؤخر الراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لكن
 المراد من قوله : لين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تأمل
 في كتابه و أما قوله « وهذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ و به يحس السمع » هو الذي ذكرنا
 فيما قبل أنه خطأ ربما وقع من طينان القلم أو من النسخ . م

الدماغ . لأن أكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه . لأن الحس طليعة والطليةة إلى جهة المقدم أولى . وذكر في الفصل الذى يتلوه بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس من الأعصاب الدماغية بهذه العبارة : وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع . فهذا حكاية كلامه . وإذا كان حال العصب السمعى استأخر عن الذوقى هذه . فما ظنك بالذوقى . وأما اللمس فلما كان أكثر أعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه . فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق والحجة التى أقامها الفاضل الشارح ^(١) على أن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات بانسها حكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل . فهى خالية عن الفائدة . لأنهم معترفون بذلك إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات . وإذ تقدم ذكر ذلك مراراً فلا فائده في التكرار .

❖ (إشارة) ❖

❖ (وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التضييف . فهو

أن النفس الإنسانية التى لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات) ❖

أقول يريد ذكر القوى التى يختص الإنسان بها ، وإنما قال «على سبيل التضييف» لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات . لكونها مبادئ أفعال مختلفة

(١) قوله «الحجة التى أقامها الفاضل الشارح» جرى على ظنه أنهم يقولون النفس لا يعقل الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة . فأبطل ذلك بان النفس هى المدركة لجميع الإدراكات . وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا اللون هذا المطعوم ، وهذا المطعوم هذا الملموس بديهة والمقل قاضية بان الحكم بين الشئيين لا بد أن يدركهما ، ثم يمكنه أن يحكم بان هذا اللون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذى يدرك الكلى ومدرك الكلى هو النفس فيكون هى المدركة للجزئيات .

أجاب الشارح : بانهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا أن ادراك النفس للكليات بالذات و

للجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها . م

فكان تفصيلها على سبيل التنويع ، وهذه غير متباينة بالذوات ^(١) لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة إنما هي تختلف بحسب الإعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض فكأنها أصناف . والكمالات المذكورة هي نهاى الكمالات الثانية ، وهي أفعال هذه القوى .

قوله

﴿ فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ^(٢) ، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظرى فى الرأى الكلى إلى أن ينتقل به إلى الجزئى ﴾

أقول : قوى النفس تنقسم بالتسمة الأولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع انصرافاتها مكتملة إياه تأثيراً اختيارياً ، وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عمماً هو فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها وتسمي الأولى عقلاً عملياً ، والثانية عقلاً نظرياً . والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الإسم أو ما يشابهه . والشيوخ بدء

(١) قوله « وهذه غير متباينة بالذوات » ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شىء فكونها متصادقة بين البطلان . ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلمية ، وإن اراد به الاختلاف فى الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجد عدم اختلافها فان صفات المجرود من العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ، ولعل الكلام أن القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضوع حتى كانت قوة حالة فى موضوع غير موضوع الاخرى وهى مبادئ افعال مختلفة فهى انواع ، و أما القوى الإنسانية فهى ليست تختلف فى الوضع بل هى قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ، وايضا قال « فكأنها اصناف » وهذه مناسبة قدا كفى فيها بتقريب مالا بتحقيق .

(٢) قوله « فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن » لاشك أن للنفس الإنسانية ادراكا للاشياء ، وتصرفنا فى البدن وهو فعل منه فانبتوا للنفس قوتين مبده ادراك ومبده فعل من جهتى الادراك من الملاء الاعلى ، والفعل فى عالم الادنى وفى بدنه . فبالجهة الاولى متأثرة ، وبالجهة الثانية مؤثرة . والقوة التي يدرك بها النفس الاشياء يسمى العقل النظرى ، وبالقوة التي بها صارت مصدرأ للافعال يسمى عقلاً عملياً . واطلاق العقل على القوتين بالاشترك اللفظى لاختلافهما من حيث أن الاولى منها نظير الانفعال ، والثانية مصدر الفعل ، أو طريق التشابه لاشتراكهما فى كونهما قوتى النفس . ولما انقسم الادراك إلى قسمين : إدراك تامور لا يتعلق لعمل ، وإدراك بازاء متعلقة

بالأولى . لأنها أظهر . فالشروع في العمل الإختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب . وهو إدراك رأى كلي مستنبط من مقدمات كلية : أولية ، أو تجريبية ، أو ذائعية ، أو ظنية يحكم بها العقل النظري ، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير أن يختص بجزئى دون غيره ، و العقل العملي يستعين بالنظري في ذلك . ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرأى الجزئى الحاصل . فيعمل بحسبه ، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده .

(إشارة)

*(ومن قواها ماله بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل . فأولها قوة استعدادية لها نحو المطعولات . وقد سميها قوم عقلا هيولانيا . وهى المشكاة . وتلونها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المطعولات الأولى فتهيأ بها لاكتساب الثوانى إما بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك . فتسمى عقلا بالملكة . وهى الزجاجية ، و الشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء . ثم يحصل لها بعد ذلك قوة و كمال : أمّا الكمال

بالعمل فلا جرم انقسم العقل النظرى الى قوتين أو الى وجهين : قوة ادراك الامور التى لا يتعلق بالعمل كالعلم بالسما والارض . ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة ، وقوة ادراك الاراء التى يتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح . ومبنى الحكمة العلمية على هذه القوة . لان مرجعها العلم . وأما العقل العملى فانما يصدر الافعال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل فى رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية . ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذا عمل لا يتأتى بدون العلم ، مثلا انما مقدمة كلية وهى أن كل حسن ينبغي أن يوتى به وقد استخرجنا منها أن الصدق ينبغي أن يوتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظرى . ثم ان العقل العملى لما اراد أن يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى . كأنه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي أن يوتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى أيضا لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر عنه الافعال لاراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية أو مشهورة أو تجريبية . م

فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن . وهو نور على نور . وأما القوة فإن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروق منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب . وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلا مستفاداً ، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل . والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولاني أيضا إلى الملكة فهو العقل الفعّال . وهو النار . *

أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية ^(١) بحسب مراتبها في الاستكمال . وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة ، وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل . والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ، ووسطها كما يكون للأُمِّي المستعدِّ للتعلم ، ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء .

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلا هيولانيا . تشبهاً إياها حينئذ بالهيولي الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها . وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرتهم .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة . وهي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية

(١) قوله « وهذا إشارة إلى قوى النفس النظرية » مرتبة النفس من بداية الاستكمال إلى نهايته إما استعداد الكمال ، أو نفس الكمال . و استعداد الكمال إما استعداد ضعيف ، أو استعداد متوسط ، أو استعداد قوى . أما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الأولى كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولاني .

وأما استعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الأولى كاستعداد الأُمِّي لتعليم الكتابة وهو العقل بالملكة . وحصول المعقولات الثانية إما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر ، أو بحركة الذهن . وهو حصول بالحدس . والمراد بالاكتساب ههنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الأولى أعم من أن يكون بالفكر أو بالحدس وإلا لم يكن قسمته إليهما .

فان قلت : الحصر ممنوع لامكان الحصول بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولاً بالحدس . وهو ظاهر وإلا لم يحتمل الخطأ ، ولا بالفكر . لان افادة المعلم المبادئ المترتبة كإفادته العقل

التي هي العلوم المكتسبة . ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوقٍ
مالنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقّة في طلب تلك المعقولات . وهو من
أصحاب الفكرة ، ومنهم من يظفر بها من غير حركة إمام مع شوق أولاً مع شوق . وهو
من أصحاب الحدس . ويتكثرت مراتب الصنفين . وصاحب المرتبة الأخيرة ذوقاً قدسية
سيجيء إثباتها .

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل ، وهي ما يكون عند
الإقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكر أو
الحدس . وهذه قوّة النفس . وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها . وهو المسمى
بالعقل المستفاد لأنّها مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل
الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد فإنّ كلّ ما يخرج من قوّة إلى فعل فإنّما
يخرجها غيرها ، وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعّال قياس إِبصار
الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس .

الفعال أياها فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن أيضاً ثمة حركة .

فالجواب : أن المعلم لا يلقي المدومات دفعة بل مقدمة مقدمة فالمتعلم لا يتعلّم لا يتعلّم الا بالاختيار فهو
يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيباً اختيارياً بخلاف المستفيض من العقل الفعال ، وهو بين لاسترة
به . نعم ليس هي هنا الا الحركة الثانية فان جعلناها فكراً كما عرفها المتأخرون بالترتيب فلا بحث
والا فلا أقل من أن يجعل في عداه .

والاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة و
هو العقل بالفعل .

وأما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد ، والإمام لما رأى في نسخته
ووالعطف قال : ان قوّة الإكتساب يختلف قوّة وضعفا : ان كانت ضعيفة فهي المفكرة ، وان كانت
قوية فهي الحدس ، وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة ، وان كانت في غاية القوّة فهي
القوّة القدسية وذلك سهو . والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب
لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاج في المشكوة ، والمصباح في الزجاجية . فلا بد من
بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان .

فنقول : قد تقرر أن هناك استعدادين : استعداد اكتساب ، واستعداد استحضار وحضور المعقولات .
ولاشك أن استعداد الإكتساب بحسب الاستعداد المحض ، واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الإكتساب

وفي بعض نسخ الكتاب توجد هكذا: وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة. مع الواو والعاطفة. و الفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحس، وقبل القوة القدسية. وذلك سهو منه. شهد به سائر كتب الشيخ وغيره. ومنشأ هذه السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله «أوبالحس فهو زيت أيضا» وبين قوله «إن كانت أقوى» فهي زائدة ألحقها الناسخون خطأ. و التقدير اتصال الكلامين. وليس قوله «فتسمى عقلا بالملكة» جواباً لقوله «إن كانت أقوى» بل عطف على قوله «فتهيأ بها لاكتساب الشواني» لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذى بالفعل. وإذا تقرر هذا فنقول: لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المطرد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل: الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على

فيكون الزجاج. وهي عبارة عن العقل بالملكة إنما هي في المشكوة. وهي العقل الهيولاني، والمصباح. وهو العقل بالفعل في الزجاج التي هي العقل بالملكة. لأنه إنما يحصل باعتباره وحصول العقل بالملكة أولاً والعقل بالملكة إنما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو الحس. والشجرة الزيتونة إشارة إلى الفكر، والزيت في قوله «زيتها» إشارة إلى الحس، وقوله «يكاد يضيء» إشارة إلى القوة القدسية.

فإن قلت: هذه الإشارات ليست منطبقة على ما في الآية لأنه يصف شجرة تلك الصفات جميعها صفتها فكيف يكون إشارات إلى أمور متباينة. و بيانه أنه يصف شجرة بان لها زيتا يضيء. ولو لم تمسسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحس و يكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحس والقوة القدسية وإنما أمور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر.

فنقول: الشجرة الزيتونة شيء واحد. فإذا ترقق في أطوارها جعل لها زيت، وإذا ترقق الزيت صفاء كاد يضيء. فكذلك الاكتساب إنما هو بقوة نفسانية وهي الفكر مادامت ضعيفة ثم إذا قويت كانت حدسا فإذا بلغ إلى غاية الشرق صارت قدسية: وهذه الأمور وإن كانت متباينة بحسب الاعتبار إلا أنها يرجع إلى شيء واحد كالشجرة الزيتونة، وأما قوله «لا شرقية ولا غربية» فهو تنبيه على أنها ليست من عالم الحس إلا لكانت إما شرقية أو غربية، وأما نور على نور فهو العقل المستفاد. فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الإنسانية في القوة النظرية تحقيقاً. لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب. م

نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم . مطابقة لهذه المراتب . وقد قيل في الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه . فقد فسّر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب . فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهولاني . لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لاعلى التساوى لاختلاف السطوح والتقب فيها . والزجاجة بالعقل بالملكة . لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول . و الشجرة الزيتونة بالفكر . لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعيب . والزيت بالحدس . لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة . والذي يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل ولولم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل . ونور على نور بالعقل المستفاد . فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر . والمصباح بالعقل . لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه . والناز بالعقل الفعال . لأن المصباح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح^(١) وإنما قدّم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل . فالعقل المستفاد متقدّم في الوجود على حصول القوة المسمّاة بالعقل بالفعل .

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » إنما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل و العقل بالفعل هو أن يكون له ملكة استحضارها . وذلك إنما يكون إذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية ، ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد الحضور مرات ، و الحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل .

وعندى أنه لا اعتبار لملكة الاستحضار في الفعل بل القدرة على الاستحضار كافية . فاذا حضرت المعقولات وذوّل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لولم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعه . فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ؛ ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا . وهكذا فالعقل المستفاد مقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء .

وقد بقي للإمام هيهنا بحث وهو أنه ان عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن ، وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم ، وبالعقل الهولاني هذا الاستعداد مع عدم المستعدله ، وبالعقل بالملكة استعدادها للمعقولات الثانية . فالكلام صحيح . فيكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب

واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية .

** (تنبيه) **

*(لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة و الحدس . فاستمع : أمّا الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتمثيل في أكثر الأمر ، يطلب بها الحد الأوسط أو ما يجرى مجراه مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجرى مجراه فر بما تأدّت إلى المطلوب ، وربما انبثقت . وأمّا الحدس وهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إمّا عقيب طلب و شوق من غير حركة وإمّا من غير اشتياق و حركة . ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه) **

أقول : لما ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية إمّا بالفكر أو الحدس أراد أن يعرفهما ليتضح الفرق بينهما . فقوله في تعريف الفكر « إن النفس مستعينة بالتمثيل في أكثر الأمر » إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر . لأنّها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالإعتبار كما مرّ . وقوله « استعراضا للمخزون في الباطن » إشارة إلى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة . وقوله « وما يجرى مجراه » إشارة إلى الصور العقلية . فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فر بما انبثقت ، وربما تأدّت ويتم إذا تأدّت بحرركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأمّا الحدس فهو ظفر عند الإلتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة ، و تمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أو لم يكن . وأشار الشيخ بقوله « أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن

مالها من هذه الإضافات والاحوال . وان عنى أن النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن ، وبقوة أخرى استعدت لقبول العلوم . فلا بد من الدلالة على ذلك . وهذا بحث

دفعاً إلى عدم الحركة الأولى ، وبقوله : « ويتمثل معه ما هو وسط له » إلى عدم الحركة الثانية . وقوله « أوفى حكمه » إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به . فالفرق بين الفكر والحدس أولاً بإمكان الإنبات ولا إمكانه إلا أن الفكر المنبث لا يكون مؤدباً إلى علم . ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكراً وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم ، وثانياً بوجود الحركة وعدمها . وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضوع .

والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما ، وخص الأولى بالفكر دون الحدس . وقال : الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه : إلى ما يقترن بشوق . فيقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط ، وإلى ما لا يقترن به . فيتأخر عنه .

وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح ^(١) .

قوله

﴿ ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية ، وإمكان وجودها . فاستمع : ألسنت تعلم أن للحدس وجوداً ، وأن للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غيب لا تعود عليه الفكرة برادة ، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس . و تلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت . وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس

(١) قوله « وهذا خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح » أما مخالفة المتن فلأنه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن ، وأما إشماله على التناقض فلأنه عرف الحدس بأن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ، ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخراً عن الشعور بالحد الأوسط . وهو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدماً على الشعور بالأوسط .

وجوابه : ان هيئنا شيئين : تصور النسبة المطلوبة ، والتصديق بها . فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشهوراً به . ثم اذا تمثل الحد الأوسط يشعر به ، وربما يكون مشهوراً به بوجه مشهوراً تصورياً ثم يصدق به . فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي ، والمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض . م

فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة) *

أقول : يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية . وتقريره أن للحدس والفكر مراتب ^(١) في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم . أما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطؤها ، وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلمته ، والأول يكون في الفكرة أكثر لاشتمالها على الحركة ، والثاني يكون في الحدس أكثر لتجردة عن الحركة ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس . ولتلك المراتب حدان نقصان وكمال . وحدان النقصان هو أن ينبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه ، وحدان الكمال هو أن يحصل لشخص ما ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريبا من ذلك بحسب

(١) قوله « ان للفكر والحدس مراتب » المراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم : أما بحسب الكيف فسرعة التأدية وبطؤها . هذا في الفكر ظاهر . فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التأدية من المبادئ إلى المطلوب ، وربما يبطؤ : فمن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان يسير ، ومن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان طويل . وأما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثابتة فكيف يتصور فيه سرعة تأدية المطلوب أو بطؤها . قال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت في الكم والكيف أما في الكم فلان بعض الناس أكثر عددا في حدس ، وأما في الكيف فلان بعضهم يكون في أسرع زمان بحدس . وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحدس يصنع الظاهر فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدء المرتب . ولاشك أن هذه الامور انما يقع في زمان . فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول ، وأما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التأدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك . ولعل توجيهه أن بعض الناس ربما يكفي في العلم بالمبادئ المركبة على سبيل الاجمال للطائفة ذهنه ، وبعضهم يحتاج إلى تفصيلها وإخطارها بالبال . وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين سرعة التأدي وللآخرين بطؤها ، والاولى أن الاختلاف في الكيف يكون في الفكر أكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة إنما تختلف سرعة وبطؤها فالاختلاف في الكيف ثابت دائما فربما لا يعتمد الفكر فلا يختلف بالعدد ،

قان قلت : الفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطوء .

قلنا : هدمستبعد لاختلاف الازدهان . والثاني يكون في الحدس أكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لمدم سرعة التأدية وبطؤها ، ووجود العدد : أما عدم السرعة والبطوء فلتجرده عن الحركة ، وأما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس وكلما كان النفس أقوى كان حدسها أكثر . م .

الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لاتقليديّ. ولمّا كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال ممكن الوجود. وما في الكتاب ظاهر.

قوله

﴿فإن اشتميت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنيين لك أن المرسم بالصورة المعقولة منّا شيء غير جسم ولا في جسم، وأن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم﴾.

أقول: يريد إثبات العقل الفعّال، وبيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية. وطّما تقدّمت إشارة ما إلى ذلك بأنّه هو الذي يخرج النفوس من القوّة إلى الفعل أورد هذا الفصل لزيادة الاستبصار. وطّما كان المطلوب مبدئياً على مقدّمتين هما: أن كلّ ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسمانيّ، وأنّ كلّ ما ترسم فيه صورة محسوسة أو متعلّقة بها فهو إمّا جسم وإمّا قوّة في جسم. ولم يبيّنهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ماسياتي ثمّ شرع في تقرير الحجّة^(١) وهو أن يقال إدراك الشيء. وجود صورته في المدرك. على ما مرّ. والذهول عنه مع إمكان ملاحظته. هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كلّ الوجوه بل مع إمكان وجودها أيّ وقت شاء. والنسيان عدم مطلق لها فيه فإنّ الوجود معه إنّما يتحصّل بتجشّم كسب جديد كما كان في أوّل الأمر. فهيهنا شيء غير المدرك، حافظ للمدرك، تكون

(١) قوله « ثم شرع في تقرير الحجّة » للنفس بالقياس إلى معقولاتها ثلاث حالات: إدراك، وذهول، ونسيان. فالإدراك هو حصول الصور المعقولة في النفس، والنسيان زوال الصور المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها إلا بتجشّم كسب جديد؛ وفي حالة الذهول لا شك أنه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشّم كسب جديد. فتلك الصورة إما أن لا يكون حاصلتها للنفس أصلاً فلا فرق بين الذهول والنسيان، وإما أن يكون حاصلتها للنفس بوجه موجب لحصولها إما في النفس أو غيرها لا سبيل إلى الأول إلا لكان الذهول عين الإدراك إذ لا معنى للإدراك لادراكها إلا بنفس حصولها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيتعين أن يكون شيء غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة، وليس جسماً أو جسمانياً ولا نفساً لأن النفس في المعقولات بالقوة في بعض الأوقات وأما أن لا يلاحظ الصورة المعقولة في أيّ وقت شاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن هيهنا موجود يرسم فيه المعقولات بالفعل دائماً وهو العقل الفعّال. م

الصورة حالة الذهول موجودة فيه، وحالة النسيان غير موجودة فيه . وإلا فكان الذهول والنسيان واحداً .

و أمّا القوى الجسمانية فقابلة للتقسمة إلى جزئين يكون أحدهما مدركا و الآخر حافظا لكون الأجسام قابلة للتجزئة . و أمّا العاقلة فلا تقبل الإقسام . لما سيأتى . فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات ترسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها، وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا . لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفسا لأن النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مر تسمية فيها بالفعل ؛ بل القوة . فإذن هي هنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس . وهو العقل الفعّال .

فقوله

❖ (وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها) ❖ .

تذكر لما ذكره من قبل .

وقوله

❖ (وإن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة) ❖ .

إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله

❖ (أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها والتفتت إليها هل يكون قد حدث

هناك غير تمثيلها فيها) ❖ .

بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما ، فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضى

تجدد ما لتلك الصورة .

وقوله

❖ (فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة

زوالاً) ❖

نتيجة لذلك .

وقوله

❖ (وأما في القوة الوهمية^(١) التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين : أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت كالخزانة لها ، و الثاني أن يزول عنها وينحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة . وفي الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشّم كسب جديد ، وفي الوجه الثاني قد يعود ويأوح له بمطالعة الخزانة والإلتفات إليها من غير تجشّم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز أن يكون الخزن لها منبأ في عضو أو في قوة عضو ، والذهول عنها لقوة في عضو آخر لا احتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزّي) ❖ .

إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله

❖ (ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً بل نقول : إنسان نحن نجد في المعقولات نظير

(١) قوله > وأما في القوة الوهمية > لا دخل له في الاستدلال وإن قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب لسؤال . فإنه يمكن أن يقال : كما أن للمقل بالنسبة إلى المعقولات ثلاث أحوال كذلك للحس والوهم بالقياس إلى المتخيلات وما يتصل بها الاحوال الثلاث حتى أن ادراكها حصولها عند الحس والوهم ، ونسيانها زوالها عن الحس والوهم وعن خزانتها ، وذهولها زوالها عن الخزانة . فكما أن للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلاث فلم لا يجوز أن يكون للمقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس أيضاً حتى لا يحتاج إلى إثبات موجود آخر مابين لجوهر النفس .

وحاصل الجواب : أن الجسم يقبل التجزّي فيمكن أن يكون الإدراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فإذا حصل منها صورة فليس ذلك الإحصولا عند المدرك وهو الإهراك ، وأما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولاً عنه القوة المدركة .

فإن قلت : فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بأن ينتقل بغيرها من الخزانة فإن انتقال الصور والاعراض محال ؛ بل بأن يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة . وخصول مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من أمر مابين فهب أن النفس إذا عاودت بعد الذهول إلى الصورة المرسمة في العقل الفعال يقبض مثلها إلى النفس لكن لم قلت أن فيضانها منه . ولم لا يجوز أن يكون من أمر مابين كما في الخزانة .

فنقول : لعلمهم لم يخيلوا ذلك لكن لما لم يشك في أن الجوهر العقلي من شأنه إفاضة المعقولات اقتصرنا عليه حتى لا يلزمهم إثبات ما لم يدل البرهان عليه . م

هاتين الحالتين أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد؛ لكن الجوهر المرتم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم . فليس فيه شيء كالمتصرف و شيء كالخزانة . ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف و شيء من الجسم وقواه كالخزانة لأن المعقولات لا ترتم في جسم .

إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة .

وقوله

﴿ فبقي أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ﴾ .

نتيجة ذلك ، وإثبات الجوهر المفارق . و أراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات . وإنما قال « عن جوهرنا » ولم يقل عن جسمنا ، لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً ^(١) .

وقوله

﴿ إذ هو جوهر عقلي بالفعل ﴾ .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل لأن الجسم لم يمكن أن ترتم فيها لأنه جوهر غير عقلي ، والنفس لم يمكن أن يرتسم فيها لأنها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة .

وقوله

﴿ إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ^(٢) ما ارتسم [منه] فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة ﴾ .

(١) قوله « لأن الخارج عن الجسم لا يكون مفارقاً » أي الخارج عن الجسم لا يلزم أن يكون عقلاً مفارقاً لجواز أن يكون نفساً ، وأما الخارج عن جوهرنا وهو النفس فيجب أن يكون عقلاً .

(٢) قوله « إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال » لما أثبت موجوداً قدار تسم فيه المعقولات أراد بيان كيفية حصول الأحوال الثلاثة للنفس بالقياس إليه بالادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ، ولما كان جميع المعقولات مرتسماً فيه : ^(٣) ما كان لها شأن أليغها وإنما : ^(٤) فأوراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة إليه .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرسمة فيه بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرهما . والأحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، أو الإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلي .

وقوله

﴿ وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أولاً ، كأن المرأة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية ﴾ .

إشارة إلى حالة الذهول وسببه . وتمثل بالمرأة لأنها في الجسمانيات أشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجرّدات .

وقوله

﴿ وهذا إنمّا يكون أيضاً إذا اكتسبت ملكة الإتصال ﴾ .

إشارة إلى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان . وذلك لأن النسيان في القوى الجسمانية إنمّا كان لزوال الصورة عن الحافظة وهيئها لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعّال . فسبب الاختلاف هيئتها أن الذهول إنمّا يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الإتصال بالعقل الفعّال في مشاهدة ما اختصّ بها من المعقولات المرسمة فيه . وتلك الهيئة هي ملكة الإتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .

واعترضات الفاضل الشارح مكرّرة قد سبقت الإشارة إليها وإلى أجوبتها إلا

وذهولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه إلى شيء آخر : إما إلى البدن أو إلى صورة أخرى كما أن المرأة إذا حوذى بها شيء يظهر فيها صورته ، وإذا حوذى بها شيء آخر زالت الصورة الأولى .

ونسيانها بسبب زوال ملكة الإتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعّال كما في

قوله : هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ^(١) ، ولم يدلّ على كون ذلك السبب مجرداً عالمياً فإنّ كلّ مؤثر في شيء ، لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الاثر كالعقل الفعّال أيضاً الذي هو عندهم علّة لحدوث الألوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها .

والجواب عنه : أن الحجّة المذكورة دلّت على تجريده و سيأتي البرهان على أن كلّ مجرد عاقل على أن ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة إياها دليلاً على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها .

✽ (إشارة) ✽

✽ (هذا الإتصال علته قوّة بعيدة هي العقل الهولاني ، وقوّة كاسبة هي العقل بالملكة ، وقوّة تامّة الإستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكّنة وهي التسمّاة بالعقل بالفعل) ✽ .

أقول : لما ظهر أنّ العلّة الفاعليّة لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعّال ، والعلّة القابليّة هي النفس بشرط أن تحصل لها ملكة الإتصال به . أراد أن يشير إلى العلّة الموجودة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولاشكّ أن الاستعداد إنّما يحدث شيئاً فشيئاً حتّى يتمّ . فإذن ينبغي أن يكون علته أيضاً حادثة كذلك بإزائه وقد مرّ ذكر قوى النفس المترتبة المتجدّدة التي هي العقل الهولاني ،

(١) قوله « الا قوله هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس » ذكر الامام : أن حاصل الحجّة أن الانسان يصير عالمياً بعدمالم يكن . فلا بد له من سبب . وذلك السبب يجب أن يكون عقلاً . وهذا بالحقيقة حجة اخرى أشار للشيخ اليها في الشفاء لاحاصل تلك العجّة .

ثم اعترض عليه بأنه لا شكّ أن كل ما حدث بعد أن لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم أن يكون عقلاً لو كان مجرداً ، وعالمياً . فلا بد من اثبات هاتين المقدمتين .
أجاب الشارح بأن الحجّة دلّت على أنه محل الصورة العقليه فيلزم أن يكون مجرداً ، وسيأتي البرهان على أن كلّ مجرد عاقل ، وأيضاً الجاهل يمتنع أن يفيض المعلوم بخلاف غير الملون فإنه يمكن أن يوجد لالوان . وقوله : على أن ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره . تكرار لدلالة الحجّة على أنه محال المعقولات ، وإنه مستدرك لا طائل تحته . م

والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل . فأشار هيئنا إلى أن العلة البعيدة هي الأولى منها وهي الإستعداد العام للإنسان ، والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الإتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية ، والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الإستعداد بها وبمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهولاني والعقل بالفعل . لا بين الحدس والقوة القدسية .

(إشارة)

(كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرّ داتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما . تحقّق ذلك مشاهدة الحال وتأمّلها . وهذه التصرفات هي المخصّصات للإستعداد التام لصورة صورة . وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي) .

أقول : لما ذكر حصول الإتصال للعقل الفعّال في الفصل الماضي على سبيل الإجمال . فأراد أن يعيّن ويفصّل كيفية حصوله في هذا الفصل . وهو على وجهين : أحدهما : أن تكثّر تصرف النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو ، وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لاعلمى أن تدركها النفس وتتصرّف فيها بذاتها . فإن النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرّف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل ، وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتمكّنتسب النفس بتلك التصرفات أعنى التفكر في الأشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الإنسان وصورة الصداقة المجرّدين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعّال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته . تحقّق ذلك مشاهدة الحال وتأمّلها . فإننا إذا أحسّسنا بالجزئيات تصوّرنا الكليات .

وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للإستعداد التام لحصول صورة صورة من الكميات المشتملة على تلك الجزئيات . لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال .
 والوجه الثاني : أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كأجزاء الحدّ والرسم ، وكتصوّر الملزوم ، وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصوّر المحدود والمرسوم و اللازم .
 وهذه حال التصورات المستفادة . والتصديقات على قياسها . واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضنا عنها مخافة الإطناب .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إن اشتهيت الآن أن يتّضح لك أن المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذى وضع . فاسمع) ❖
 أقول : يريد بيان أن النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع .

قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة^(١) كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى إلا أنه لما بنى إثبات الجواهر المفارقة على أن النفس الإنسانية ليست جسماني ولا

(١) قوله « قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة » قال الإمام : هذا البحث أنسب بنمط التجريد لأنه يبحث عن النفس إلا أنه لما أثبت أن العقل خزانة للنفس ، وكان ذلك موقوفاً على أن النفس ليس بجسم ولا جسماني . ذكر دليلاً على ذلك من غير إحالة إلى نمط التجريد تخليصاً للمتعلم عن ورطة الحيرة . فليس هذا البحث ههنا مقصوداً بالذات بل بالعرض قال الشارح : نمط التجريد ليس موضوعاً لبيان تجريد النفس عن الجسمية بل لبيان أحوال النفس بعد تجردها عن البدن . وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لأن الكلام ههنا في النفوس الأرضية والسماوية . وإنما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لأنهم يبحثون عن الأجسام أنها ذوات النفس بهذه الصفة ؛ لكن قوله : فبين أنها جواهر مفارقة الوجود عن الأجسام والجسمانيات فيه ما فيه . لأنه لم يبين أولاً أنها شيء مغاير للبدن ، وأما مفارقتها عن الجسمية فإنما ذكر ههنا . نعم قد أثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتفكرات ، وكمالات آلية كالأحاساس . ويبحث أيضاً في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة من البدن ، والبحث ههنا عن وجودها للنفس ، والبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين . م

جسمانيته احتاج إلى بيان ذلك . فاكتمى هيئتنا ببرهان واحد لذلك ، وذكر سائر البراهين في النمط المذكور .

وأقول : إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالها . فيبين أولاً أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات . وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن . فيبين هناك بقاءها مع كمالها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانية بل بالغ في إيضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن . فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد . على ما يتضح في موضعه . ولم يورد كما ذكره الشارح هيئتنا شيئاً مما يجب أن يبين هناك .

قوله

﴿ إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع ؛ وذلك إذا لم يكن أكثرها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم ﴾ .
إشارة إلى تمهيد أصل كلمي^(١) . وهو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل ، وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً كالسواد والحركة مثلاً فهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك وإلى جزء متحرك غير أسود .

والثاني هو الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالبلقة . فإنها تنقسم

(١) قوله « إشارة إلى تمهيد أصل كلمي » حاصله أن الحال انقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لزم من انقسامه انقسام المحل والإفلا . والمحل إن لم ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال . وإن انقسم إليها فإما أن يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته ، أو من حيث حالة أخرى ، فإن كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والإفلا م .

إلى عرضين متباينين في المحل والوضع، وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله «الشيء غير المنقسم قديقارنه أشياء كثيرة» إلى قوله «كأجزاء البلقة» .
 والمحل أيضاً قديكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقديكون بحيث يقتضى .

والأول هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله أو إلى مادته وصورته، والمحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لهوق طبيعة أخرى به كالخط فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه لأنها لا تحلّه من حيث هو متناه ، و كالسطح فإن الشكل لا يحلّه من حيث هو ذونهاية واحدة أو أكثر ، و كالجسم فإن المحاذاة التي هي من الإضافات مثلاً لا تحلّه من حيث هو جسم بل من حيث وجود آخر على وضع ما منه ، وكالأجزاء فإن الوحدة لا تحلّها من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع .

والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد أو الحركة أو المقدار ، وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله « لكن الشيء المنقسم إلى كثيرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم » وإنما عرض عن ذكر القسم الأول لأن الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته إياه هذه المقارنة ؛ بل إنما يقع عليهم ما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

قوله

❦ (وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فإنه لا بد في كل كثيرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل ، وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم . فإذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) ❦ .

أقول: لما فرغ عن تمهيد الأصل المذكور. شرع في تقرير الحجّة (١) وهو أن
 في المعقولات معان غير منقسمة وإلّا للزم منه محال وهو التمام كل معقول من أجزاء غير
 متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة. وإنما قيّد بالفعل. لأنّ الشئ
 الذى يكون له أجزاء غير متناهية بالقوّة كالجسم إنّما يكون واحداً بالفعل فيكون
 هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع أنّ هذا الإحتمال في المعقولات
 غير ممكن على سياتى. ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لأنّ كل كثرّة
 بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه. وذلك لأنّ
 الكثرة عبارة عن الآحاد. فإذا ثبت أنّ في المعقولات ما هو واحد فإذا عقل من حيث
 هو واحد فإنّما عقل من حيث لا ينقسم. ومعنى أنّه عقل: أنّه ارتسم في جوهر يدرّكه.
 وهذا الإرتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به. لأنّه إنّما
 يدرّكه بذاته. ثمّ إن كان ذلك الجوهر ممّا ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى
 المعقول من حيث هو واحد وهو محال. فإذا العقل الواحد يستحيل أن يرتسم فيما

(١) قوله « شرع في تقرير الحجّة » تقريرها على الوجه المرتب أن بعض المعقولات ليس
 بمنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع لأنه لو كان كل معقول منقسماً إلى أجزاء متباينة في الوضع فاما
 أن يكون منقسماً بالفعل، أو بالقوّة. فإن كان منقسماً بالفعل كان تلك الأجزاء المتباينة في الوضع
 حاصلة في العقل بالضرورة، والحاصل في العقل معقول فيكون أيضاً مركباً من أجزاء متباينة في الوضع
 فيلزم أن يكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل. وانه محال. وعلى تقدير
 الجواز فهو مشتمل على المطلوب لأن كل جملة متناهية أو غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل
 والواحد من حيث انه واحد غير منقسم إلى أجزاء فضلاً عن انقسامه إلى أجزاء متباينة الوضع،
 وان كان منقسماً بالقوّة فهو محال. على ما سياتى ومع ذلك فالمطلوب حاصل. لان المنقسم بالقوّة
 واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد منقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ففي المعقولات ما هو غير
 منقسم إلى أجزاء متناهية الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم إلى أجزاء
 متباينة الوضع، وكل جسم أو قوة جسمانية ينقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليس
 بجسم ولا قوة جسمانية و هو المطلوب؛ لكن الشيخ جعل اللزوم اشتغال المعقولات على أجزاء غير
 متناهية بالفعل فقيّد الفعل لا خراج المنقسم بالقوّة فانه سببينه. وإنما قيد الجسمانية بالقوّة لانه
 ليس كل جسم منقسم إلى الأجزاء. فلا يتشبهى الدلالة في جميع الجسمانيات؛ لكن من الظاهر أن النفس
 ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات. م

ينقسم في الوضع، وكل جسم و كل قوة حالة في جسم منقسم. فإذا نحل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية، ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر^(١). فإذا لم يست النفس الإنسانية ولا كل ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا جسماني. وألفاظ الكتاب ظاهرة. وإنما قيد قوله «فإذا نحل لا يرسم فيما ينقسم» بالوضع احتراماً من انقسام المحل لا بالوضع. فإنه لا يقتضى انقسام الحال كما مر. والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كما ينقسم النفس إلى جنسها وفصلها. و اعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل^(٢) فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات. لأن

(١) قوله « ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر » أي لأن النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض، والحاكم بين الأشياء لابد أن يعقلها. لكن هذه المقدمة لا حاجة إليها أصلاً أما أولاً فلأن الكلام في معقولات النفس، وأما ثانياً فلأنه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات.

واعلم أن الشيخ أطلق قوله: بعض المعقولات غير منقسم. ولم يرد به أنه غير منقسم إلى الجزئيات لأنه لم يثبت عدم الانقسام إلى الجزئيات، ولو أثبت لم يوجب عدم انقسام محله إليها إذا ووجب لم يلزم أن يكون مجرداً؛ بل المراد عدم الانقسام إلى الأجزاء العقلية. إذ لا يلزم من عدم انقسام الحال إلى الأجزاء العقلية عدم انقسام المحل إليها، ولا من عدم انقسام المحل إلى الأجزاء العقلية بمجرد. فتبين أن المراد عدم الانقسام إلى الأجزاء الوضعية كما فسرنا. ولهذا استنتج أنه يرسم فيما ينقسم بالوضع.

ولو قيل: المراد الاستدلال لعدم انقسام الصورة العقلية إلى الأجزاء مطلقاً فإنه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل.

قلنا: اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقاً فإنه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام الحال؛ بل اللازم عدم انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع ويكفي فيه عدم انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع. لأن انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع، ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة.

(٢) قوله « و اعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل » وأورد الشيخ بعدهما الفصل سؤالين فحملهما الشارح على احتمالين في الاستدلال. وذلك أنه أراد أن يبين أن المعقول لا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة لأن ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز أن ينقسم إلى مختلفات. وذلك ظاهر فهو لا ينقسم إلا إلى المتشابهات إما انقسام الشخصي إلى الأجزاء، أو انقسام الجنس إلى الأنواع فهذان احتمالان.

وأقول: الاحتمال الثاني غير آت. لما تبين أن المراد انقسام الكل إلى الأجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي إلى الجزئيات. على أن الأقسام في الانقسام إلى الأنواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام إلى المتشابهات.

اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل ، وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف ؛ لكنّه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات وإن لم يكن إلا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص إلى أجزاء غير متناهية بالقوّة ، أو كالجسم الذي هو جنس إلى أنواع غير متناهية بالقوّة . والمعنى المعقول إن كان كذلك فلا يمتنع أن يحلّ في جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم انقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته . فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الإحتمالين ، وتحقيق الحقّ فيهما .

﴿ وهم وتنبيه ﴾

﴿ ولعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متشابهة . فاسمع ﴾ .

أقول : الوهم هو الإحتمال الأول من الإحتمالين المذكورين . وهو أن يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد ، وحينئذ يمكن أن يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه . والتنبيه تنبيه على فساد هذا الإحتمال (١) .

لا يقال : إن المراد انقسام الجنس إلى حصص الأنواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية . لانا نقول : هذا الانقسام جملة الشيخ في مقابلة انقسام النوع إلى حصص الأصناف ، وانقسام الجنس إلى الحصص انقسام النوع إلى الأصناف . فلا يكون مقابلا له .

والأولى أن يعمل السؤال الأول على بطلان الإحتمال الأول ، والسؤال الثاني على إيراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما أورده المعلل من إطلاق الانقسام . وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب أن يقال : لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً إلى أجزاء غير متناهية بالفعل . وإنه محال . وإلزام إحاطة العقل بما لا يتناهى . ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب . فكأن سائلاً يقول : لانسلم الملازمة ولم لا يجوز أن يكون المعقول منقسماً بالقوّة ويكون حالاً في المنقسم بالقوّة كالجسم ، وبعدها جواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة . فيجيب بأنه غير الانقسام الذي نحن بصدده .

(١) قوله « تنبيه على فساد هذا الإحتمال » و تقريره أن المعقول الواحد إذا انقسم بقسيتين فلا يخلو إما أن يكون حصول القسيتين في العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول في العقل ،

وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضاً . فلا يخلو إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط ، أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل .

أمّا القسم الأول فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط . و يلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما ؛ بل إنما يكون المجتمع متعلقاً ماهيةً بزيادة في المقدار أو العدد كشكل ما أو عدد بخلاف القسمين . فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة لهما . هذا خلف .
الثاني : أن المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم . هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزئان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا . فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً . هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

﴿إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي﴾ .

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

والاول باطل . لانه لو كان شرطاً لكان حصول القسمين في العقل متبايناً لحصول ذلك المعقول في العقل ، ضرورة المعايرة بين الشرط والمشروط . فلا بد أن يكون في المعقول أمر زايد على القسمين . فانه لو لم يكن فيه زايد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله . فذلك الزايد ليس هو جزء آخر لانا فرضنا انقسام المعقول إلى قسمين فقط بل عارضاً من مقدار أو عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقاً ماهيةً بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب أن يكون تعلق ماهية به مقتضياً له ليكون مخالفاً للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضنا هما متشابهين ومشابهتين له . هذا خلف .

والثاني أيضاً باطل . وإلا لكان الصورة المعقولة منشأة بالعوارض الفرية من إمكان القسمة ،

﴿فهما مبينان له مباينة الشرط للمشروط﴾.

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

﴿وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزئاه منقسماً﴾

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

﴿وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً﴾

وأما القسم الثاني : وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون

هو بنفسه معقولاً ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولاً كالجسم الذي يقبل

القسمة إلى أجسام . فباطل أيضاً . لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب

عن ذاته كالقسمة أولاً ، وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً . وقد ذكرنا من قبل

أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذاتها . هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله :

﴿وإن لم يكن شرطاً﴾.

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

﴿فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية

ومن مقدار يقبل القسمة . ويلزم من إمكان القسمة إمكان الجمع ، والتفريق : الجمع قبل الانقسام ،

والتفريق بعده ، ومن عروض الزيادة والنقصان . لافرق في أقل من ذلك المقدار بلاغا فان أجزاء

الصورة العقلية لما كانت مشابهة ومشابهة لها في تمام المهية وكل من الاقسام حاصل في

العقل كالمثل فحصول المهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام . ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول

مهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولة . فقد عرض للصورة

العقلية زيادة ونقصان . فيكون الصورة العقلية ملازمة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها . هذا

خلف .

وقول الشارح في القسم الاول : وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان

الشرط ، وفي الثاني : بل كان بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل . غير لازم لجواز أن يكون حصول

القسمين شرطاً في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد معقولاً بانفراده . وإنما يكون الشرط

مفقوداً او كان حصول القسمين شرطاً لمعقولية كل شيء وليس هو المفروض بل شرطية معقولية

ذلك المعقول المنقسم . وكذلك يجوز أن لا يكون حصول القسمين شرطاً ولا يكون كل واحد بانفراده

معقولاً .

في تميم معقوليتها إلا بالعرض . وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة . فإذن هي ملابسة بعد لها) .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله :
 * (وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهاً فالصورة التي جردناها مغطاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع . فليست هي الصورة المفروضة) .

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في أقل منه كفاية فإن أحد القسمين وإن كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة . فإذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغطاة بعد بهيئة غريبة من جمع إذا اعتبر حصول الكل من القسمين ، أو تفريق إذا اعتبر انقسامه إليهما ، أو زيادة إذا اعتبر حصوله من من انضياف أحد القسمين إلى الآخر ، أو نقصان إذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه ، واختصاص بوضع لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين لا تعرض إلا للماديات فهي تقتضي ضعاً ما لا محالة ، وقوله « فليست هي الصورة المفروضة » إشارة إلى الخلف .

والحق أن يحذف ذلك إذ ليس له في الاستدلال مدخل ، ولله في متن الكتاب أثر .

ثم في هذا الدليل نظر من وجهين :

أحدهما : أن القسم الأول مستدرك لأنه يكفي أن يقال : لو كانت الصورة تنقسم بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية . هذا خلف . فلا دخل لابطال القسم الأول في ذلك أيضاً .

الثاني : أن أريد بقوله : يلزم أن يكون الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع أنه يلزم أن يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات . فلانسلم ؛ بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كما يعرض للمحال المقدار الذي هو للمحل والانقسام العارض له ، وإن أريد أنه يلزم أن يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها . فنسلم ؛ لكن لا نسلم أن الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت أنها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها ، وأما أنها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا .

قوله

﴿ وأما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس أجزاءها جريبية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها ورشها في ذى وضع وقبول انقسام ﴾ .

أقول : لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليمت الفرق بينهما ^(١) وذلك لأننا إذا أحسسنا بوجه إنسان مثلاً أو تخيلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كاليمين والأف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهه لم تحل اليسرى فيها ، وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون إحداهما في جهة من الأخرى غير جهة الأنف هيئات غريبة مادية تقارنها ، وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ورشها الخيالى في ذى وضع وقبول انقسام أى في شىء مادية والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض . وهو بالمحسوس أولى لأن الحس إنما يجد أثر الشىء ، والرشم هو الختم . أعنى إحداث النقش . أى يحصل من الطباع في الشىء الذى طبع عليه . ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به اليادر رشمًا وهو بالخيالى أولى . لأن صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس . وفي قول الشيخ : ملاحظة النفس الصور

(١) قوله « ليمت الفرق بينهما » حاصله أن الصورة الحسية و الخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس ويميز بينهما ، ولا يرسم الا فيما هو كذلك . وهذا بازا ، ما قيل : الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك . فقد ظهر الفرق بينهما ظهوراً بيناً .

واعلم أن الوضع ههنا بمعنى المقولة لا بمعنى الاشارة الحسية . فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء ، بل يكفي ان يقال : الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا تقوم بذى وضع ، وايضاً لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من الصورة الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات . فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة . واعتماده بين الاشياء المتعددة التي هي لاجزاء دال على ذلك . م

الحسية والخيالية . تصريح با إدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه أنه لا يقول بذلك .

واعترض الفاضل الشارح ^(١) بأن الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة . مكرّر قد سبق ذكره .

وقوله : لوضح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً في بيان تجرد النفس لأننا حينئذ نقول : كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق ، والصورة العقلية مجردة . فهي ليست بحالة في متحيز . ليس بقدر في الحجية المذكورة لأن صحة حجتها على المطلوب لا ينافي صحة حجتها أخرى عليه . والشيخ قد أورد تلك الحجية أيضاً في أكثر كتبه حتى المختصر الموسوم

(١) قوله « واعترض الفاضل الشارح » هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس .

أحدهما : ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة . باطل . لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس أعراض غريبة عن مهيتها . فلو استحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة امتثالها بالعوارض الغريبة لاستحالة حصولها في النفس المجردة أيضاً .
وجوابه : ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية .

الثاني : انه اوثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع . واليه اشار بسبب محله الى آخر ما ذكر . ولم يحتج الى بيان ان الصورة هل ينقسم بانقسام محلها اولاً ، وأن ذلك الانقسام كيف يكون .

و جوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب اخذاً لاستنتاجه من قياس واحد .
والامام استنتج من قياسين .

واعلم ان من الظاهر البين ان المراد من الوضع ههنا قبول الإشارة الحسية على ما صرح به الامام ، وهذا أيضاً : تحقق اختلاف الحجيتين .

لكن يمكن نقض هذه الحجية بأن الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا يعزل في جسم .

وأقول أيضاً : ان عيناً اذا حلت في عين فان كانت احدهما منقسمة الى أجزاء متباينة الوضع او كانت مشاراً اليها إشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر . واما الصورة العقلية وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعهما انقسام الاخرى او وضعهما ؟ وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي العاقل فيها ؟ موضوع نظردقيق . مع

بعيون الحكمة؛ لكنّه أوردها على وجه أقرب مأخذاً ممّا ذكره هذا الفاضل وذلك أنّه أوردها هكذا: الصور العقلية ليست بذوات وضع، وكلّ حالّ في جسم فهو ذو وضع. وإنّما اختلاهيها الحجّة المذكورة التي هي قولنا: المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم، والجسم منقسم. لاندرج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه أظهر. كما أشار إليه.

وأما اعتراضه المستفاد^(١) من الشيخ أبي البركات وهو أنّ الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتها بانطباع الجسميّة والمقدار فيها. فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس.

فالجواب عنه: أنّ الهيولى إنّما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتّة.

وقوله: هب أنّ ما ذكر تموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية جسمانية؛ لكنّها لا يقتضى كون الوهمية جسمانية.

فالجواب: أنّهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجّة بل بغيرها^(٢).

أنا نعلم أنّما ليست حلول الصورة في المادة، ولا حلول العرض في الجسم فإن الصورة والاعراض متماثلة إذ الصورة المائية لاتجامع الصور الهوائية، والسواد لا يجامع البياض، وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض، وإيضاً الصورة المادية العظيمة لا يحل في المادة الصغيرة، وأما الصورة النفسانية فقبول النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة، وإيضاً الكيفية الضعيفة تنحى عند حدود الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لاتزيل الضعيفة، وإيضاً الصورة العقلية إذا زالت لاتحتاج في استرجاعها إلى تجسم كسب جديد بخلاف الصورة المادية إذا زالت تحتاج أعادتها إلى مثل السبب الأول.

(١) قوله «وأما اعتراضه المستفاد» هذان اعتراضان على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية: الأول: ان قولكم المجرّد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهيولى التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسميّة والمقدار والوضع م.

(٢) قوله «بل بغيرها» كما يقال الوهمية إنّما تدرك معنى المعادوس كمداد هذا الشخص من حيث هو كذلك: ولا شك ان ادراك معنى المعسوس يتوقف على ادراك المعسوس ومدرك الصور المعسوسة لا بد ان يكون جسمانياً م.

☆ (وهم وتسمية) ☆
 ☆ (أو لعلك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول المنووعة، والمعنى النوعي الوجداني بالفصول العرضية المصنفة. فاسمع) ☆.

أقول: الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني^(١) من الإحتمالين المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .
 واعلم أن قسمة الكلّي إلى الجزئيات إنما يكون بإضافة زوائد معنوية إليه .
 وتلك الزوائد تكون إما مقومة لماهيات الجزئيات ، أو غير مقومة . فإن كانت مقومة كانت فصولاً فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول الذاتية

(١) قوله « هو الاحتمال الثاني » أقول : هذه معارضة في المقدمة القائلة : بعض المعقولات غير منقسم ، وهو أن كل صورة عقلية تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها إلى الأنواع ان كانت طبيعة جنسية ، أو إلى الأصناف ان كانت طبيعة نوعية . وحاصل الجواب ان هذه قسمة الكلّي إلى الجزئيات وما في معناه هو قسمة الكل إلى الأجزاء فأين هذا من ذلك . و في إيراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين ، والشارح ذكر لقسمة الكلّي إلى الجزئيات ثلثة أقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف إلى الكلّي إما مقومات للجزئيات اولا . و غير المقومات اما كلييات او جزئيات . وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع إلى الأشخاص . لان الحاصل فيه ليس بمعقول بل محسوس .

وفيه نظر : لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلّي المنقسم إليها ، ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليتها مع انه معقول ؛ بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه بأحد الوجهين إما انقسام الجنس إلى الأنواع او انقسام النوع إلى الأصناف . وأما انه ينقسم بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك ، ولا حاجة إلى التعرض له في اثبات تلك الكلية ، وأما قوله « ولو كان المعنى العقلّي الواحد البسيط التي استند للنابه على تجريد محله » فكأنه جواب لسؤال :
 وهو ان يقال : هب ان الكلام في قسمة المعقول إلى الأجزاء ، لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول إلى الأجزاء المختلفة كالجنس والفصل .

فأجاب بأن يفرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة .
 واعلم أن الاولي حذف هذا الكلام لماتين من ان المراد عدم انقسام المعقول إلى الأجزاء المتباينة .
 الوضع على ما تقرر في كلام الشيخ وشارحه تصريحاً وتلويحاً . وانقسام المعقول إلى مثل هذه الأجزاء لا ينافي ذلك .

المنووعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره . وإن لم تكن مقومة كانت عرضيات . ولا يخلو إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلي قابلاً للشركة أو لم يكن . فإن كان قابلاً للشركة كانت قسمة المعنى النوعي بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الإنسان بالسواد والبياض إلى السودان والبيضان . وإن لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة . وإنما يذكر الشيخ هذا القسم لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوساً .

قوله

﴿إنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى . فإن المعقول الجنسي و النوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية و صنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء ؛ بل نسبة الجزئيات . ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضه ينقسم بمختلفات بوجه كان غير الوجه الذي يشكك به أو لا من قبول القسمة إلى المتشابهات . و كان كل واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط الذي كلاً منافيه ﴾

أقول : هذا هو التنبه على تحقيق الحق فيه وهو أن هذه القسمة يجوز أن يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة . لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية أخرى كالناطق تجعلها صورة نائمة كالأإنسان ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى أعني الحيوان فإن المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية كالأإنسان و الفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان ، و كذلك النوعي كالأإنسان لا ينقسم إلى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الإنسان ، و أيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف إلى الحيوان أو الأإنسان المقسومين نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدللنا به على تجريدهمجة ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس و الفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من

قبوله القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالی أولى بأن يجعله البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه .

﴿إشارة﴾

﴿إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله ، وذلك عقل منه لذاته . فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته﴾
أقول : يريد بيان أن كل عاقل فهو معقول ، وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل . وابتداء بالأول .

فقوله « كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله » صغرى قياس . وإنما قال : بالقوة القريبة . لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب : بعيدة هي العقل الهولاني ، ومتوسطة هي العقل بالملكة ، وقريبة هي العقل بالفعل . وهي التي تقتضى أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء . فالمراد أن كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل متى شاء أن ذاته عاقلة لذلك الشيء ، وذلك لأن تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له . وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له . ولا شك أن حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ . إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل (١) .

(١) قوله « واستدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل »
ولقائل ان يقول : هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل ، أولاً . فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالماً عن النقص ، وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستأنز تعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المطلوب . لكن كلام الامام فى صدق كلية الصغرى .

فأجاب الشارح بأن تعقل التعقل بالنظر إلى نفس التعقل بالقوة ، وكونه بالنظر إلى نفس التعقل بالفعل لا يتنافى ذلك كما ان الهولاني بالنظر إلى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل . م .

بأن العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة . على ما سيأتي . فهي إنما يعقل بالفعل . قال : وكان من الواجب أن يقول : فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الإنسانية .

أقول : الإمكان العام يقع على الإمكانيات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة ، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضوع ، وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها . والمراد أن تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل بالقوة القريبة . فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل ، وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع إلى ذاته لا ينافي ذلك . فهذه صغرى القياس . وقال الفاضل الشارح إنه بديهي .

وأما كبري القياس فيدل عليها قوله « وذلك عقل منه لذاته » يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه . فإن العلم بالتصديق علم بتصوير الموضوع لست أقول هو علم بتصوير الموضوع فقط ؛ بل وعلم بتصوير المحمول ، وعلم بارتباطهما . وأما النتيجة فقوله « فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته » و صورة القياس هكذا : كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل متى شاء كون ذاته عاقلاً لذلك ، وكل ما له أن يعقل كون ذاته عاقلاً لشيء فله أن يعقل ذاته . فكل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته .

قوله

« وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر ؛ ولذلك يعقل أيضا

مع غيره ، وإنما تعقله العاقلة بالمقارنة لا محالة »

أقول : يديد أن يبين أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان بشرط سيذكره (١) ،

فذكر أو لا أن كل معقول فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر . و يبينه من وجهين

(١) قوله « بشرط سيذكره » و هو قيامه بالذات ولا شك أنه يتضمن الوجود الخارجى ضرورة ان الوجود فى العقل لا يكون قائماً بالذات بل بالعقل فال مطلوب أن كل معقول إذا كان موجوداً فى الخارج قائماً بالذات أمكن أن يكون عاقلاً لان كل معقول بالنظر إلى ماهيته يمكن أن يقارن معقولا آخر أما أولاً فلانه ربما يعقل مع غيره ، و اما ثانياً فلان معقولته هى كونه مقارناً

أحدهما أنه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل مع الغير ، و الثاني أن كونه معقولا هو كونه ممارنا للعاقل
قوله

﴿ فإن كان ممّا يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقة أن يقارن المعنى المعقول ﴾
أقول : هذا هو الشرط المذكور . و هو القيام بالذات . والمعنى أن كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول . و سبب الإحتياج إلى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل
وقوله

(اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر إن كان)

للعاقل ، و قد ثبت أن كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر .
فلوقيل : لا نسلم أن كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز أن يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لا يكون مقارنا له .

فنقول : المراد بالمعقول هنا المعقول المتغير للعاقل فان المدعى أن كل معقول عاقل لان المعقول إما أن يكون عين العاقل أو غيره فان كان عين العاقل فذاك وإن كان غيره فمن شأنه أن يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما أن يكون ماديا أو لا يكون . فان كان ماديا كاجسام استحال أن يقارنه معقول لما ثبت أن المادة مائة من الثقل فلما لم يمكن أن يكون معقولا لم يمكن عاقلا لانه أو يمكن أن يكون عاقلا لا يمكن أن يكون معقولا فان كان مجردا فلا مانع من أن يقارنه معقول آخر و المعقول الآخر صورة عقلية فقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للمثقل الا هذا فقد أمكن أن يكون عاقلا . ثم في قوله « أو شيء آخر » إن كان يحمل على الصورة المعقولة نظر .

لان قوله « اللهم الا أن يكون ذاته ممنوعة في الوجود » إستثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق أن لا يحمل على شيء أصلا بل مراد الشيخ أن المعقول لو كان مما يقوم بذاته أمكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة أو شيء آخر أو فرض لأن ذلك الشيء موجود في الواقع و لهذا أورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبية ، وكذا في قوله « أي إن كانت حقيقة مسامة لذاته » لانه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ أن يقال : وان كانت حقيقة مسلمة من المادة أو من المانع . فانه قال : لما ثبت أن كل معقول فمن شأنه أن يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما بذاته فلا مانع لمقارنته معقول الا اذا كان ماديا فان المادة يمنع فلو كان مع كونه قائما بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع أمكن أن يقارن الصورة العقلية فيمكن أن يكون عاقلا .

أقول: قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولو احقها مانعة عن كون الشيء معقولاً، وأنه إنما يصير معقولاً بتجريده عنها. فكل شيء يكون في الوجود ممنوياً بمقارنة المادة ولو احقها وإن كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور. يقال منوت الشيء و منيته: أي ابتليته. وقوله «أشياء آخر إن كان» يمكن أن يحمل على الصور المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعاقل آخر وإن كانت تعقل إذا كانت قائمة بذواتها.

قوله

﴿فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية إيهاها. فكان لها ذلك بالإمكان. وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته﴾

أقول: أي إن كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته أن يقارنها الصور العقلية. فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقالية عندها وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلاً له بالقوة [التقريبية] وهو يتضمن تعقله لذاته. وتقدير الكلام: وفي ضمن ما يلزم ذلك^(١) إمكان عقله لذاته.

(١) قوله « وتقدير الكلام و في ضمن ما يلزم ذلك » إنما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الإمام بأن عقله لذاته ليس جزءاً لعقله لغيره و مالا يكون جزءاً للشيء لا يكون في ضمنه لأن عقله لذاته و وإن لم يكن في ضمن عقله لغيره إلا أنه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فإنه يستلزم عقله أنه متعقل له وهو يتضمن عقله لذاته لأن تصور الموضوع جزء من التصديق أو كالجزم منه فإذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا إنما ينتظم أو قال: وفي ضمن ذلك عقله لذاته؛ لكنه قال: إمكان عقله لذاته. وإمكان تصور الموضوع ليس جزءاً لإمكان التصديق.

نعم الاستدراك مستدرك لأننا نسلم أن مالا يكون جزءاً من الشيء لا يكون في ضمنه فإنه يقال فهمت ما في ضمن كتابك و ما في ضمن الكتاب ليس جزءاً منه بل المراد من قوله « في ضمن ذلك » أنه يلزمه. ولا حاجة إلى التقدير. و هي هنا شيء آخر وهو أن هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر أن ليس له دخل في الدلالة على أن كل معقول عاقل. و أماعلى توجيه الإمام فينتظم. لأن المراد إذا كان كل مجرد عاقل لذاته، وثبت أن كل مجرد يمكن أن يقارنه معقول آخر. لم يحصل منه إلا أن مجرد يمكن أن يكون عاقلاً للغير. فلا يتم التقريب إلا بأن يقال و في ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الأولى. فترتيب الكلام هكذا. كل مجرد عاقل لغيره، وكل عاقل

فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته عاقلٌ لغيره و لذاته بالإمكان . وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته .
قال الفاضل الشارح : المقصود من هذا الفصل (١) بيان أن كل مجرد فإنه يمكن أن يكون عاقلاً بالإمكان العام وبرهانه أن كل مجرد إن أمكن أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته ؛ لكنّه أمكن أن يعقل غيره . بيان الشرطية أن كل من يعقل شيئاً فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء ، وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته . وبيان صدق المقدم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده ، وكل ما يصح أن يكون معقولا وحده يصح أن يكون معقولا مع غيره ، وكل ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره . فإذن كل مجرد يصح أن يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل . لأن حصوله فيه نفس

لغيره عاقل لذاته ، فكل مجرد عاقل لذاته .

اللهم الآن يقال هيئنا دعويان : احديهما أن كل معقول عاقل لغيره ؛ و ثانيهما أن كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الأولى بين الثانية بقوله « وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته » وحينئذ يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث . م
(١) قوله « قال الفاضل الشارح » المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد فانه يمكن أن يكون عاقلاً لذاته حتى يطابقه العاقل ، وحتى تثبت أن كل مجرد يكون عقلاً و عاقلاً ومعقولا كما عنون الفصل به .

و أما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن أن يكون معقولا وحده ، وكل ما أمكن أن يكون معقولا مع غيره أمكن أن يقارن مهيته بغيره بناء على أن تعقل الشيء هو حصول مهيته في العقل ، وإمكان مقارنة المجرد للمعقول للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف إمكان المقارنة عليه لزم تأخر الإمكان عن الوجود و انه محال وان لم يتوقف فال مجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج أو في العقل لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج ليس الا التعقل فأمكن أن يكون المجرد عاقلاً و هو المطلوب .
و اما تقرير الاسئلة فبان يقال : لانسلم أن كل مجرد معقول بالإمكان ولا دليل عليه . و لئن سلمناه فلانسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع غيره . سلمناه لكن لانسلم أن تعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة أحدهما للآخر حتى لا يلزم التعقل ، واما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساوياً للمهية . سلمناه لكن لانسلم أن إمكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل . م

المقارنة (١) فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها. فإذا كان المجرد سواء وحد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير. ولا معنى للتعقل إلا المقارنة فإذا كان كل مجرد يصح أن يعقل غيره. وأقول: إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً. فجعل الحجّة استثنائية. وجعل الأول بيان الشرطية، والثاني بيان الاستثناء. والأظهر ما قدّمناه.

ثم اعترض على قوله: كل مجرد يصح أن يعقل غيره. بأن قال: أمّا قولكم كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ليس ببديهي. فهو محتاج إلى برهان؛ خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر.

والجواب عنه: أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ليس ممّا ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو المذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية. وقد مرّ الكلام فيه. فأيراد الاعتراض ههنا عليه

(١) قوله «لأن حصوله فيه هو المقارنة» قلت: مقارنة المجرد المعقول للمعقول آخر مقارنة إحدى الحالين للآخر، وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل. ولا يلزم من توقف إمكان المقارنة الأولى على وجود المقارنة الثانية تأخر إمكان الشيء عن وجوده، بل تأخر إمكان نوع عن وجود نوع آخر. ولئن سلمنا ذلك، فغاية ما في الباب أن المجرد يمكن أن يقارن معقولاً آخر مقارنة أحد الحالين للآخر لا إمكان عقله مع الغير، ومقارنة الحال للمحل لمعقولة مقارنة الحال للمحل. لكن لا يلزم منه إمكان مقارنة المجرد للمعقول إمكان مقارنة المحل للحال التي هي التعقل. ولئن سلمنا تساوي هذه الأنواع وأنه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الأولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى أنه يمكن أن يكون محلاً لكن هذا الإمكان إنما يكون حيث المجرد العقل وأما إذا كان المجرد موجوداً في الخارج فمنوع. وإن سلمناه، فلم لا يجوز أن يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك.

اجاب عن السؤال الاول بأن تلك المقدمة المذكورة فيما تقدم من قوله «وإماما هو يرى من الشواهد الثلاثة إلى آخره» فلا اعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يبين فيما تقدم برهان فهو في حيز المنع. على انه لا ورود لهذا المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج إلى استعمال تلك المقدمة في بيانه.

ولم يجب عن السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تمييز

غير مناسب ، وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضى امتناع تعقلها في نفوسها .

ثم قال : وإن سلمناه . فلم قلتم : إن ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره . فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ، وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان .
والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحته الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجرى مجراهما من الأمور العامة ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يعترى عن تصديق ما ، والحكم بشئ على شئ يقتضى مقارنتهما في الذهن فإذن لا شئ يصح أن يعقل وحده إلا ويصح أن يعقل مع غيره .

ثم قال : وإن سلمناه فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإن يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يفزع عليه أن كل مجرد فإن يصح أن يعقل كل الأشياء .
والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقليّة لكل ما يفرض مجرداً و يكفي فيه صحته مقارنته طعقول واحد . وأما إثبات صحته تعقل كل الأشياء لكل

ذلك الشئ عند العقل وهذا التمييز هو الذى يسميه صورة . فلو لم يكن مساوية للشئ فى المهيبة لم يكن المدرك ذلك الشئ بل امرأ آخر . والعلم بهذا ضرورى .

و اجاب عن السؤال الخامس بأن الاستدلال بمطلق المقارنة . فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنته معقول لمعقول آخر استدلل عليه بوجهين : احدهما انه قد تعقل مع الغير وهو مقارنته الحالين ، والثانى مقارنته العاقل وهى مقارنته الحال للمحل . فاستدل بصحة احدى النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف فى تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجوداً فى الخارج فلاشك انه يكون قائماً بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنته احد الحالين للاخر ولا مقارنته الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنته الحال للمحل وهو التنقل فيمكن ان يكون عاقلاً وهو المطلوب .

ولم يجع عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلى بما يستدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعتراض على ما اخترعه . على انه لو بين صحة مقارنته المجرد للمعقول بالوجه الثانى وهو معقولية المجرد التى هى مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال راساً لان صحة هذه المقارنة لو توقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشئ عن وجوده وهو محال . وهذه الملازمة لا غبار عليها .

وعندى أن السؤال الخامس أيضاً لا يرد على ما قرره الامام لانه إما التزم صحة النوع الثالث من

مجرد فشىء لم يدعه الشيخ هيئنا ، وليس في تقرير كلامه إليه حاجة .
ثم قال : وإن سلمناه . فلم قلت : إن صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز
أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس .

قوله : لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة
الشيء عن وجوده . مغالطة . فإن المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع : مقارنة الحال للمحل ،
ومقارنة المحل للمحل ، ومقارنة أحد الحالين للآخر . ولا يلزم من صحة الحكم بنوع
واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه . فإن العرض يصح أن يقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس ، وكذلك الصورة . وباقي الجواهر بالعكس . و
إذا ثبت ذلك [كان] توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على
حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على
وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

قال : وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر لكن لا يلزم من صحة
وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الأب .
والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة
مطلقاً من حيث الماهية المشتركة ، وهي كافية في تقرير الحجية .

صحة أحد النوعين الأولين بل ألزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فإنه قال :
لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي أمكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معاً فإذا
وجد المجرد في الخارج أمكن مقارنته للمعقول ولا شك أن مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول
ليست إلا في التعقل فقد أمكن عقله . فذلك منع على مقدمة لم يوردها العمل . نعم هذا الكلام لا يمكن
يشم لأنه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونها أن لا يتوقف
عليه ولا ينك عنه ، وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين أو مقارنة الحال للمحل إذا لم يتوقف
على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حاول المجرد
في الخارج .

وأما السؤال السادس فهو أيضاً غير وارد على الترتيب الذي ذكره لأنه قد سلم أن صحة
المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وإنها ثابتة في الوجودين فعند دخول المجرد في الخارج
يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل إلا أنه كان وارداً على ما ذكره الشيخ تعرض
لجوابه .

وحاصله : أن إمكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر إلى مهيته إذا وجد في الخارج أمكنت المقارنة

ثم قال : ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يازم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فإن الإنسان الذهني يحتاج إلى موضع بخلاف الخارجى ، والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو ماهية الإنسان غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية . كما مر بيانه . فإن الأول هو تعقل الإنسان ، والثانى هو الصورة المتعقلة للإنسان وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول . والعقل إذا حكم على الإنسان بالأول وجب أن يطابق الخارج وإلا لارتفع الوثوق عن أحكام العقل ، وإذا حكم بالإعتبار الثانى لم يجب أن يطابق الخارج . لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجى بل حكم على الذهني وحده . و هي هنا لم يحكم بصحة مقارنة المدجدة لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته .

ثم قال : وإن سلمنا الصحة في الخارج . فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع

لا محالة . وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال : فمن شأن مهيته . ولنعلم ما ذكره الشيخ ونورد ما يتوجه من هذه السؤالات عليه تلخيصاً للكلام وتحقيقاً للمرام . فنقول : كل معقول يمكن أن يقارن معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائماً بذاته مجرداً عن المادة أمكن أن يقارنه المعقول فيمكن أن يكون عقلا .

فللسائل أن يقول : ما المراد بإمكان مقارنة المعقول للمعقول ؟ ان أردتم إمكان مقارنة الحال للحال أو إمكان مقارنة الحال للمحل فسلم أن المعقول يمكن أن يقارن معقولا آخر فى هذين المعنيين لكن لا واحده منهما يستدعى التعقل وهو ظاهر . وان أردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع . والوجهان لا يدلان إلا على إمكان المقارنة بالمعنيين الأولين وذلك لا يستلزم إمكان المقارنة بالمعنى الثالث . ولئن سلمنا فلانسلم إمكانها والمعقول موجود فى الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول فى العقل . سلمنا لكن لم لا يجوز أن لا يتحقق المقارنة الخارجية أصلا لتحقق المانع .

فأجاب عن السؤال الاول بأن الاستدلال بمطلق المقارنة .

وعن الثانى بأن إمكان المقارنة من حيث المهية .

وعن الثالث بما يجيء .

وأما السؤالات الاخر فالظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه .

وأما توجيه الإمام فمخالف لمتن الكتاب . م

من وجود الحكم كما أنّ الحيوانية التي في الإنسان يصحّ عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس إلاّ أنّ فصل الإنسان يمنعها عن ذلك .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ في فصل مفرد .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ ولعلك تقول : إنّ الصورة المادية ^(١) في القوام إذا جردت في العقل زال عنها

المعنى المانع فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل ﴾

أقول : قد تبيّن من قبل أنّ المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة ، والمجرد عنها بذاته معقول بذاته ، والمقترب بها يصير بتجريد العقل إياه معقولا ، وتبيّن أنّ التعقل لا يحصل إلاّ بمقارنة العاقل للمعقول . فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردت العقل وصارت معقولة أنّها إذا قرنت صورة أخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع أنّ المانع زائل والمقارنة حاصلة . وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم .

قوله

﴿ فيجوابك لاّ أنّها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة لما يحلّها من المعاني المعقولة

(١) « قوله ولعلك تقول أنّ الصور المادية » لا يستتراب في أنّ هذا السؤال في الصور الغير المادية أظهر فإنها إذا كانت في الخارج كانت عاقلة ومهيبة العقلية هي مهيبة الخارجية فلم لا تكون عاقلة . وأما الصورة المادية فإذا كانت موجودة في الخارج فالمادة يمنع عقلها فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لا تصير عاقلة . فاحتاج تقرير السؤال الى بيان مانع من التعقل وزواله فيكون أشكل . فايرادها ارشاد الى التنبيه للاسهل .

والجواب : أنّ الصور العقلية سواء كانت مادية أولا . غير أصيلة في الوجود ، والعاقل لا بد أن يكون مستقلا في نفسه . ولما ذكر في الجواب أنّ إحدى صورتين ليست لقبول الاخرى أولى من الاخرى لقبول الاولى اعترض الامام بأن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما أولا فلا تمنع الامور المثلثة في محل واحد . وأما ثانياً فلان منها صور المهيبة المختلفة وهي مطلقة لها وهيئتها لم يمنع أن يكون بعضها أولى بالعقلية وبعضها بالعالية الا يرى أنّ الحركة لما كانت مخالفة للبطؤ في المهية لا جرم كان محمية الحركة للبطؤ أولى من العكس فكذا هيئتها . هذا عبارة الامام . وهي توهم أنه ظن أنّ اختلاف الشئيين في المهية يقتضى محمية احدهما ، وحالية الاخرى . فقال الشارح المقدمة الصارفة أنّ كل حال ومحل فهما مختلفان لأن كل مختلفين حال ومحل والالزم أن يكون الحركة محلا

بل أمثالها إنما يقارنهما معان معقولة ترسم بهما الأهي بل القابل لهما جميعاً ، فليس أحدهما أولى بأن يكون مرسمهما في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور وأما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً

أقول : والجواب أن تلك الصور إما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة لم تكن المعقولات حاصلتها فيها بل كانت حاصلتها معها في شيء آخر ، وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر لكان كل واحد منهما قابلاً لنفسه . وهو محال . ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر فلا واحد منهما يحصل في الآخر . والتعقل هو حصول المعقول في العاقل . فإذا لا واحد منهما يعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما . لأنهما حاصلان فيه . وأما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادى غير مجرد . والمادة مانعة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة . فإذا لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال ؛ لكن المعنى الذى كلامنا فيه أى الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه

للسواد ، والبطون محلاً للحركة بل المخالف إنما يكون حالاً إذا كان هيئة وصفة لخالقه الآخر . فكان سائلاً يقول : فلم لا يجوز أن يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للآخرى وحينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة .

فأجاب : بأنه لا يجوز ذلك لوجهين : أحدهما أن الصورتين متساويتان في النسبة إلى المحل الذى هو الجوهر العاقل لأن كلا منهما يتميز فيه لموكن أحدهما هيئة الأخرى لكن أحدهما حالة في المحل والأخرى حالة بالذات فيه فاختلاف نسبتاهما والثاني أن كل واحدة منهما يجوز أن يترك عن الأخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون أحدهما هيئة في الأخرى

وفيه نظر : لأن اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة . واعلم أن سؤال الإمام ليس إلا منماً : وهو أننا لا نسلم أن بعض الصور ليس بأولى بالمحلية وإنما يكون كذلك أو كانت متممة . وليس كذلك بل هى مختلفة فلم لا يجوز أن تقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحولية كما فى الحركة والبطون .

وكفى فى الجواب أن المختلفين إنما يكون أحدهما حالاً فى الآخر لو كانت هيئة وصفة له وذلك فى الصورتين المعقوليتين محال . وأما باقى الكلام فخارج عن التوجيه . م

إذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له . فكان له بالإمكان العام أن يتصور به ويعقله
فاذن الإستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول
وليس كل معقول عاقلاً .

واعترض الفاضل الشارح : بأن الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن
تكون متماثلة . لاعتناع جمع الأمور المتماثلة ، ولا نساها صوراً لأشياء يختلف بالماهيات
فاذن هي مختلفة . وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية و بعضها بالحالية .
الآن ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالمهية صارت بالمحلية أولى
والجواب : أن كون أحد الشئيين بالمحلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما
بالمهية . أما عكس هذا الحكم فغير واجب . والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف
ماهيتهم وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً ؛ بل كان البطء أيضاً محلاً لها ؛ بل إنهما هي
محلاً للبطء لكونه هيمته لها وكونها متصفة به . وهيهنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين
مع تساويهما في النسبة إلى المحل هيمته وصفة للآخر . وكيف وكل واحد منهما يوجد
لامع الآخر بحسب ماهيته ، وبحسب كونه معقولاً . فاذن ليس أحدهما بالمحلية أولى
من الآخر .

ثم قال : وإن سلمناه . لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور محلها ولحل محلها
غير مقارنة لها للحال فيها لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع . وفيه اعتراف بأن
الأولين لا يقضيان كون المقارن عاقلاً ، ولا يلزم صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج
الذي هو المقضى لكونه عاقلاً .

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ؛ بل
استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي بمعنى يشترك الجميع فيه فقط
ثم يبين أن أحد الشئيين اللذين يصح مقارنةهما في محل يقومان به إن كان قائماً
بنفسه كان عاقلاً للآخر وذلك لحصول الآخر فيه . فاستدل على الجزء المشترك (١)

(١) قوله « فاستدل على الجزء المشترك » القسم الثالث له جزءان : مشترك وهو مطلق المقارنة
وخاص وهو إضافة المحل إلى الحال . فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الأولين ضرورة

من القسم الثالث بالقسمين الأولين ، وعلى الجزء الخاص به بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله « لكن المعنى الذي كلا منافيه جوهر مستقل بقواه على حسب ما فرضناه » .
واعلم أنه لم يحكم^(١) بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً ؛ بل حكم بذلك على أحد شيئين لاختصاصه بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية . وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها .
واعترض أيضاً^(٢) على قوله « كان له بالإمكان جعله متصوراً » بأنه اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة . وعند ذلك يسقط أصل الدليل .

والجواب : أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقواه كالعقل الهولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغربية ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر بتجرده عقلاً بالملكة . وإنما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان

استلزام تحقق الخاص تحقق العام ، وعلى الجزء الخاص بالفرض لأنه فرض كونه موجوداً في الخارج مستقلاً بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الإمكانية المحل للمحال . م

(١) قوله « واعلم أنه لم يحكم » جواب سؤال وهو أن يقال : قولكم يمنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها متقوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فإنها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها . أجاب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص أحدهما بالقابلية والآخر بالمقبولية ، والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة إلى الصور والمعاني . والظاهر في الجواب أن القوى الحيوانية أعيان أصيلة في الوجود وإن كانت غير مستقلة لقوامها . بخلاف الصورة العقلية . فظهر الفرق . م

(٢) قوله « واعترض أيضاً » تقريره أن الشيخ قال : الجوهر المستقل إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً . وهذا يدل على أن التصور والتعقل أمر وراء المقارنة والإمكان إذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متمعلاً له بالإمكان بل بالفعل ولا يجعله متصوراً بل يكون متصوراً وحينئذ يسقط أصل الدليل لتوقفه على أن التعقل نفس المقارنة .

أجاب : بأن المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشي الغربية وتكون النفس في تلك الحالة عقلاً هولانياً كأنه ما انطبع فيها . فما خرجت من القوة إلى الفعل ، ثم إذا حصل إعداداً للنفس مجردة عن الغواشي الغربية انطبع في النفس وبصير عقلاً بالملكة فيكون النفس في الحال الأولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي ولها بالإمكان الخاص تجريده عن الغواشي وجعله متصوراً حتى ينطبع فيها . فههنا المقارنة مع الغواشي تمقل بالإمكان الخاص ، وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب . فذكر الشيخ الإمكان العام ليعمها والمقارنة في قوله « إذا قارنه معنى معقول » هي المقارنة مع الغواشي ، والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي فالإلزام متبادرة المقارنة مع الغواشي

الخاصّ . فحكم الشيخ بالإمكان العامّ لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه . و
لا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ؛ بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة
المجرّدة .

﴿ وهم وتنبية ﴾ .

﴿ أو لعلك تقول : إنّ هذا الجوهر ^(١) وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته
النوعية فله مانع بحسب شخصيته التي ينفصل بها عن المرسم من معناه في قوّة عاقلة
تعقله ﴾

أقول : لما استدلّ بصحّة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند
كونها قائمة معها بقوّة عاقلة يعقلها على صحّة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها .
توجّه عليه الشكّ من وجهين : أحدهما أن يقال : للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام
بالغير ، والثاني أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات . فإنّ هذين الإحتمالين

المقارنة المجرّدة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة .

وفيه نظر لان المعنى المعقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة هي هنا هي مقارنة
الحال للمحل ، والصور غير حالة في النفس ، وان قارنه لم يكن مع الغواشي .
وكأن كلام الشارح ان البديهي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع
ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولا لا يبالا انه ما انطبع
في النفس بعد ، ثم لما جردته عن الغواشي الغريبة المنطبعة في النفس صارت عقلا بالملكة فالمراد من
المقارنة في قول الشيخ : اذا قارنه معنى معقول . مجرد التعبد والاتصال لا بطريق الحلول ، وبالمعنى
المعقول المعنى الذي يتعقل بالتجرّد . وعلى هذا يتم العناية .
والاوضح من هذا ان يقال : المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول وهو في
العقل امكن له جعله متصوراً اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج يتصوره وهذا بالحقيقة
اعادة لما تقرر من قبل .

(١) قوله « ولعلك تقول ان هذا الجوهر » يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين :

الاول : بتحقيق المقارنة في الخارج بأن يقال : هـ ان مقارنة المجرّد للمعقول الاخر ممكنة في
الخارج لكن لا نسلم تحققها في الخارج ، وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجوداً والمانع مفقوداً ،
وهو ممنوع .

وهذا السؤال الاخر الذي أورده الامام و اشار الشاوح الى ان جوابه يجيء من بعد .
وفي هذا التوجيه نظر : اما اولاً فلان المدعى ان كما التمثل فقط لانهم ما قالوا الا ان

بوجوب اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن المواقف الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنة الإقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها إلا عند القيام بالذات . ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناها في قوة عاقلة . فإن المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع المواقف الغريبة لاعتبار كونها صورة عقلية ؛ بل باعتبار كونها تعقبلاً لأمر خارجي . وقد مر الفرق بينهما . والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها . ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية . لكونه بهذا الاعتبار خارجاً عن البحث المقصود . والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين أوردهما جميعاً .

كل مجرد يصح ان يكون عاقلاً وعدم التمثل لا ينافي ذلك . واما ثانياً فلان الجواب حينئذ لا يتم . لانا نختر [لانسلم خ] ان اعتماد المقارنة لازم للمهية . فقوله « محال يسقط اصل السؤال » قلنا : لانسلم بل هو باق لان الاعتماد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط .

الوجه الثاني : منع امكان المقارنة في الخارج . وقبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الوجود في العقل غير الموجود في الخارج و الالسم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات ، و ايضاً الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكن القيام بالذات عين القيام ؛ لغير . وهو محال ايضاً و اذا اعقل الشيء عاقلاً او اكثر فلو كان الموجود في العقل عين الحقيقة الخارجية لكن الامر الواحد بعينه موجوداً في عدة محال وانه محال . فاذن ثبت ان الصورة العقلية غير الخارجية ، و ثبت انها مساوية لها في المهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية .

فان قلت : فالحقيقة الخارجية أي الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند عقول كان لها شخصان وماله اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزمي الحقيقي كلي . هذا خلف .

فنقول : هذا بحسب تعدد الوجود . والكلية انما هي بحسب تعدد المهية .

اذا تحقق هذا التصور فنقول : سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم انه يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج . غاية ما في الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهية النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى مهية النوعية لا يجب ان يكون ممكناً بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها

قوله .

﴿ فيكون جوابك ﴾ .

تقرير الجواب ^(١) أن استعداد المقارنة إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة ، وإما أن لا يكون لازماً ؛ بل إنهما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .

والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يحصل مع المقارنة ، أو بعدها ، أو قبلها .

فلا يلزم من إمكان المقارنة للمهية إمكان المقارنة للمهية الموجودة في الخارج بل يجوز أن يمكن المقارنة للمصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص المهية ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج ما لا يوجد له وجود مانع . وفي قول الشيخ « بحسب مهية النوعية » إشارة لطيفة إلى أن الصورة المعقولة والوجودية شخصان للمهية ، وأن الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة في الخارج وتتمام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها . فهي بالقياس إليها منسوبة إلى النوع لأنواع بالحقيقة . ثم لما جاز أن يذكر في سندها المنع كل واحد من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع ، واقتصر الشيخ على أحد الاحتمالين وهو المانع . تعرض الشارح لبيان أهمية الاقتصار : وذلك أن المهية إذا قامت بذاتها في الخارج ملحقة بالواحد غريبة مشخصة وغير مشخصة بفصل بها عن المهية المرتسمة في العقل فجاز أن يكون بعضها مانعاً من المقارنة ، وأما المهية في العقل وهي مجردة عن سائر اللواحق القريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطاً للمقارنة .

وكان سائلاً يقول : هب أن المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغطاة بالفواشي الذهنية فلم لا يجوز أن يكون شيء منها شرطاً لإمكان المقارنة . فأجاب بأن المهية لها اعتباران : أحدهما من حيث أنها تعقل لأمور خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية القريبة ، والاخر من حيث أنها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكفوفة بالعوارض القريبة الذهنية . وقد سبق أن كليتها بالاعتبار الأول دون الثاني والنظر ههنا ليس إلا في الاعتبار الأول وهو المهية التي إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها ، وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض القريبة ، وبالشرط . فلا يكون إمكان مقارنتها لأجل شرط فلها هذا اختصاص كلام الشيخ بالمانع .

فان قلت : عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وإن كانت غير معتبرة في النظر إلا أنه لم لا يجوز أن يكون شيء منها شرطاً للمقارنة .

فقول : إمكان المقارنة إنما هو بالنظر إلى المهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون شيء منها مدخل في عروض الإمكان . ومجال المنع باق .

(١) « قوله تقرير الجواب » أن استعداد المقارنة إما لازم في الحالين أولاً حصول له الإلزام الارتسام في العقل ، وحينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والإعلان باطلان . فتمين أن

أما القسم الأول وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة أو بذاتها. وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً.

وأما القسم الأول من أقسام القسم الثاني وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة. فباطل. لأن الشيء يجب أن يستعد أولاً لصفة ثم تحصل له تلك الصفة، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها الحصولها. اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة. كالأستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الأولى.

وأما القسم الثاني منها وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة. فباطل أيضاً. لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها.

يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة. فيكون الاستعداد لنفس المهية لكونها معقولة والمهية المعقولة مجردة عن جميع المواجذ الغريبة فلا يكون هناك شيء غير المهية يفيد الاستعداد. فسقط الشك. هذا توجيه الشارح.

وفيه نظر من وجوده: أحدها: أن المهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقاً وإن كانت مجردة عن اللواحق الخارجية، ولو تم هذا لكفى في الاستدلال. فيقال: استعداد المهية إما لذات المهية أو لغيرها. والثاني باطل. فتمين الأول. فيكون الاستعداد لازماً والشك ساقط.

والثاني: أن ما يلوح من كلامه أن القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها. مطلوب. وليس كذلك لأن التقدير أن الاستعداد ليس إلا عند الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام. وهو خلاف لا مطلقاً. فتوجيه الكلام أن يقال: الاستعداد إما لازم أو غير حاصل عند الارتسام. والثاني باطل بأقسامه. فتمين الأول.

والثالث أن القسمة الأولى مستدرك لأنه يمكن أن يقال: استعداد المقارنة إما مع المقارنة أو بعدها أو قبلها. والأولان باطلان والثالث هو المطلوب.

الرابع: أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث فإنها مقارنة المهية المعقولة وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصل إلا عند الارتسام إلى ثلاثة أقسام غير مستقيم لأن الاستعداد حينئذ لا يكون إلا مع المقارنة فكيف ينقسم إلى ما قبلها أو بعدها؛ بل يكفي أن يقال: الاستعداد إما لازم في الوجودين أو غير حاصل إلا عند الارتسام وهو باطل لأن الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وأنه مجال.

ثم إنه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال: وقوله «وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في

وأما القسم الثالث وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان في القسم الأول وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيد بها الاستعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً . ونرجع إلى المتن .

فقوله

﴿ إن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك ﴾

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى « كيف كانت » أن الماهية سواء كانت في العقل أو في الخارج

وقوله

﴿ وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل ﴾

إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة . والارتسام في العقل وإن

العقل ، إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة ، وقوله « فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له » إشارة إلى القسم الأول ، والغاء في قوله « فيكون » عطف على قوله « تكتسبه » وانما كان هذا إشارة إلى القسم الأول . لان معناه أن حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون لحصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه اقامة للملزوم مقام اللازم ، وأما قوله قبل هذا : والارتسام في العقل وإن لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة للمهية المعقولة . فلاحاجة إليه . ثم إنه ما ادعى الا أن قول الشيخ « وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل » إشارة إلى القسم الثاني وأنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة فظاهر أنه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعوتين نعم يحتاج إليها هيهنا في بيان أن قوله : فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب . إشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه . وكان الواجب تأخيرها الى هيهنا ، وكان قوله : في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة . إشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن أن يقال المراد أن حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما فسر به الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان آيلاً الى اكتساب المقارنة عبر به عنه ؛ لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان ، والغاء في قوله : فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب . للمعطف كما وجهه في قول الشيخ ، والانساب بتوجيهه

لم يكن بإفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنّه مقارنة حال طحل همامعقولان فهو أيضا مقارنة الطاهية طمعقول .

وقوله

﴿ فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الإكتساب له ﴾
إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء في قوله « فيكون » يقتضى العطف على قوله « تكسبه » والمعنى أن الطاهية إن كانت إنما تكسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الإكتساب له .

وقوله

﴿ فيكون لم يكن استعداداً للشيء حتى حصل فاستعد له ﴾
إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . والفاء في قوله « فيكون » لجواب الشرط المذكور في قوله « وإن كان إنما يكسبه » والفاضل الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد

الواو لا الفاء فان المعنى ان المهية لو لم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الارتسام مع المقارنة يلزم مجال . وحينئذ في قوله : ان قوله : لم يكن استعداد للشيء 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 أن يكون بصيغة المجهول أى يحصل التي لم يحصل استعدادها ، و يمكن أن يكون بصيغة المعلوم . و حينئذ يكون هناك ضميران : فى له و ظاهر أنه راجع الى الشيء ، و فى فاستعد وهو عايد الى المهية بتاويل الشيء . أى حصل الشيء فاستعد المهية . ولا بد أن يقول : أن قوله : أولم يكن استعداد لشيء . وقد كان . عطف على قوله : فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الإكتساب . لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه والظاهر أنه قال : فيكون لم يكن أولم يكن كما فهم الامام .

وحاصل كلامه فى توجيه الجواب : أن هذا الاستعداد اما أن يتوقف على ارتسامها فى العقل أولم يتوقف . فان لم يتوقف سواء حصل فى العقل أو فى الخارج كان الاستعداد لازماً للمهية وحينئذ سقط الشك . وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده ، و حدوث الشيء من غير استعداد . وهما محالان . فجعل قوله : وان كان انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل على توقف الاستعداد على الارتسام ، وقوله : فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الإكتساب . على توقف الاستعداد على حصول المقارنة . ففسر العمية بالعمية ، وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة . كما بيناه ، و كلمة أو فى قوله : أو لم يكن . بمعنى التساوى والا لكان المناسب الواو الواصلة اذا مجالان لآزمان معا لا احدهما .

الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد إنمّا يستفاد مع حصول الإكتساب » جواباً للشرط ، وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين فتحيّر لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب ، وقدّر احتمالين ثمّ زيّفهما ، وترك المتن غير مفسّر .

وقوله

﴿ أولم يكن استعداداً لشيء ، وقد كان ذلك الشيء وحدث ﴾

إشارة إلى القسم الثاني من الثلاثة ، وبيان فساده . وكان في قوله « وقد كان » تامة

بمعنى حصل .

قوله

﴿ وهذا كله محال ﴾

تصريح لفساد القسمين المذكورين . والغرض إنتاج القسم الثالث الباقي من

الثلاثة .

ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على وجودها احتمالين : أحدهما أن المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة أخرى حالة في محلها . والآخر أنها مقارنة الصورة بغيرها . ثم قال : فإن اريد الأول فالملازمة باطل . لأنه لا يلزم من توقف صحة الحالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة . فإنه اذا وجدت إحدى صورتين بدون الأخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة . وان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فهو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة . توقف صحة المقارنة على حصولها ؛ لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام . ولا يلزم منه صحة أن يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع أنه هو الظاهر .

وفي هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار :

أحدها : أنه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام . وذلك غير لازم لجواز أن لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له و كل ملزوم لا يحصل الا عند حصول لازمه ويجوز أن لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم .

وثانيها : أن المراد من المقارنة المقارنة المطلقة . وقد عرفت أن صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن أن يقال : لو اريد مطلق المقارنة أعم من أن يكون مقارنة الحالين أو مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم انه محال وانما الحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها .

وثالثها : انه قدر احتمالين في قول الشيخ وزيّفهما وترك المتن غير مفسّر . وهذا نظر الشارح .

وقوله

﴿ فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية ﴾^{*}
إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة ، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً
للماهية .

وقوله

﴿ بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الأولى ﴾^{*}
إشارة إلى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة . و هي هنا
قد تمّ الجواب .

وقوله

﴿ وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسي استعداداً لكل فصل له فإن
لم يكن له خروج إلى الفعل فلما منع بطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي ﴾^{*}
وهو جواب لشك آخر^(١) تقريره أن يقال : المعنى المشترك الجنسي كالحيوان

وليس بشيء ، لأنه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوفيقين ثم اعترض عليه . والاعتراض عليه لا يوجب
ترك التفسير .

ورابعها : انه بقى قول الشيخ : فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية . لا دخل
له في توجيهه اصلاً .

وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه أسئلة .

الاول : انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل استدلاله أن مقارنة المعقول
للماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعلل فيمكن أن
يكون عاقلة وحينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادى .

الثاني : النقض بسائر الماديات لو كانت قائمة بالذات أو بغيرها فإن الماهية المعقولة فيها يمكن
أن يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في التعلل الامكان في الخارج
فيمكن أن يكون عاقلاً .

الثالث : النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في التعلل وهذا الامكان
اما يكون لازماً أو في حالة الارشام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام الماهية
بالذات . والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشئ في التعلل امكن له في الخارج .
فليتأمل . م

(١) « قوله وهو جواب لشك » لما حكم باستلزام امكان المقارنة المعقول استعداد الماهية

مثلاً إذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعداً لمقارنة فصل آخر كالصهال ، و إذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة و إن كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها .

والجواب : أن معنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده ، محصل لا نيته فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلاً خرج إلى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسى ، و حصّله نوعاً ، وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول ، فزال الإستعداد لوجود هذا المانع . لامع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة . فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية . و إذا كان حال الجنس الذي لا يتحصّل وجوده بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغيبية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج إليه : أى إنّما يكون الأنواع باقتضاء الإستعداد لمقارنتها مادامت على طبائعها النوعية أولى من الأجناس . ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غيبية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال أولى من غيرها .

(تنبيه)

(إنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة و هو قائم الذات فانه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته)

الغارجية لها ورد النقض بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها في آخر . والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة ساير الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في المهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد . فبالاولى أن يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية .

و في هذا الكلام دلالة ظاهرة على أن المهية كالنوع بالنسبة الى المعقول و الموجود في

أقول : هذا ظاهر . وهو تذكري لما بيّنه في الفصول المتقدمة .

قوله

❖ (وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته . وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل) ❖

أقول : قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغربية غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها . فما كان منها مجرداً بنفسه وبأحوال نفسه لا يتجرّد العقل إياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه . لأن مقتضى لما من شأنه لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع ، وما يقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنع مانع يكون لامحالة واجبا مادامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها وبممتنع أن يتغير ويتبدل . فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ، و لما يصح أن يكون معقولا . وه كان مجرداً بنفسه غير مجرداً بأحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم أفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه . لوقوف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها . وهيهنا قد تم الكلام في إدراك النفس ، و بقى الكلام في تحريكها .

❖ (تكملة النمط) ❖

بذكر الحركات عن النفس .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال

وحركات . فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل) ❖

معناه ظاهر .

❖ (إشارة) ❖

❖ (أمّا حركات حفظ البدن وتوليدته فهي تصرفات في مادة الغذاء) ❖

أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية ^(١) التي يفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة ، وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي تسميها الأطباء قوى طبيعية .

واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المرئية بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر . ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها ، وخادمة لقواها . وهي الحرارة الغريزية . فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب ، وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج . فإذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة ، وبطل استعداد الممتزج - لا اتصال النفس به ففسد التركيب . فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة ، وتحيله إلى أن تشبهه بالفعل ، فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل ، وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها ، ثم لما كانت الأسطقسات متداعية إلى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الإلتئام أبداً كما سيأتي بيانه ، وكانت العناية

(١) قوله « يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية » بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها . وحركاتها إما حركات النفس السماوية ، أو حركات النفس الأرضية ، وهي تصدر عنها إما بشعور وإرادة وهي الحركات الاختيارية ، أو بلا شعور فاما أن تكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية أوجودها في النباتات كما في الحيوانات . ومبادئها يسمى قوه طبيعية ، وإما أن لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الأرواح عند عروس الكيفيات النفسانية . وهذا القسم لم يذكره الشيخ .

والقوى عنه الأطباء ثلثه اجناس لأنها إما أن تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية ، أو لا مع الشعور وهي إما أن تختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية ، أو لا وهي القوة الطبيعية . والقوى الطبيعية اربع : غذائية ، ونامية ، ومولدة ، ومصورة . لان فعلها إما لاجل الشخص ، أو لاجل النوع . و ما لاجل الشخص إما لبنائه وهي الغذائية ، أو كما له وهي النامية . وما لاجل النوع إما أن يكون لتحصيل المادة وهي المولدة ، أو لتحصيل الصورة وهي المصورة . فأراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة إليها وهي ظاهرة .

واعلم أن الحرارة الغريزية وهي الحرارة السارية في سائر العروق التي بها النضج والطبخ وسائر الإنمال : في المعدة جزء منها به الهضم المعدي وبعض الفضول ، و في الكبد جزء منها به بطبخ لطايف الكيلوس ويحصل الإخلاط ، وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يبخر

الإلهية مستبقيّة للطبائع النوعية دائماً، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص. أما فيما لم يتعدّر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال، ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد، وأما فيما تعدّر ذلك لقربه من الاعتدال، ولضيّق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد، وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة أقلّ من المقدار الواجب للشخص كامل إذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبّرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص. فإذا ذن النفوس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً، وتكمّله مع ذلك إذا كان ناقصاً، ويستبقى النوع بقوليد مثله. وهي المسمّاة بالغاذية، والمنمية، والمولدة للمثل. فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما يتم بتصرفات في مادة الغذاء.

الدم تبخيراً هو الروح، ومعدة للمزاج يستعده لقبول القوى، وكذا في سائر الاعضاء. واختلّفوا فيها: فذهب جالينوس ومن تبعه إلى أنها الاسطقسية النارية التي في البدن وكانت إذا خالطت سائر الاسطقسات انادتها طبعاً وقواماً والقياماً، وقال أرسطو وجيهور المتأخرين: أنها حرارة مساوية افاضت على البدن مع فيضان النفس ولا ينعانها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستقيم قوة محيية ويجعل الاجسام العالة فيها شبيهة بالاجسام المساوية في قبول العيوة.

وهذا هو الحق: أما أولاً فلأنها تمارق بالموت والاسطقسية باقية، ولذا تسود البدن وتمفن.

أما ثانياً: فلأن الحرارة الفريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جووة كما في بعض الاحيان وفي بعض الاوقات وليس هذا شأن الحرارة النارية فانها يضر بالافعال عند الاشتداد. وأما ثالثاً: فلأن الاجزاء الحارة والباردة إذا تصغرت وامتزجت تفاعلت واندمجت حرارتها وبرودتها بالبرة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في سائر البدن.

وأما رابعاً: فلأن هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين أجزائها الكثيفة واللطيفة ولا شك أن الحرارة لا تكون كذلك إلا إذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء واذا بت الشحم، ولا سيما وأدنى الحرارة في اذابتها كافية فهي بالضرورة

وقوله

﴿ لتحال إلى المشابهة سدّ البديل ما يتحلّل ﴾

إشارة إلى غاية فعل الغازية .

وقوله

﴿ ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء

المعتدي في الأقطار يتم بها الخلق ﴾

إشارة إلى غاية فعل المنمية .

وقوله

﴿ أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادةً ومبدءاً لشخص آخر ﴾

إشارة إلى غاية فعل المولدة .

وقوله

﴿ وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى ﴾

إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .

نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطقسية . ومن ثمة عرفت بأنها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن و لاجل أنها آلة للطبيعة في افعالها ينسب إليها كدخداثية البدن و يقال حرارة غريزية . ولا يقال برودة غريزية ، وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية .

اعرفت هذا عرفت أن الشارح أشار إلى مفاير الحرارة الغريزية الحرارة النارية لمطف انبعاثها على حصول الاجزاء ، ويشبهتها في قوله « فالحرارتان يقبلان » وهذه فاعلة جليدة لكن في عبارته تسامح من وجوه :

أحدها : أن ظاهر قوله : وينبعث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة . أن الحرارة الغريزية جاذبة من النفس وليس كذلك بل هي نابضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ، ولعل المراد أن فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تملقها هو المعدة لجميع كمالات البدن

والثاني : أن المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار ، وإطلاق الحرارة الغريزية عليها بالمجاز .

والحقيقة أنها كيفية نابضة من الحار الغريزي الفاعض على البدن

والثالث : أن قوله : فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات . يقتضى أن الحار النارى ايضاً

يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انهدمت في المزاج فكيف

يؤثر ويحلل . ٢٠

وقوله

﴿ أولها الغذائية وتخدمها الجاذبة ^(١) للغذاء ، والماسكة للمجذب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية ، والدافعة للمثقل ﴾

إشارة إلى تقديم الغذائية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها ، وإلى خواصها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره :

قوله

﴿ والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء ﴾

أقول : لما كان الإنباء والتوليد معامحو جين إلى كثرة المادة المتعددة رتخصيلها والتصرف فيها ، وكان الإنباء أهم لأنه يتعلق بكمال الشخص ، وإنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء . فجعل الإنباء متقدما على التوليد بعض التقدم ، والغاذية تخدم هذه القوى في تحصيل المادة .

قوله

﴿ فإن الإنباء غير الإسمان ﴾

أقول : النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الإزدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء إليه ، ويقترقان بأشياء : منها التناسب في الأقطار ، ومنها طلب ما يقصدها الطبع ، ومنها الإختصاص بوقت معين . فالنمو يختص بجمعها ، والسمن يخالفه أحيانا فيها ويوافقه أحيانا ، والذبول يقابله النمو ، والهزال يقابله السمن .

(١) قوله « وتخدمها الجاذبة » القوة الطبيعية إما أن يكون فعلها لا الفعل قوة أخرى وهي المخدمومة ، أو لفعل قوة أخرى ، وهي الخادمة . فالغاذية مخدمومة لأن فعلها إيراد بدل ما يتحلل وهوليس لفعل قوة أخرى لكنها باعتبار إيراد الزايد على بطل المتحلل خادمة للنامية . والجاذبة واخوانها خادمة صرفة إذ ليس لها فعل إلا للغاذية . والنمو والسمن يقترقان بتناسب الأقطار في الزيادة أي بزيادة الجسم في الأقطار الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب يقضيه طبيعة الشخص ، وبأن تلك الزيادة إلى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهوسن السوفالنبو يختص بهذه الأشياء الثلاثة ، وأما السمن فمخالفة فيها وموافقة : أمامخالفته فلان السمن لا يزيد في الطول غالباً وإنما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو ، وأماموافقته فيها فكما إذا عم السمن ساير الأعضاء حتى الرأس والقدم في سن النمو - م

قوله

﴿ والثالث القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما ﴾^(١)
 أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين مولدة ومصورة .^(١) والمولدة تنقسم إلى نوعين محصلة للبدن ، ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء ، وهي التي تسمى مغيرة أولى بالقياس إلى التي تغير الغذاء خدمة للغذية ، والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر .

قوله

﴿ لكنّ النامية تقف أولاً ﴾

أقول : الغاذية في أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحمل لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثم يعجز عن

(١) قوله « هذه القوة تنقسم إلى مولدة ومصورة » أي قوة في الانثيين تحصل المنى وتمد الدم لاكتساب الصورة المنوية ليستعد لفيضان قوة أخرى ينتقل مع المنى إلى الرحم وهي القوة المغيرة الأولى فتصرف في المنى وتفصله إلى جواهر الأعضاء حتى يمتاز مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد إلى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة فيكمل بذلك وجود الأعضاء .

واعلم أنه لا بد للتعذبة من تحصيل جوهر البدن أولاً وهو الدم ، ثم عمله بحيث تداخل جوهر العضو ويصير جزءاً له وهو الالتزاق ، ثم يشبهه به حتى في قوامه ولونه . وهناك ثلاث قوى : المحصلة والملصقة والمشبهة . والغاذية أمام مجموع هذه القوى أو قوة تخدمها هذه الثلاث . الظاهر الأول إذ ليس في التعذبة فعل غير هذه الأفعال الثلاثة ؛ لكن الشارح جرى على مذهب بعض الأطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ، ولما كان من شأنها تغيير المادة إلى جوهر العضو سميت مغيرة كما أن المولدة الثانية أيضاً سميت مغيرة لذلك لكنّها مغيرة أولى لأن تغييرها لخلق العضو وتغيير المشبهة لتعذيقه والأولى متقدمة .

وعلى عبارة الشارح - وقال وهو أن « هذه القوة » إشارة إلى المولدة للمثل وقد قسمها إلى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره . ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع ، وخاص وهو المحصلة للمادة النوعية . فالقسم العام ، والقسم الخاص . لكن هذا الاصطلاح غير منمّار فيما بين الأطباء . والذي دعاه إلى أنه جعل الصورة قسماً من المولدة أن الشيخ لم يذكرها من أنها من القوى الطبيعية لكنه إنما لم يذكرها لأنها من تنمة المولدة حيث تتم فعلها لأنها قسم منها .

وأما قوله : والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر فيه إشارة إلى ما قال في الدرس السابق :

ذلك لكبر العجسة وزيادة الحاجة لنفاد أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة العزيرية . فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل . وحينئذ تقف المنمية .

قوله

﴿ ثم تقوى المولدة مائة فتقف أيضا ﴾

أقول : عند القرب من تمام النمو^(١) تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة مائة . أى حينئذ . يقال : أقمت عنده مائة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه أى حينئذ برهة . ثم إذا عجزت الغذائية عن إيراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفنل شئ ، تنصرف المولدة فيه أو انحرف المزاج بسبب الإحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك ووقفت المولدة أيضا .

قوله

﴿ وتبقى الغذائية عمالة إلى أن تعجز . فيحل الأجل ﴾

أقول : إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البديل لسرعة تحلل الأجزاء ، و انحراف المزاج عن الاعتدال ، وانطفاء الحرارة العزيرية لعدم غذائها و وجود ما يضادها .

لما كانت المادة المحركة للتوليد لا محالة أقل من الواجب بشخص كامل جمات النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيق من المادة التي يحصلها العاذية شيئاً شيئاً فيزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة في الاقطار هي القوة النامية ، والنفس المدبرة لتلك المادة هي النفس النباتية على ما ذكره في اول النمط من أن النطفة في اول الامر صورة معدنية يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غذاء ونامية . وهذا حمل للغذاء والنامية الغادمتين على غذاء الولود و ناميته . وقوله « بأن يفصل المنى الى جوهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية » وهو مع أنه لم يقل به أحد بهيد وايضا يقتضى أن يكون المراد من الولادة قوله المولدة للمثل يثبت بعد القوة المفصلة وهي تنافى تسيبها الى محصلة ومفصلة وكلام الاطباء أن الغادمتين غذاه الوالدين وناميتهما : اما خدمة العاذية فلان المنى من نضلة غذاء ، واما خدمة النامية فانها تعظم و توسع مجارها حتى يصير إلى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى ولا يجذب الشهوة الا بعد عظم الاعضاء . م

(١) قوله « فنقف أيضا عند القرب من تمام النمو » ليس بمستقيم لان النمو غاية الى الثلثين ، والتوليد يكون في سن الشيفوخة ايضاً . والحق أن وقوفها حين لا يفضل من المادة التي يحصلها الغذائية شئ . يتصرف فيه الولادة كما ذكره الشيخ . م

﴿إشارة﴾

﴿وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية﴾

أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها . والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء . يقدر على الفعل والترك ، وتساوى نسبتها إليهما بحسب إرادة ترجيح أحدهما وإنما قال : هذه الحركات أشد نفسانية . لأنها [في النفس الأرضية] تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس (١) .

واعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة (٢) مترتبة أبعدها عن الحركات هو القوة المدركة : و هي الخيال أو الوهم في الحيوان ، و العقل العملي بتوسطهما في الإنسان . و تليها قوة الشوق فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، و تنشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق . وتسمى شهوة . وإلى شوق نحو دفع و غلبة إنما تنبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار . وتسمى غضبا . ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة . وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في المحركة هو هذه القوة . ويليهما الإجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك . وهو المسمى بالإرادة والكراهة . ويدل على مغايرته

(١) قوله «لأنها تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس» ليس بسديد وإنما الصحيح الظاهر هو العكس . ويمكن أن يقال : الأفعال النباتية فاعل لتصدر المذكور أولا ، و فاعل تصدر الثانية ضمير الأفعال الاختيارية أي لأن القصة أو الأفعال الاختيارية تصدر الأفعال النباتية مما تصدر عنه الأفعال الاختيارية من غير عكس ؛ لكنه خلاف المطلوب . م

(٢) قوله «واعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة» لأنه لا بد في الحركة الاختيارية أن يتصور الشيء نافعاً يحصل أو ضاراً يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق إلى تحصيل ذلك الشيء أو دفعه ، و يحدث من ذلك الشيء عزم إلى الفعل فيتحرك الأعضاء إليه والشوق ليس من القوى المدركة لأن فعلها ليس الإدراك . وربما ينفك الإدراك عن الشوق كما يدرك أن له في طعام نافعاً إلا أنه لا يشاق إليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم إنما يحصل بعد الشوق فيكون مغابراً له ، وأيضاً بما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منعه حياء أو أمر آخر ، وكذلك ربما ينفك العزم

للمشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتميه ، و كارها لتناول ما يشتميه ، و عند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما . وتليهما القوة المنبثقة في مبادئ العضل المحركة للأعضاء . ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه ، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم . وهي المادى القريبة للحركات . وفعلها تشنج العضل وإرسالها ، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله

﴿ ولها مبدء عازم مجمع ﴾

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله

﴿ مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل ﴾

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

وقوله

﴿ تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للمرضى ﴾

أذ النافع الحيوانيين ﴾

إشارة إلى أن قوة الشوق متوسطة بين القوى المدركة بالإجماع .

عن التحريك كما إذا كان ممنوعاً من الحركة مع أن له شوقاً وعزماً على تحصيل مطاوبه . فلما كان كل فعل إرادى سبقه هذه الأفعال الأربعة وبين أنها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض . جرم أثبت له قوى أربعة هي مبادئها . فالصور للنفس بحسب العقل العملى . والشوق إن كان إلى جلب نفع فهو بحسب القوة الشهوانية ، وإن كان إلى دفع ضرره فهو بحسب القوة النفسية والعزم بحسب قوة عازمة . والتحريك بحسب قوة ميثوقة فى العضل . فإذا توهم نفع شىء أضره أطاعته القوة الشهوة فاحدت الشوق إليه ، ثم إذا تم الشوق أطاعتها القوة العازمة فينتهض القوى المحركة المنبثقة فى مبادئ العمل المتصل بالأعضاء . والأعصاب وتحرك الأعضاء المخصوصة بذلك قبضاً وبسطاً وتشنجاً واسترخاءً . كما يحرك الإصابع عند العزم على الكتابة ، وكما إذا أردنا بيان مسألة معاومة فيطيم القوة الشوقية ، ثم العازمة ، ثم القوة المحركة مضم للسان . فيعبر عن معانيها - م

قوله

﴿ فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لملك الآمرة ﴾^١ إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة ، وقوله « فيطيع ذلك » إشارة إلى أن هذه القوى إنما تطيع الإجماع . وتلك الآمرة إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى . فإن المحركة بلحقيقة هي هذه ، والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق .

﴿ إشارة ﴾

﴿ الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ^(١) فإن حركاته من الحر كل النفسانية دون الطبيعية ؛ وإلا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عمماً يميل إليه بالطبع ، ويكون طالبا بحركته وضعاً ما بالطبع في موضعه . وهو تارك له ، وهارب منه بالطبع . ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع ، أو المهروب عنه بالطبع مقصوداً بالطبع ؛ بل قد يكون ذلك الإرادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات . فقد بان أن حركته نفسانية إرادية ﴾

أقول : يريد أن يبين كون الحركة المستديرة العلكية صادرة عن نفس وليكية

(١) قوله « الجسم الذي في طباعه ميل مستدير » ربما بوجه هذا الدليل بأن كل وضع أوحد توجه إليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع أو الحد هو عن لتوجه إليه . فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم أن يميل الفلك بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بينه مطلوباً بالطبع في حالة واحدة . وإنه محال .

وهذا توجيه غير وجيه . لان ترك وضع أوحد ليس توجهها إلى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل غايته إلى وضع مثله . فالمتروك ليس هو المطلوب .

فالاولى أن يقال في توجيهه : الفلك بالحركة المستديرة يطل وضعاً ثم بتركه ، وطلب وضع و تركه لا يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاعراض وهو لا يتم الا بشور و ارادة ، وأما الطبع من غير ارادة فيمتنع أن يكون شيئاً واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان في وقتين فقول « أو المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع » أي الذي يهرب عنه هو الذي كان مقصوداً بالطبع . وان ذكر هذا تنبيهاً على أنه يمكن أن يخبر عنه عبارتين - م

لا عن طبيعة . والنفس الملكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلطة بإرادة ، والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلقة عن غير إرادة . فالفارق بينهما هو وجود لإرادة وعدمها . وعدم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه . وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف . ولما كانت المستديرة طالبة لحدود وأوضاع يتركها ، ومارية عن حدود وأوضاع يطلبها . لم يمكن أن تكون طبيعية . فإذن هي نفسانية وإما لم يحتمل أن تكون قسرية لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك . وألغنا الكتاب ظاهرة .

(مقدمة)

(المعنى الحسي إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ، والمعنى العقلي إلى مثله تتجه الإرادة العملية . وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبراً لواحد شخصي كقوك ولد آدم ، أو غير معتبر كذواتك الإنسان)
أقول : هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية . وشتمل على حكيمين :
أحدهما : أن الإرادة التي يطلب معنى حسياً كلقاء زيد مثلاً هذه اللقية مثلاً إرادة حسية : أي متعلقة بجزئي محسوس ، والإرادة التي تطلب معنى عقلياً كإثبات الحبيب مطلقاً مثلاً إرادة عقلية : أي متعلقة بشيء معقول . فالإرادة أمّا حسية ، و أمّا عقلية .

والثاني : أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبراً بواحد شخصي كولد آدم ، أو لم يكن كالإنسان فهو معنى عقلي . ولا يضره في كونه عقلياً تقييده بالشخص . وإنما قيده بقوله « غيره محصور » لأن المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعنين . والحكماء ظاهران .

(إشارة)

(حركة لجسم الأول بالإرادة ليست نفس الحركة فإنها ليست من الكالات الحسية ولا العقلية وإما تطلب لغيرها)

أقول : يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية . وإنما خصّ الجسم الأول بالذكر . لأنه في النمط الثاني أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الأفلاك .

فنقول : إن الحركة لا يمكن أن تقتضيها لذاتها محركاً قاراً الذات بحسب طبيعة أو إرادة أو غير ذلك . لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه ، وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار . فالمحرك القار إنما يقتضيها لذاتها ؛ بل لشيء آخر يتحصل بها . فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فإن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها . وقولهم في تعريف الحركة . إنها كمال مبدئ أول لمبالغة القوة . لا يناقض ما ذكرناه لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول هو تأديها إلى كمال ثان فهو أيضاً دال على كونها غير مطلوبة لذاتها . ولما تقرّر هذا . فنقول : قد ذكرنا أن الإرادة إما حسية ، وإما عقلية ، والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها بحسب الحس ، ولا بحسب العقل . فإن حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة .

قوله

*) وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعيّن موجود ؛ بل فرضي ، ولا بمعيّن فرضي تقف عنده ؛ بل معيّن كلي . فتلك إرادة عقلية *)

أقول : غاية الحركة إما أين معيّن ، أو كيف أو كم كذلك . و الإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله . ولما كانت أصناف الحركات متمنعة على الجسم الأول إلا الوضعية . على ما ذكرنا في النمط الثاني . فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعيّن الذي يطلبه بالحركة . والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلًا للطالب حال كونه طالبا . فإن الوضع المعيّن الذي تطلبه تلك الإرادة ليس بمعيّن موجود بل معيّن مفروض تفرضه الإرادة ، ويتجه إليه بالحركة . والتعيين لا ينافي الكلية^(١)

(١) قوله « والتعيين لا ينافي الكلية » جواب سؤال وهو أن المطلوب لما كان معيّنًا كيف ينقسم

لأن كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى . فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئياً ؛ بل هو إما جزئى ، وإما كلى . وإما الجزئى فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده ، ولكن حركة الجسم الأول التي هي علّة لوجود الزمان يتمتع أن تقف . فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض كلى . وتقييده بالجسم الجزئى الواحد لا يضر كليته . كما مرّ في المقدمة . وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلى عقلية . على ما مرّ أيضاً في المقدمة . فإذن إرادة الجسم التى هي مبدء حركته الوضعية عقلية .

قوله

﴿وتحت هذا سر﴾

أقول : الظاهر من مذهب المشايخ أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته ، وأن الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر لتحريك . والشيخ قد استدلل بما ذكره على أن المباشر للحركة ذات إرادة عقلية . وقد تفرّر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التى من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك . فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية من شأنها أن تعقل ، و تباشر التحريك لتكون ذات إرادة عقلية ، وليصدر عنها الحركة المستديرة ؛ لكن لما كان القول بذلك مخالفاً للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى ذلك بقوله «وتحت هذا سر» .

والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع ، وذكر في جميعها أن هيئنا سرّاً ؛ لكنّه لم يفصل القول فيه إلا في الموضع

الى جزئى وكلى . والحق أنه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعيين ، وبكفى أن يقال : ثبت أن حركة الفلك ارادية فالقصد منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى أو كلى فالاول باطل فتعين الثانى والقصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله والقوة الجسمانية ليست من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب .

الرابع . والأوّل في هذا الموضوع . والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال : وإنّما نفس السماء فهو صاحب إرادة جزئية ، وأصاحب إرادة كلية يتعلّق بها لينال ضرباً من الإستكمال إن كان . وفيه سرّ . الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبّه النفس بالعقل فقال : وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سرّ واضح حقّ . والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فإنّه قال هناك : ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا . ففي هذا الموضوع صرّح بحقيقة ذلك السرّ .

*) تسمية *

) الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء^(١) مخصوص جزئى فإنته لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر إلا بسبب مخصّص لامحالة يقترن به ليس هو وحده)
أقول : يريد أن يبيّن أن نفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضا ذات إرادة جزئية .

(١) قوله « الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء » لما ثبت أن للفلك ارادة عقلية ولا شك أن المراد الكلى نسبه الى ساير الجزئيات على السوية فلا يتخصّص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بدله من اودة اخرى جزئية . وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما أنه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى . فقوله « الرأى الكلى لا ينبعث عنه شيء مخصّص » دعوى كلية و المراد بالرأى الكلى الارادة الكلية أو الشعور الكلى و باقى كلامه الى قوله « فإنته لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر » هو البرهان عليها ، وقوله « الا بسبب مخصّص » اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى فان الكلى اذا تخصّص بمخصّص بصير جزئياً فإنته اذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم و ارادة بذله .

وفيه نظر لان المراد الكلى بذل الدرهم مطلقاً وهو الشعور به شعوراً كلياً . وبذل هذا الدرهم وان كان مشعوراً به مراداً الا أنه ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن أن يعنى على انحاء ، والتقييد بهذا الدرهم لا يقيد الشخصية .

وتحريه الاشكال : أن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً كما اذا اراد اللحم أو الخبز و هو

والفاضل الشارح جعل مبدء الإرادة الكلية نفسا مجردة، ومبدء الإرادة الجزئية نفسا أخرى منطبعة. وذلك شيء لم يذهب إليه ذاهب قبله. فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذاتين أعني ذاتين متباينين هو آلة لهما معا؛ بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وأبداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر.

ولنرجع إلى المتن فقوله «الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئى» حكم كلى، وباقى كلامه هو البرهان عليه. وقوله «إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به» إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكلّيات. فإن الحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بأن الدرهم ينبغي أن يبذل إلا مع الشعور بهذا الدرهم.

قوله

٢٤) والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء إنما يريد به ويتخيل له غذاء جزئى. فينبعث منه إرادة حيوانية جزئية. وهناك يطلب الغذاء بجره. وإنما يتخيل له على الجهة الجزئية. وإن كان لو حصل له آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه. فليس

إرادة كلية. ويتناول أى غذاء يجد. فهو صدور فعل جزئى بحسب ذلك الإرادة الكلية. والجواب: أنا لا نسلم أن صدور هذا الفعل مجرد تلك الإرادة الكلية بل تخيل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث منه إرادة جزئية طالبة لذلك الغذاء. أما قوله «فإن وجد غذاء آخر» فقد تم الجواب دونه لكن يمكن أن يكون جوابا لسؤال وهو أنه تخيل غذاء جزئى لا يقدر فى الاكتفاء بالإرادة الكلية فإنه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله فرمما يتناوله.

وأجاب بأنه إنما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذى تخيله فيقوم مقامه فيتعلق إرادة أخرى جزئية به.

وأقول: إذا راجعنا أنفسنا فلا نشك فى أننا إذا اشتبهنا غذاء، نأكل فكثيراً ما لا نتخيل غذاء جزئياً ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئى لا يكفى فى جزئية الفعل فإن الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى وهو لا يصير جزئياً بتخيل الغذاء الجزئى. م

ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متمثلاً عنده) ✽
 أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره وهو أن يقال : الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً لتناول غذاء بعينه وذلك لأنه حينئذ يتناول أيّ غذاء وجده فأرادته تلك كلية . لأنها نحو مراد كلي ، ثم إنه إذا حضر غذاء ما جزئياً تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الإرادة الكلية . فأزال هذا الشك بأن قال : المبدء الأول لهذا العقل هو تخييل الغذاء . والحيوان إنما يتخيّل غذاءً جزئياً يتذكّره كما أحسّ به . لأنه لا يعقل الكميات مجردة ، ثم إنه ينبعث من ذلك التخييل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه ، ويتحرّك في الطلب فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص . قام مقام ما طلبه لكونه بالموع هو . وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلى متمثلاً عنده .
 قوله

✽) وكذلك في قطع المسافة ^(١) يتخيّل له حدود جزئية إياها يقصد ، وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجدّد الحركة المستمرة على الإتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخييل كما لا يمنع في الحركة) ✽
 أقول : لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه . وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية ، وبين كيفية ذلك . فذكر أن المسافة تشتمل لاحتمال على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزء

(١) قوله « وكذلك في قطع المسافة » هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخييل عن العلم الكلى ، والإرادة الجزئية عن الإرادة الكلية . وكأنه هو المراد بقوله « وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية » والا فليس ذلك من الاستدلال فى شيء . والمثال أنه إذا أراد أحد سقراً فلاشك أن ذلك إنما يكون بعد تصور الحركة فى مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حد أول من المسافة ثم إرادة قطعه . فإذا قطعها تخيل حداً آخر فأراد قطعه ، وهكذا يتصل التخيلات والإرادات الجزئية بحسب اتصال المسافة . وربما يمثل ذلك بصاحب الشمع الذى لا يضىء إلا بمسافة خطوة فإذا قطعها أضاء مسافة خطوة أخرى وهلم جراً . فالشمع بمنزلة التصور الكلى وإضاءة مسافة الخطوات بمنزلة تصورات جزئية . والسؤال المذكور وارد على هذا أيضاً فإن تخيل حد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه . م

المسافة بها إلى أجزائها الجزئية . فقاطع تلك المسافة بتخييل تلك الحدود بعداً واحداً ، وينبعث عن كل تخييل إرادة جزئية لقصد ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد . فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء . ثم الحال لا يخلو إما أن ينقطع التخييل فتقطع الإرادة والحركة فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع بل تتصل التخييلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الإرادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة . وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كائنها كذلك استمرار التخييلات والإرادات على سبيل الإنصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية .

قوله

) ولمثل هذا ما يتخصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون . والإرادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي)

أقول : لما فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية ، وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره . فإن الإرادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مراداً كلياً ، ولا يوجب تخصصاً جزئياً فلا حاجة إلى انضمام أمر جزئي إليه .

قوله

) ونحن أيضاً فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن يعقل ، ثم اتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منها شوق وإرادة متعينان ضرباً من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير هي مراداً لأجل المراد الأول)
أقول : وهذا استشهاد^(١) بكيفية صدور حر كائنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيده

(١) قوله « وهذا استشهاد » فإنا إذا اردنا إصدار فعل فنحن نعقله أولاً حتى نريده و نتخيله ثم نوقمه . وهذه السلسلة في الانفعال بالعكس فان الشيء بوجه تم بتخيل تم يعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كلياً و اردنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية أو الغضبية تم ارادة او كراهة من القوة العارضة

لما ذكره . فإننا نتصور رأياً كلياً مثلاً كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية : هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم . ثم أتبعناها قضاء جزئياً . هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله . فنبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعينان إلى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق . فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عنى .

و اعترض الفاضل الشارح فقال : إدراك الشيء الجزئي يقتضى نسبة بينه وبين المدرك ؛ والنسبة لا تتحقق إلا بعد حصول المتسمين . فإدراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله إياه . ولو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه من حيث هو جزئي لزم الدور .

والجواب أن إدراك الجزئي قبل وجوده ^(١) يتوقف على حصوله في الخيال لاعلى حصوله في الخارج ؛ وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه له . فإنّه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه له . فإنّه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدءاً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدءاً لحصوله في الخارج . ولا يلزم الدور .

ثم قال : و أيضاً نعلم قطعاً أننا متى حارلنا فعل حركة فإننا لانحاول إلا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني . وذلك

ثم ينتهض القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكر .

وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي اضيف الى جزمي وذلك لا يخرجه عن الكلية . م

(١) قوله « والجواب أن ادراك الجزئي قبل وجوده » ادراك الجزمي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه م

لا ينأى في الكليّة . ولا نحاول الحركة المعيّنة من حيث هي معيّنة . فإنّها غير
حاصلة . فكيف نقصدها . وهذا الإستقراء يوجب القطع بأنّ المؤثر في الفعل
الجزئى هو انقصد الكلى ؛ و أنّه إنّما يتخصّص ذلك الجزئى بسبب تخصّص المحلّ
و الوقت .

والجواب أنّ تعيّن المتحرك و المسافة و الزمان يقتضى شخصيّة الحركة كما
اعترف به ^(١) وبالجملة فموله : نحاول حركة جسم معيّن من حيث هي حركة في الموضوع
الفلانى في الوقت الفلانى . يشتمل على تناقض ، وأيضا قوله . إنّنا نقصد الحركة الكليّة
في موضع ووقت معيّنين . يناقض قوله : الحركة تتخصّص بتخصّص المحلّ و الوقت .
ثمّ أورد المعارضة ^(٢) بأنّ الإرادات الجزئية أيضا أمور جزئية حادثة فلا بدّ

(١) قوله « والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصيته الحركة كما اعترف به »
ليس كذلك لان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل فى زمان واحد
فى مسافة واحدة فيكون حركته فى ذلك الزمان على تلك المسافة كلية ؛ وكيف لا يكون كذلك والحركة
كلية وتقييد الكلى بالجزئى لا يفيد الجزئية .

(٢) قوله « ثم أورد المعارضة » هذا الكلام يوهم بأن الاعتراضين المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة
وليس كذلك . فانه لما استدل على أن الفعل الجزئى لا بد فى حصوله من ادراك جزئى و ارادة
جزئية بأن المدرك المراد الكلى بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحل أن يوجد بعض الجزئيات
ولا يكون الا بمحصص . اورد على سبيل المعارضة أن الفعل الجزئى لا يحتاج الى ادراك جزئى و ارادة
جزئية: اما أولا فلان الادراك الجزئى نسبته الى آخره . و اما ثانيا فلانا اذا حاولنا حركة
فلان نحاول الاحركة من حيث هي . واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة
وهلم جرأ .

والمعجب من الإمام أنه بعد إيراد السؤالين المتقدمين قال : ثم ان وقعت المساعدة على أن الفعل
الجزئى لا بد فى حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية
فانها امور حادثة . وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل ، والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول
فيكون المعارضة بعد تسليم الدليل خارجا عن قانون المقول وهذه المعارضة سؤال لا يختص بالارادة
الجزئية بل يطرد فى جميع الحوادث .

وجوابه أن التسلسل على سبيل التسابق . والسابق انما يستحل أن يكون علة للاحق لو كانت
علة موجبة أما اذا كانت معدة فلا .

والشارح فرض السؤال فى الحركات الفلكية .

وحاصل جوابه أن كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون
علة لارادة حركة اخرى وهلم جرأ حتى يتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم . و ارادة

لها من علل حادثة جزئية . والكلام فيها كالكلام في الأول فيتسلسل . ثم التسلسل إن كان دفعة فهو محال ؛ وإن كان السابق علّة للأحق كان أيضا محالا . لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق ؛ والمعدوم لا يكون علم للموجود .

والجواب : أن الإرادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضا سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية حتى تتصل الإرادات في النفس والحركات في الجسم . ولا يتسلسل دفعة لأن الإرادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحد الذي يريد أن يرده لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريد أن يرده حال كونه في الحد الذي قبله . فإذن تأخر كونه في الحد الذي يريد أن يرده عن وجود الإرادة لا أمر يرجع إلى الجسم الذي هو القابل لا إلى الإرادة التي هي الفاعلة . ومع وصوله إلى الحد الذي يريد أن يفنى تلك الإرادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول إلى حد سببا لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول ، ووجود كل إرادة سببا لوصول يتأخر عنها فتستمر الحركات والإرادات استمرار شي غير قار بل على سبيل تصرّم وتجدد . والسابق لا يكون بانفراده علّة للأحق بل هو شرط ما تتمّ العلّة بانضافه إليها . وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال : وإذا جاز أن يكون السابق علّة للأحق فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علّة للأحق . وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذا النفس .

والجواب : أن الشيخ لم يستدلّ بهذا على وجود النفس ، بل استدللّ باستدارة الحركة على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس . ولذلك قال في الحركة المستقيمة

الحركة لاتجامع الحركة لاستحالة اتعاد الوجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون بانفراده علّة للأحق بل هو شرط معد يتم به العلة .

وهذا القدر كاف في الجواب إلا أنه أراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في

الكلام . وأنت خير بما فيه . م

الطبيعية : تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علّة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفساً .

ثم قال : ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز ^(١) أن يكون سبب التخصيص هو القابل . وبيانه أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية إلا أن جرم الفلك في كل وقت لمّا لم يقبل إلا حركة خاصّة ، وامتنع الرجوع والسكور عليه تخصّصت الحركة بسببه واستمرت . أليس يصدر برعمهم من العقل الفعّال مع أن نسبته إلى الكلّ سواء شيء خاصّ لتخصّص قابله .

والجواب ما مرّ . وهو أن العلة القارّة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأمّا العقل ^(٢) الفعّال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حدوث استعداد في القابل ، و لا يكفي فيه وجود القابل وحده .

ثم قال : ولئن سلّمنا ذلك لكنّه لا يستقيم على أصولهم . لأنّهم يقولون : غرض النفس من التحريك هو التشبّه بالعقل ، والنفس المحرّكة لا تدرك العقل ، وإن أثبتوا ناطقة مدرّكة فهي لا تحرك .

والجواب على مذهب المشّائين : أن النفس الجسمانيّة تدرك العقل إدراك غير مجرد بل مشوباً باللواحق الماديّة على نحو التوهّم أو التخيل ، وعلى مذهب الشيخ

(١) قوله « ثم قال ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز » اعلم أن هذه مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها أن يقال : هب أن المراد الكلي نسبته إلى الجزئيات جميعاً على السوية وإنه لا يتخصّص جزئياً فيها إلا بتخصّص لكن لا نسلم أن ذلك المتخصّص هو الإرادة الجزئية ولم لا يجوز أن يكون المتخصّص هو استعداد القابل كما أن نسبة العقل الفعّال إلى الكل على السواء ، وتخصّص البعض منه لاستعداد قابله . فقد خالف الإمام في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فإن المناقضة لا بد أن يكون قبل المعارضة إذا المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منغماً للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز .

أجاب بأن الفلك مع الإرادة الكلية علة قارّة والعلة القارّة يستحيل أن يقتضى بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الإرادة الجزئية لا القابل واستعداده .

ولا يخفى ضعف هذا الجواب . ولو تمّ لكان دليلاً آخر غير الدليل السابق . م

(٢) قوله « وأما العقل » فلا دخل له في الجواب . م

أن النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا . وباقي اعتراضه ينحل بما مر .

﴿مؤعد وتنبه﴾

﴿أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأثر في الحركة الإرادية فمؤعد بيانه بعدما نحن فيه . إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء أن يكون للطالب أولى وأحسن من أن لا يكون : إما بالحقيقة ، وإما بالظن ، وإما بالتخييل العيشي . فإن فيه ضرر باخفياً من طلب اللذة . والساهى والنائم إنما يفعل وهو يتخييل لذة ما ، أو تبديل حال ما مما يؤوله ، أو إزالة وصب ما . فإن النائم يتخييل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخييله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة ، أو في الشيء الضروري كالنفس ، أو في الشيء الذي كالضروري كمن يرى في منامه شيئاً خيفاً جداً أو حبيباً جداً . فربما انزعج للهرب أو للطلب . واعلم أن التخييل شيء ، والشعور بالتخييل أنه هوذا تخييل شيء . وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء . وليس يجب أن ينكر وجود التخييل لأجل فقد أحد الأمرين﴾

أقول : قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تتراد لذاتها بل تتراد لحصول وضع كلمي ، وكما أن حصول الوضع الكلمي ليس أيضاً لذاته مراداً بل إنما يراد لشيء آخر . وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة ؛ لكن هذا النمط لما كان مقصوداً على إثبات النفوس وأفعالها ، وكان النمط السادس مشتتاً لعل في ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى . فمؤعد بيانه هناك . وإنما وقع ذكر الوضع الكلمي ههنا أيضاً بالعرض . لأنه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ، ثم ذكر أن الواجب عليك ^(١) في هذا الموضع أن تعلم أن المتحرك الإرادي

(١) قوله « ثم ذكر أن الواجب عليك » الواجب عليك ان تعلم أن كل حركة ارادية لابد أن يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعوراً بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال المصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يتجىء في النمط السادس .

فان قيل : العايب والساهى والنائم يفعل أفعالاً من غير غاية .

لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه . وهو غرض ما مشعور به على الإجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ، وليميز أيضاً بين الأفعال النفسانية والأفعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس . ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه : فإنه قد يكون حقيقياً ، وقد يكون تخيلياً . وذكر حركات إرادية خفية الغايات كحركة العايب والساهى والناثم فإن منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها ، ويبين غايات كل واحدة منها ، ثم أجاب عن شبهة لهم : وهى أن العايب والساهى والناثم لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لوجب أن يتذكروها . بأن تخيل الغاية ، والشعور به ، وحفظ الشعور ثلاثة أمور يتوقف التذكّر على جميعها . فوجود التذكّر يدل على وجودها جميعاً ، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها . فإذا استدل بالعدم التذكّر على عدم التخيل غير صحيح ، وعبارة الكتاب ظاهرة . وهيهنا قد صرح بكون التذكّر مركباً من حفظ وإدراك على ما أوضحنا . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

اجاب بان فى العبت ضرباً خفياً من اللذة ، والساهى والناثم تفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة او وصب .

فان قلت : النوم حالة غفلة وهوينا فى التخييل .

اجاب : بأن النائم يتخييل لاسيما فيما بين النوم واليقظة او فى اشيء الضرورى كالتنفس او فيما يصير ضرورياً كما اذا رأى فى منامه شيئاً فيزعج . هذا آخر الكلام فى الطبيعيات . والحمد لله تعالى على الحالات وصلّى الله على محمد وآله أكمل البريات . م

فهرس الفصول والمطالب

- وصية الشيخ بالتحفظ والضم بما اشتمل عليه الكتاب على
 ١ من لم يوجد فيه ما اشترط في آخر الكتاب
 النمط الاول في تجوهر الاجسام وفصوله خمس وثلاثون
 ترجمة ثلاث عشر منها [إشارة] وهي (٦) (١١) (١٢) (١٨)
 (٢٠) (٢١) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٣٠) (٣٢) (٣٣) (٣٤)
 و ترجمة ثلاث منها [وهم وإشارة] وهي (١) (٢) (١٣)
 و ترجمة تسع منها [تنبيه] وهي (٢) (٥) (٩) (١٤) (١٥)
 (١٧) (٢٨) (٢٩) (٣١)
 و ترجمة ست منها [وهم و تنبيه] وهي (٧) (٨) (١٩)
 (٢٢) (٢٦) (٣٥)
 و ترجمة أربع منها تذييب وهي (٤) (١٠) (١٦) (٢٧)
 في أن المراد بتجوهر الأجسام تحقق حقيقتها أهي مركبة من
 ٢ أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة
 بيان أن هذا النمط مشتمل على مباحث من الفلسفة الأولى
 مما يبنى عليها المسائل الطبيعية لكي يرفع الحوالة من أحد
 ٣ العلمين إلى الآخر
 في أن الجسم يطلق بالإشتراك على الطبيعي وهو الجوهر
 المفروض فيه الأبعاد الثلاثة ، وعلى التعليمي وهو الكم
 المتصل الذي له الأبعاد الثلاثة و بمعناه الثاني موضوع لعلم
 ٥ الطبيعة
 في انقسام الجسم إلى المؤلف والمفرد وأن المفرد لا يخلو من
 ٧ احتمالات أربع باعتبار فعلية الانقسام وعدمه و تناهيه وعدمه

(١) وهم وإشارة في إبطال الإحتمال الأوّل وهو القول بكون الأجسام

٩ متألّفاً من أجزاء لا تتجزّى متناهية

تقرير مذهب القائلين بأجزاء لا تتجزّى وهو أنّ الأجزاء ليست
بأجسام ، و تتألّف منها الأجسام ، و أنّها لا تقبل الإقسام ، و

١٠ الوسط حاجب الطرفين عن التماس . و التمهيد للنقض عليهم .

النقض على القائلين بأجزاء لا تتجزّى بأنّ الوسط الحاجب لقي
كلّ واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر . و ذلك

(٣) ١٢ يوجب التجزّى

الردّ على الرأى بأجزاء لا تتجزّى بإبطال احتمال أن يكون
الوسط الحاجب يداخل الطرفين و إن لم يذهب إليه القائلين

(٥) ١٣ بالأجزاء

في أنّ القول بالمداخلة ينجرّ إلى القول بنفى الترتيب والوسط
و الطرف ، و عدم ازدياد الحجم و بالجمله يؤول إلى القول

(٦) ١٦ بالتجزّى

(٢) وهم وإشارة في إبطال الإحتمال الثاني وهو القول بكون الأجسام

١٩ متألّفاً من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية

تقرير القول بأجزاء لا تتجزّى غير متناهية وهو وجود كثرة في
الجسم ، و أنّها تتألّف من الآحاد ، و أنّ الواحد من حيث هو

٢٠ واحد لا ينقسم

ذكر بعض ما ألزم كلّ واحد من القائلين بأجزاء متناهية والقائلين
بأجزاء غير متناهية الآخر : من استلزام القول بالطرفة وتفكك

٢٦ الرحي

الردّ على المذهب الثاني باستلزام القول به نفي المقدار والعدد

١٢ إن لم يكن حجم المجموع من الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد

- بيان أن المجموع من كثرة متناه لو كان له حجم أزيد من حجم الواحد لكان نسبة حجمه إلى حجم ما أحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر إلى متناهى القدر إلا أن النسبة نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه يكون كنسبة متناه إلى غير متناه
- ٢٤
- (٣) تنبيه في بيان عدم انفصال الجسم وأنه في نفسه كما هو عند الحس
- ٢٨
- بيان أن الجسم الغير المنفصل ليس ممّا لا يفصل بوجه ؛ بل يجب ذلك بأحد أسباب الانفصال الثلاثة
- ٣٢
- (٤) تذييب في إبطال الإحتمال الثالث وهو القول بكون الأجسام متألفا من أجزاء بالفعل قابل لا تقسامات متناهيه . و تثبت القول الرابع وهو القول بانقسامات غير متناهية
- ٣٣
- (٥) تنبيه في أن الجسم التعليمى بل جميع المقادير كالجسم الطبيعى متصل في نفسه قابل للتقسمة إلى غير النهاية ، و أن المتصلات الغير القارة كالقارة منها
- ٣٦
- (٦) إشارة في أن الجسمية حالة في المحل ، و أن الجسم مركب من ذلك الحال و ذلك المحل ، و أن ذلك المحل هو الهولى المقدمّة الأولى لإثبات الهولى وجود الجسم التعليمى وهو مقدار تخين متصل للجسم الطبيعى يتبدّل بتبدّل أشكاله و يعرض له الانفصال و الانفكاك
- ٤١
- المقدمّة الأخرى لإثبات الهولى وجود الصورة الجسمية و هى التى من شأنها الإتصال لذاتها في أن قوّة قبول الإتصال الذى هو من شأن الصورة الجسمية و الانفصال الذى هو لصورة الصورة و هى الجسم التعليمى غير ذاك المقبول و غير صورته و غير الهيئة العارضة لها من الشكل التابع

- في أن تلك القوة ليست للصورة الجسميّة التي تعدم عند
٤٤ الإنفصال ويوجد مثلها عند الإتصال
إرشاد إلى دفع ما في أوهمام بعض المشككين في وجود
٤٥ الهيولي
تنبيه إلى أن الوحدة الشخصيّة و التعدّد لا يعرضان للمادّة
٤٦ إلا بعد تشخيصها الاستفادة من الصورة
(٧) وهمّ وتنبيه في أن الأجسام مطلقاً مرّكبة من الحالّ و هو الصورة
٤٧ الجسميّة ومن المحلّ وهو الهيولي
دفع التقصّ على وجود الهيولي في الفلك و الأجسام الصلبة
الصغيرة ممّا لا يقبل الفكّ و التفصيل بوحدة طبيعة الصورة
الجسميّة و قبول كلّ ذى حجم للانفصال ولو في
٤٨ الوهم
في أن الصورة الجسميّة طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات
دون الفصول . فهي محتاجة إلى القابل حيث كانت
٦٠
٥٣ (٨) وهمّ و تنبيه في بيان حكم الأجسام المؤلّفة
في أن الوهم هو الأشكال على وجود الهيولي بتألّف الأجسام
من البساط و تألّف البساط بالتماس . والبسيط لا يقبل الإقسام
فكاً و وجود الهيولي متوقّف على الإقسام الانفكاكي
في أن التنبيه هو إزالة الأشكال بتقريب أن كلّ قسمة من أنحاء
القسمة الغير الفكيّة تحدد اثني عشرية يكون اقتضاء طباع كل واحد
من ذينك و طباع المجموع و طباع الخارج الموافق في النوع
٥٥ واحداً غير مختلف إمّا الامتناع أو القبول
في أن الإمتناع عن قبول الفصل والوصل لا بدّ أن يكون لمقارن
٥٦ خارج عن طبيعة الاستعداد لازم أوزائل

- في أن الماهية إذ ألزمها ما يمنعها عن الاتصال وجب أن يكون
نوعه في شخصه ٥٧
- (٩) تنبيه في تقرير ما ذكره في آخر الفصل المتقدم وهذا آخر الفصول
المتعلقة بإثبات تركيب الجسم من الهبولي والصورة ٥٨
- (١٠) تذييب في أن الهبولي غير متقدرة في نفسها قابلة المقادير المختلفة
ولا يستبعد ذلك وان امتنع هبولي الفلك إلا من مقدار معين .
- لجواز أن يكون ذلك للسبب المقارن ٥٩
- (١١) إشارة في إثبات تناهي الأبعاد ليتفرع عليه امتناع انفكك الصورة
وما يتبعها عن الهبولي ٥٩
- في أن إثبات تناهي الأبعاد مبنية على مقدمات أربع ٦١
- تفسير كلام الشيخ وتركيب الحجّة على تناهي الأبعاد اقتفاء
بما مهده الفاضل الشارح من المقدمات ٦٥
- دفع ما يتوهم من إشكال الدور في برهان إثبات تناهي
الأبعاد ٧٠
- بيان استحالة عدم تناهي الأبعاد بوجه يستعان فيه بالحركة
وهو ما يسمى برهان الموازاة ، وبوجه لا يستعان بها وهو ما
يسمى برهان التطبيق ٧٣
- (١٢) إشارة في إثبات لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ليتفرع عليه
امتناع انفكك الصورة وما يتبعها عن الهبولي .
- في أن الإمتداد الجسماني لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته
بل من حيث الوجود لوجوب التناهي ٦٤
- بيان أن لزوم الشكل للصورة إما لنفسها ، أو للحال فيها ،
أو للمحل لها ، أو لماليس بحال فيها ولا بمحل لها . وإبطال
ثاني الأقسام ٧٥

- إبطال القسم الأول من أقسام لزوم الشكل للمصورة وهو ما إذا
 ٧٦ كان اللزوم بنفسه مفرداً عن المادة
- إبطال القسم الرابع وهو أن يكون لسبب فاعل مبائن والامتداد
 ٨٠ مفرد عن المادة ولو احقها
- إثبات القسم الثالث وهو ما إذا كان بمشاركة من الحامل .
 ٨٢ (١٣) وهم إشارة في إيراد شك على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة
 المذكورة .
- تقرير الشك وهو أن الإمتداد له طبيعة واحدة يقتضى بها
 وحدة شكل الكل والجزء مع أن الفلك ليس له هذه الوحدة
 في الشكل مع ماله من الطبيعة فمع اختلاف الشكل ووحدة
 ٨٣ المقتضى لم لا تجوزون ذلك في الامتداد
 الجواب عن الشك بالفرق بين الصورتين بأن الفلك له مادة
 يعرض بها الكليّة و الجزئية وفاعل أوجب المقدار والشكل
- بخلاف الإمتداد المنفرد
 ٨٥ (١٤) تنبيه في بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل
 ٨٩ مستفاد من الصورة
- في أن الحامل قبل اقتران الصورة لا يمكن أن يكون له وضع
 ٩٠ ولا يمكن أن يكون ذا وضع
 بيان عدم إمكان أن يكون للحامل وضع في حد ذاته لاقتضاء
 ذلك أن يكون جسماً أو سطحاً أو خطاً أو نقطة و كلها
 ٩١ باطل
- (١٥) تنبيه في بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها
 ٩٣ بيان أن الصورة لو لحقت الهيولى فتحصل الهيولى في موضع
 أو لا تحصل . وإن تحصل ففي جميع المواضع أو بعضها . والأولان

- باطلان . و الثالث إما أن يكون ذلك البعض أولى به أولاً .
 و الثاني يوجب الترجيح من غير مرجح لتساوي النسب . و
 الأول إما قبل لحوق الصورة أو بعده وهما أيضاً محالان
 بيان امتناع القسم الأول وهو ما إذا كانت الأولوية ببعض
 ٩٥ المواضع قبل لحوق الصورة
 بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الأولوية بعد أن
 ٩٦ تلحق الصورة
 (١٦) تذييب في بيان نتيجة ما مرهده لبيان امتناع تجرد الهيولى عن
 ١٠٠ الصورة
 (١٧) تنبيه في إثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
 أنواعاً
 في أن انفكك الهيولى عن الصورة النوعية ممنوع وإن لم يجب
 ١٠١ مقارنتها لما يقارنه من الصور
 في أن امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة غير مقتضى
 الصورة لتشابهها في الأجسام ، وغير مقتضى الهيولى لامتناع أن
 يكون الفاعل قابلاً . فيجب أن يكون لأمر مقارن لأن المفارق
 متساوي النسبة إلى الأجسام ، وأن يكون متعلقاً بالهيولى
 لاقتضاءها ما يمتلق بالأمور الإفعالية ، وأن يكون صوراً
 لامتناع التحصل من دون إحدى الثلاثة
 توكيد الدليل بتقريب أن اقتضاء كل جسم استحقاق أين
 خاص و وضع خاص لا بد و أن يكون لصورة غير الجسمية
 ١٠٣ العامة المشتركة
 الإعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن اختلاف

- الصور يقتضى أيضا استنادها إلى غيرها . فليستند اختلاف الأعراض
١٠٥ إليها من غير توسط . والجواب عنه
الإعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن أعراض
١٠٧ الفلك لا تزول فلا يحتاج إلى تلك الصور . والجواب عنه
الاعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن الصور
محتاجة إلى الجسميّة ، والجسميّة إن كانت معلولة لها فيلزم
الدور . وإلا لم تكن مقومة للجسميّة ، وأما القول بأن تلك
الصور مصادر الأعراض مختلفة يناقض القول بأن الكثير
١٠٨ لا يصدر عن الواحد . والجواب عنهما
(١٨) إشارة في أن الصورة الجسميّة مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج
١١٠ إلى أشياء آخر لولاها كانت المقدار والأشكال متشابهة
في أن كلام الشيخ صلح جوابا للإشكال على استناد المقدار
و الشكل إلى الحامل بأن العناصر موادها غير مختلفة
فيلزم استواء المقدار والشكل ، والإشكال على استناد الاختلاف
في الطبقات إلى الصور بأن الإختلاص بكل صورة يجب أن
١١١ يكون بصوة أخرى
١١٢ تفسير ما أشار إليه الشيخ من السرّ
١١٤ (١٩) وهم وتنبه في كيفية تعلّق الهيولى بالصورة
في أن الهيولى والصورة بعد ما ثبت أنّهما متلازمان في الوجود
والعدم فإما أن يكون لاحتياج الهيولى إلى الصورة من غير
عكس ، أو العكس ، أو لا واحد منهما إلى الأخرى ، أو كلاهما إلى
آخر . والأوّل إمّا لأنّها علّة لها أو جزء علّة أو واسطة لعلّة
والحقّ عند الشيخ الاحتمال الخامس
١١٦ في أن التلازم بين الشئيين إمّا لأن أحدهما علّة للأخر أو

- لأنهما معلولا آخر ولا ثالث فقسّم الشيخ وجه التلازم إلى ما
 يكون إحدى من الصورة والهيولى علّة للأخرى وإلى ما لا يكون
 كذلك وحيث لم يكن القابل فاعلا. طلب ذلك من جانب
 الصورة ونبه على فساد مذهب الجمهور في القسم
 الثاني وأنه لا يمكن التلازم فيه إلا لارتباط يقتضيه ثالث لهما
 وذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إمام مع الآخر أو بالآخر . ١١٧
 في أن افتقار الهيولى إلى الصورة ليس في الماهية ولا في الوجود
 الذهني ؛ بل في الوجود الخارجي ، وأنها علة للهيولى من
 ١١٩ جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول
 ذكر ما أشكل على لفظ مقارنة الهيولى والصورة بأن المقارنة
 أمر إضافي متأخر عن ذات الهيولى و الصورة فلا ينبغي تعبير
 المقارنة ، وحمله على التوسع ، أو تأويله بالإتصاف والشيء
 قد يفتر في اتصافها إلى متأخر كأن علة المحتاجة إلى اتصافها
 ١٢٠ بالجسمية إلى المعلول المتأخر
 (٢٠) إشارة في أن الصور الجسميّة والنوعيّة للعناصر لا يمكن أن يكون
 ١٢٤ علل مطلقّة للهيولى . ولا آلات للمتوسّطات
 شرح السرّ وهو أن المعلول الواحد بالعدد وهو الهيولى يحتاج
 إلى علّة واحدة بالعدد وليست هي الصورة وحدها فلا بدّ من
 ١٢٥ شيء واحد دائم الوجود مباين لهما إلى الصورة
 (٢١) إشارة في أن الصور الجسميّة وما يصحبها لو كانت سببا لقوام
 ١٢٦ الهيولى لسبقتهما في الوجود
 ذكر المقدّمة الأولى وهي أن المتأخر بالذات أو الزمان عن
 المتأخر عن الشيء متأخر عنه ، والثانية وهي أن ما مع
 المتأخر عن ثالث متأخر عنه من المقدّمات التي نبت عليها الحجّة

ذكر المقدمة الثالثة وهي أنّ التناهي و التشكّل لا يتأخّران
عن الجسميّة لأنّها لا تنفكّ عنهما وهما لا يوجدان إلاّ معهما
وهي لا تكون علّة لهما فلا بدّ أن يكونا معهما أو يسبقا عليها .

١٢٩ وما فيها من الإشكال و التوجيه

ذكر المقدّمة الرابعة وهي أنّ التشكّل و التناهي من توابع
المادّة ، وإقامة الحجّة على المطلوب وهي أنّ الهيولى متقدّمة
على التناهي و التشكّل وهما إمّا مع الجسميّة أو سابقان عليها
كما مرّ فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الجسميّة أو
على ما مع الجسميّة فلا يمكن أن يكون علّة أو واسطة في

١٣٠ وجودها

في أنّ الصورة لو كانت قوام الهيولى بها لكانت علل ماهيّتها

١٣٢ وعلل وجودها سابقاً عليها أيضاً

في أنّ الصورة لا يمكن أن تكون بوجودها علّة للهيولى لأنّها
من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلّة ، ولا بما هيّتها لأنّ اللوازم
المعلومة للماهية داخلية في الوجود

١٣٣ ذكر ما فسّر الفاضل الشارح كلام الشيخ لدفع ما يوهّم من
اللغو . والإيراد عليه

ذكر ما قيل من أنّ كلام الشيخ لا تعلق له بالمطلوب و تأويله
يرفع إشكال ربما يورد في المورد و الردّ عليه . وإدخاله في تميم

١٣٤ البرهان

١٣٧ ذكر ما يلزم من الخلف لو كانت الصورة علّة أو واسطة .

١٣٨ (٢٢) وهم . وتنبه في سؤال على الفصل السابق

الوهم هو أنّ الصورة لا يستوى وجودها إلاّ بالتناهي و التشكّل

- أو معهما ومحتاجان إلى الهيولى فتكون الصورة محتاجة إليها
- والتنبية هو الفرق بين الصورة بما هي صورة فتكون متقدمة شريكة علّة . و بما هي مشخصة فيكون متأخرة
 - (٢٣) إشارة في إبطال القسم الثاني من الأقسام الأربعة وهو أن الهيولى يتمتع تقدّمها على الصورة العنصرية من حيث هي متقدمة على
 - ١٣٩ الهيولى وكيفية تقدّمها
 - ذكر ما قيل في تفسير الفصل وهو أنه في بيان عدم تأخر الصور التي يمكن زوالها
 - بيان كيفية تقدّم الصورة وامتناع تقدّم الهيولى عليها لأن الصورة متقدمة والعكس يوجب الدور . وأنها لو كانت مقيمة
 - ١٤٠ للصورة لكانت متقدمة بالذات أو الزمان . وهو محال
 - ١٤٣ (٢٤) إشارة في إبطال القسم الرابع
 - في إمتناع أن يكون شيء يقيم كل واحد من الهيولى والصورة بالأخر
 - في امتناع أن يكون شيء يقيم كل واحد من الهيولى والصورة مع الآخر
 - ١٤٤ في تعيين أن تكون الصورة شريكة علّة للهيولى بعد ما ثبت
 - ١٤٦ بطلان الأقسام
 - ١٤٧ تمهيد الكلام للبحث عن ما يشارك الصورة في العلية
 - (٢٥) إشارة في تحقيق سبب الأصل المشارك للصورة في العلية
 - في سبب تسمية الذي يشارك الصورة بالسبب الأصل ، وما يعينها بتعقيب الصور بالمعين . وأن الأولى قد يسمّى عقلا . وردّ من
 - ١٤٨ حمل المعين على الحركة المفيدة للإستعداد

- (٢٥) في كيفية تشخيص كل واحدة من الهبولي و الصورة بالأخرى
و الإعتراض بالدور ، و الردّ على ما يمكن أن يجاب عنه ١٥٠
- (٢٦) وهم وتنبيه في أنّ الهبولي و الصورة متلازمتان في الرفع من جهة
الزمان لا الذات ١٥٢
- (٢٧) تنبيه في بيان أنّ الفلكيّات كالعنصريّات في تقدّم الصورة وبيان
تفاوت الحال بينهما ١٥٣
- (٢٨) تنبيه في البحث عن المقادير
تقسيم الكم المتصلّ القارّ إلى ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، و
البسيط ، و ما يتصلّ به من غير جنسه . و تعريف كلّ واحدة
منها ١٥٤
- (٢٩) في كيفية استلزام المقادير بعضها ببعض ، و أنّ الجسم يلزمه
السطح من حيث يلزمه التناهي ١٥٧
- بيان أنّ لزوم الخطّ المسطح و النقطة للمخطّ أيضاً من حيث
التناهي ١٦٠
- بيان كيفية ترتّب المقادير في الوجود
(٢٩) تنبيه في امتناع تداخل الأبعاد الجسمانيّة
في أنّ تعلق الفصل بالمقادير وابتناء الفصل الآتي على امتناع
التداخل أوجب إيراد الفصل ١٦٢
- (٣٠) إشارة في بيان إبطال الخلاء
في إبطال القول بالخلاء بمعنى أنّه لا شيء محض ، و الفرق بين
البعد المفظور و الخلاء ١٦٤
- (٣١) تنبيه في إبطال القول الثاني في معنى الخلاء وهو أنّه بعد بلا مادّة
في أنّ بعد ما أنّ البعد المتصلّ لا يقوم بلا مادّة ، و الأبعاد
الجسميّة لا تتداخل فيجب أن يكون الخلاء بعداً ذا مادّة ١٦٥
- ١٦٦

- (٣٢) إشارة في إثبات الجهات
- في أن تناسب الجهة للمكان ، والخلاء قد يظالمكان ، وانها تعرض النهايات . أوجب إيراد الفصل ؛ والإستدلال على وجود الجهة بأن المتحرك يقصدها ، وكذلك يشار إليها . ولا يشار
- ١٦٧ ولا يقصد ما ليس بموجود
- (٣٣) إشارة في بيان أن الجهات ذوات أوضاع وليست من المعقولات
- (٣٤) إشارة في بيان ماهية الجهة
- في أن تأخير البحث عن حقيقة الجهة بمقتضى السطح لأن البحث عن العلية مقدّم على البحث عن الماهية ، وذكر الإيراد في
- ١٦٨ الموضوع والجواب عنه
- (٣٥) وهم وتنبيه في بيان الشك في كبرى القياس الذي ثبت به الجهات
- ١٦٩ والجواب عنه
- (النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية . وفصوله)
(سبع و عشرون)
- ترجمة عشر منها [إشارة] وهي (١) (٢) (٣) (٥) (٦) (٨)
(١١) (١٢) (١٥) (١٧)
- وترجمة واحدة منها [إشارة وتنبيه] وهي (٢٢)
- وترجمة تسع منها [تنبيه] وهي (٧) (١٣) (١٤) (١٨) (١٩)
(٢٠) (٢١) (٢٣)
- وترجمة أربع منها [وهم تنبيه] وهي (١٠) (١٦) (٢٤) (٢٥)
- وترجمة واحدة منها [تذييب] وهي (٤)
- وترجمة واحدة منها [تذكير] وهي (٩)
- وترجمة واحدة منها [نكتة] وهي (٦)
- ١٧٠ (١) إشارة في إثبات جسم محدود للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة

- في أن الجهات ست باعتبار قيام بعض الإمتدادات على بعض
• وغير متناهية بغير ذلك الاعتبار
ذكر ما قيل من أن حصر الجهات مشهورى . ليس بحق . وأن
• للكرة جهات لا تنتهى وللمضلعات عدد حدودها والجواب عنه
١٧٢
• تقسيم الجهات إلى ما يتبدل بالفرض وإلى غيره
١٧٤ (٢) إشارة في بيان أن المحدد للجهات واحد
في أن تعيين وضع الجهتين إما في متشابه أو مختلف ، وإبطال
الأول ، وأن الثانى إما جسم أو جسمان والواحد تحد دمن
حيث هو واحد أولاً من حيث هو واحد ، وإبطال الواحد من
حيث هو واحد ، ثم إبطال ما إذا كان المختلف جسمين بما
١٧٧ يتصور له من الصور . فتعيين أن يكون المحدد واحداً محيطا
(٣) إشارة في بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدود الجهات ، وبيان
١٨١ تقدمه على ما تجوز عليها
في أن ما تجوز عليه الحركة الأينية يجب أن يكون في حالتى
المفارقة القسرية عن موضعه ومعاودته الطبيعية إليه ذا جهة
يتحرك فيها ، وتحديد الجهة لا يكون بذلك الجسم بل بجسم
آخر علة لجهة ذلك الجسم فهو لا يصح منه الحركة
١٨٤ (٤) تذييب في بيان سائر أحوال محدود الجهات
١٨٥ تحقيق معنى الموضع والوضع
في أن المحيط المطلق لا موضع له وله وضع ، وغيره فله الموضع
والوضع ، والمحدد إما محيط مطلق وإما محيط بذوات الجهة
محاط بغيره . فعلى الأول له الموضع دون الموضع وعلى الثانى له
• الوضع والموضع
١٨٦ تقريب إن المحدد هو المحيط المطلق

- ذكر ما قيل من الشك في كون المحدد هو المحيط المطلق
- ١٨٨ والجواب عنه
- ١٩٠ في أن المحدد الأول خليق في ترتيب الإبداع بالتقدم
في أن المحدد الأول بسيط لاجزاء له إلا بالفرض ، وأن نسبة
الأجزاء المفروضة متشابهة بنسبة بعضها إلى بعض وإلى
- ١٩١ المركز
- (٥) إشارة في بيان حال البسائط من الأجسام
- بيان معنى الطبيعة وأنها مبدء أول لحرارة ما يكون فيه و
سكونه بالذات لا بالعرض ، وتوضيح ذلك ، وما يزداد في هذا
التعريف من سائر القيود ومعنى النفس والقوة والفرق
- ١٩٣ بينها
- في أن اقتضاء الطبيعة الواحدة من كل جنس من الأعراض
- ١٩٦ لا يختلف باختلاف الأوقات والأحوال إلا لمنازع
الإشكال على اقتضاء الطبيعة الواحدة باحتمال قوة تصدر عنها
- ١٩٧ المختلف والجواب عنه
- (٦) إشارة في أن الجسم مطلقاً غير محدود الجهات لا يخلو عن موضع
و شكل وأن فيه طبيعة تقتضي ذلك
- في أن الوضع بالطبع مختلف في الأجسام والشكل متشابه
بالطبع وسائر الأعراض يؤول إلى التشابه والاختلاف . ولذا
- ١٩٨ خص الفصل بالموضع والشكل
- تفصيل القول في اقتضاء كل جسم الموضع ، وأن طبيعة البسائط
منه لا تقتضي إلا مكاناً واحداً ، والمركب لا يختص بمكان في
الإبداع وإنما هو ما يقتضيه الغالب فيه
- ٢٠١

- تفصيل القول في اقتضاء كل جسم الشكل وذلك في البسيط ، و
- ٢٠٣ الطر كب تختلف باختلاف الأنواع
الإشكال بأنه كما أن اختلاف أماكن البسائط دال على
اختلاف الطبائع فليكن تشابه الأشكال دالاً على اشتراك
- ٢٠٤ الطبائع والجواب عنه
ذكر ما قيل من أن عدم اقتضاء الفلك الوضع المعين مع امتناع
خلوه عن مطلقة يوجب جواز اقتضاء الأجسام مطلق المواضع
- ٢٠٥ والأشكال من دون تعيينها والجواب عنه
ذكر ما قيل من النقص بتمتعات الأفلاك وبأن اقتضاء القوة
المصورة وهى بسيطة إن كان محلها بسيطاً يوجب شكل الحيوان
كرة وإن كان مركباً يوجب أن يكون مجموع كرات بعدد
البسائط التي في المحل المركب ، وإما مركبة فإن كانت في
محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستعداد
فليكن ذلك مع طبائع البسائط وإن لم يكن كان الحيوان
- ٢٠٧ مجموع كرات . والجواب عنهما
- ٢٠٨ (٧) تنبيه في إثبات الميل وبيان أحواله
في بيان سبب احتياج محرك الجسم إلى الميل وأن ذلك
محسوس في الحركة الأيتية
- ٢١٢ في أن الميل تنقسم إلى انقسام الحركة فما من طباع المتحرك :
منه ما من الطبيعة ، ومنه ما من النفس ، ومنه ما من قاسر خارج
في بيان امتناع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد كما
هو الشأن في الحركة
في أن الميل الطبيعي نحو الجهة الطبيعية وعند القرار فيها و
العود إليها يبطل الميل
- ٢١٥

- ٢١٦ بيان حال الميلين عند تعارض السبيين
- (٨) إشارة في بيان أن الجسم القابل للحركة القسريّة لا يخلو عن مبدع
- ميل ما بالطبع
- بيان أن الطول في المسافة و القصر في الزمان بازاء السرعة و
- ٢١٧ مقابلهما بازا البطء
- في أن النفس في الحركة النفسانية تحدّد حال الحركة ، و
- ينبعث عنها الميل بحسبها ، ومنه الحركة السريعة و البطيئة ، و
- في غير النفسانية تحتاج إلى المحدّد
- ٢١٨
- ٢٢٠ بيان الإستدلال وذكر ما أورد عليه و الجواب عنه
- (٩) تذكير في نفى الزمان الذي لا يقسم لكي يحفظ النسبته حتى تتمّ
- ٢٢٦ الحجّة
- (١٠) وهم و تنبيه في إيراد الشكّ على اقتضاء الجسم الموضع و الشكل
- بالطبع لجواز الاقتضاء بتخصيص محدث الأجسام أو غيره و
- الجواب عنه
- (١١) إشارة في بيان إمكان انتقال الجسم عن الموضع و الموضع باعتبار طبعه
- ٢٢٩ لأنّهما من الأحوال المحصلة بحسب العلل الفاعليّة
- ٢٣٠ في تمهيد أصل لإثبات مبدع ميل مستدير
- (١٢) إشارة في إثبات مبدع ميل مستدير محدّد الجهات
- في أنّ الوضع في الأجزاء المفروضة في المحدّد حيث لم يجب
- فيجوز الانتقال عنه فيكون فيه مبدع ميل ، و حيث يمنع
- الحركة المستقيمة على المحدّد فليكن للمستديرة
- ذكر ما أورد الفاضل الشارح من الحجّة و الاعتراضات ثمّ
- ٢٣١ الجواب عنها
- ٢٣٤ (١٣) تنبيه في معنى الوضع المتبدّل

- (١٤) تنبيه في أن تبدل النسبة لا يجب عند المتحرك على الإطلاق بل بشرط ما
- (١٥) إشارة في أن كل ما يجوز عليه الكون و الفساد ففيه مبدء ميل
- ٢٣٥ مستقيم
- في بيان ما يتنى عليه المسئلة
- ٢٣٦ في بيان المسئلة على الوجه الكلى
- (١٦) وهم تنبيه في إيراد الشك في وحب الإنتقال على الكائن الفاسد
- ٢٣٧ بإمكان التكوّن من دونه والجواب عنه
- (١٧) إشارة مشتملة على مسئلتين إحداهما كلىة والأخر جزئية
- بيان المسئلة الكلىة و هى أن ما في طبعه ميل مستدير يمنع
- ٢٢٨ أن يقتضى المستقيم في حال وجود المستدير وفي غير حاله
- بيان المسئلة الجزئية وهى أن معدّد الجهات لا ميل مستقيم
- ٢٣٩ فيه
- ٢٤٠ الفروع الأربعة المبنية على المسئلة
- (١٨) تنبيه في الأجسام العنصرية
- ٢٤٢ إيضاح أحوال الكيفيات التي تفعل بها الأجسام العنصرية
- ٢٤٣ إيضاح أحوال الكيفيات التي تنفعل بها الأجسام العنصرية
- ٢٤٥ في أن الأجسام العنصرية قد تخلو عن غير الملموسة ولا تخلو عنها لأن غيرها لا يكون إلا بتوسط جسم ولا يتوسط المتوسط
- ٢٥٠ بين نفسه و غيره بخلاف الملموسة
- (١٩) تنبيه في أن العناصر أربعة
- ٢٥١ في أن الفصل يشتمل على الإستدلال باعتبار أن العناصر
- استقسات المرّكبات ، وبيان كيفياتها الظاهرة
- بيان اتصاف الأجسام العنصرية بالكيفيات الخفية والإستدلال
- ٢٥٣ عليها

- (٨) إشارات
 بيان تباين مصادر الكيفيات من ناحية اختلاف الأثر، وأن
 الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
 ٢٥٥
- (٢٠) تنبيه في إبطال احتمال عدم ميل جزئيات العناصر إلى أمكنه
 الكليات بالطبع
- (٢١) تنبيه في إثبات الكون و الفساد في العناصر ، و الاستدلال به على
 اشتراكها في الهولي
 ٢٥٦
- في أن فرض التغير بين كل واحدة من العناصر الأربعة وبين
 كل واحدة من الثلاثة الباقية يوجب أن يكون أنواع الكون
 و الفساد اثني عشر لكن الواقع منها ما يكون بين المتجاورين
 والواقع بين المتجاورة ازدواجات ثلاثة و كل ازدواج على نوعين
 متعاكسين . فاذا أنواع الأولى ستة
 ٢٥٧
- البحث في الازدواج بين الهواء والماء و هو على نوعين ، والشيخ
 اقتصر منهما على نوع واحد لكفايته في المطلوب واستشهد عليه
 بشيئين
 ٢٥٨
- الإستشهاد الأول بالندي الحادث على ظاهر الإناء إذا برد
 بالجمد
 ٢٥٩
- الإستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قعر الجبال الخ
 اعتراض الفاضل الشارح على الإستشهاد الأول و الجواب
 ٢٦١
- البحث في الازدواج بين الهواء والنار وهو على نوعين ، والشيخ
 اقتصر على صيرورة الهواء ناراً لظهور العكس
 ٢٦٢
- البحث في الازدواج بين الماء و الأرض وهو على نوعين ، و
 شرح كل واحد منهما
 ٢٦٣

- (٢٢) إشارة وتنبية في البحث عن العناصر من حيث هي أركان العالم ، و
٢٦٤ بيان حال أمكنتها في النضد و الترتيب
في أن العالم يتم بالعناصر الأربعة وهي الأركان الأول ، و
أن ذوات الحركة المستقيمة أربعة خفيفة و ثقيلة مطلقة و غير
مطلقة
•
٢٦٧ في أن العناصر هي التي تنحل إليها المركبات و تتركب منها
٢٦٨ (٢٣) تنبيه في بيان كيفية تولد المركبات من الأصول الأربعة
في أن المركبات ثلاثة باعتبار مالها من الصور ، وأن الصور
كمالات مختلفة الآثار ، و تقسيم الكمال إلى المنوع و إلى غيره ،
وأن كل واحدة من الثلاثة جنس لأنواع و تحت كل نوع
أصناف و تحت كل صنف أشخاص و لا حصر لكل واحد منها
٢٦٩ في الفرق بين الصور التي هي كمالات أول و بين الكيفيات التي
هي كمالات ثانية ، و بيان سبب الاحتياج إلى ذلك ، و الاستدلال
٢٧١ على الفرق بحجج ثلاثة
الحجة الأولى تبدل الكيفية الإتصالية و الفعلية و انحفاظ
٢٧٢ الصورة
الحجة الثانية اشتداد الصورة وضعفها بخلاف الكيفية وهي
٢٧٣ أعم من الأولى
الحجة الثالثة الفرق بين الصور و الأعراض ، و الكيفية عرض
٢٧٤ وهي أعم من الأولين
في أن الصورة و الطبايع و القوى شي عواحد و الاختلاف بالاعتبار
في إبطال مذهب القائلين بأن البسائط الممتزجة المنفصلة بعضها
عن بعض لا يكون لأحد منها الصورة الخاصة
٢٧٥ في تحقيق ماهية الأنواع

- في أن العناصر إذا امتزجت و تفاعلت يفعل كل واحد منها
 بصورته و يفعل في كميته ، وأن المزاج هي الكيفية المتوسطة
 ٢٧٦ الحاصلة من استحالة العناصر في الكيفيات المستفادة
- الإشكال على حمل التضاد على الحقيقي بعدم اشتماله للمزاج
 الثاني قد انكسرت كميّاتها بحسب المزاج الأول ووجوب حملها
 ٢٧٦ على التخالف
- الإشكال في أن أمر المزاج مبنى على الإستحالة ولم يبيته
 ٢٧٧ الشيخ إلا في البعض ، والجواب عنه
- الإشكال على كون الصور فاعلة بذاتها لا بالكيفية ، وانفعال
 • الكيفية الفعلية و الجواب عنه
- (٢٤) وهم وتنبيه في إبطال مذهب القائلين بالورود المنكرين الإستحالة
 ٢٧٨ في الكيفية و الصورة
- الإستدلال الأول على الاستحالة بالسخونة من دون وصول
 ٢٧٩ النار
- الإستدلال الثاني على الإستحالة بعدم الفرق بين المسخن في
 المستحصف والمتخلخل
- الإستدلال الثالث على الإستحالة بإسخان ما في الاناء الممتلى
 ٢٨٠ المصموم مع أن التداخل محال
- الإستدلال الرابع على الإستحالة والكون معاً بوضع القماقم
 • الممتلية المشدودة على النار
- الإستدلال الخامس على الإستحالة بتبريد الجمدم ما يوضع عليه
 • مع عدم القاسر لتصعد الأجزاء وعدم اقتضاء الطبع
- (٢٥) وهم وتنبيه في إبطال مذهب القائلين بالبروز

- (٢٦) نكتة في أن النار الصرفة شفاقة غير مرئية وإنما هي مرئية لتعلقها
٢٨٣ بأجزاء أرضية
الإستدلال على أن النار غير مرئية إلا لتعلقها بأجزاء أرضية
٢٨٤ بعدم الظل للنار القوية المحيطة للأجزاء الأرضية
الإشكال على عدم الظل بأن شكل الشعل مخروطية فالأجزاء
منتشرة في قاعدته وتجتمع في رأسه ، والجواب عنه بأنه ربما
لا يكون مخروطيا
• في أن الدخان إذا بلغ الطبقة الحارة تشتعل و تحيل النار
• أجزاءه الأرضية فشتت وغابت فظن أنها طفئت
في أن السبب لانطفاء النار استحالتها هواء وانفصال الأرضية
٢٨٥ عنها
(٢٧) تنبيه في بيان حكمة الصانع في خلق الأصول والأمزجة واختصاص
٢٨٦ كل منها بنوع

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية وفصوله ثلاثون

ترجمة أربع عشر منها [إشارة] وهي (٥) (٦) (٧) (٩) (١٠) (١١)

(١٣) (١٤) (١٥) (١٨) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٨)

وترجمة ثمان منها [تنبيه] وهي (١) (٢) (٣) (٨) (١٢) (٢١)

(٢٣) (٢٩)

وترجمة خمس منها [وهم وتنبيه] وهي (٤) (١٦) (١٧) (١٩)

(٢٠)

وترجمة واحدة منها [تكلمة] وهي (٢٢)

وترجمة واحدة منها [مقدمة] وهي (٢٧)

وترجمة واحدة منها [موعده وتنبيه] وهي (٣٠)

- في بيان المعنى المشترك بين نفسى الأرضية و السماوية وها
٢٩٠ ينضاف إليه لتحصّل كل واحدة منهما
- ١٩١ (١) تنبيه في وجود النفس الإنسانية
في أنّ الكامل الإدراك وغيره لا يفعل عن وجود ذاته ، وأنّ أوّل
الإدراكات على الإطلاق و أوضحها هو إدراك الإنسان
٢٩٢ نفسه
- ٢٩٤ (٢) تنبيه في أنّ الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه
- ٢٩٥ (٣) تنبيه في بيان أنّ النفس الإنسانية ليست محسوسة
في أنّ المدرك ليس من ظواهر البدن ولا من أعضائه الباطنة ،
وإنّما هو ليس بمحسوس ولا ما يشبهه
- ٢٩٦ (٤) وهم وتنبيه في أنّ إثبات الذات لا يكون بمعلولاته التي هي أفعالها
و آثارها
- (٥) إشارة في إثبات أنّ نفس الإنسان غير الجسميّة و المزاج
٢٩٩ الإستدلال بالحركة الإرادية على وجود النفس
- ٣٠١ الإستدلال بوجود المزاج نفسه و بقاءه على وجود النفس
في أنّ أصل القوى المحرّكة و المدركة و الحافظة للمزاج
٣٠٢ شيء آخر هو النفس . و ذلك نتيجة الإستدلال
في سبب اختيار الشيخ من أفعال النفس للإستدلال على أنّه
غير الجسميّة و المزاج الحركة و الإدراك ، و بيان أنّه وقع
٣٠٣ إلى الإستدلال بالمزاج لا بالقصد
إيراد النقض على القول بأنّ النفس هي صورة للحيوان جامعة
لاستقسطه ؛ والجامعة لها مقدّم على المزاج . والجواب عنه
- ٣٠٥ (٦) إشارة في بيان وحدة ما أثبت بالحركة و الإدراك و حفظ المزاج
في أنّ ما يصدر عن النفس من الأفعال التي تصدر عنها المتقابلات

- قوى من حيث هي مبدء التغيرات ، وفروع لها من حيث تفعل إذا
- ٣٠٦ استعملتها
- ٣٠٧ في بيان كيفية تأثير النفس عن البدن
- ٠ في بيان كيفية تأثير البدن عن النفس
- ٠ في قابلية الكميات للشدة والضعف في الجانيين
- ٣٠٨ (٧) إشارة في بيان أحوال قوى النفس
- ٠ في بيان معنى الإدراك
- ٣١٠ بيان ما يعرض الإدراك والمدرك من الإقسامات
- ٤١٣ ذكر ما قيل في بيان ماهية الإدراك
- في أن ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للإدراك ولذلك أورد فيه
- ٣١٤ ذكر المدرك
- ٣١٥ ذكر ما للفاضل الشارح من الإشكال في الموضوع والجواب عنه
- ذكر ما للفاضل الشارح من الحجج بعد الغمض عن ما أورد من
- ٣١٩ الإشكال . و النقض عليها
- ٣٢٢ في ذكر بعض ما على الموضوع من الإشكال والجواب عنه
- ٠ (٨) تنبيه في بيان أنواع الإدراك ومراتبها
- ٣٢٣ بيان أن أنواع الإدراك أربعة ، وتعريف كل واحدة منها
- في أن الإدراك مترتبة في التجريد ، وبيان مالها الشروط وما
- ليس لها شرط ، وبيان مالكل واحد منها من النزعمسا ينضاف
- ٣٢٤ ممّا يقتضى الجزئية ، وعمّا تستلزم المادة من الأحوال
- في ما قيل في المورد من الإشكال والجواب عنه
- ٣٢٥ في أن ماهو غير مادى فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد
- ٣٢٧ في أن الموجود إمّا من شأنه أن يكون عاقلا أولا ، وكذلك
- ٣٢٩ إمّا من شأنه أن يكون معقولا بذاته أولا

- (٩) إشارة في إثبات القوى المدركة وأحوالها
- ٣٢١ في بيان إثبات القوى الباطنة الحيوانية وتغايرها و الإشارة إلى مواضعها
- في أن القوى المذكورة مدركة أو معينة ، و المدركة مدركة للمصور أو المعاني ، والمعينة إما معينة بالحفظ أو التصرف ، والمعينة بالحفظ إما لمدرک الصور أو المعاني
- في إثبات الحس المشترك و الخيال ، و الاستدلال على كل واحد منهما مفرداً و على وجودهما معاً بالشركة
- ٣٣٣ في بيان الاستدلال على الحس المشترك منفرداً ، و الاشكال عليه و الجواب عنه
- في بيان الاستدلال على الخيال منفرداً ، و الاشكال عليه و الجواب عنه
- ٣٣٥
- في بيان الاستدلال المشترك على وجودهما معاً ، و الاشكال عليه و الجواب عنه
- ٣٣٨
- في إثبات الوهم و الحافظة
- ٣٤١ في أن لكل قوة من القوى المذكوره آلة جسمانية خاصة و اسم خاص ، و ذكر القوة الأولى و الثانية و آلتها ذكر القوة الثالثة و آلتها و أن تلك القوى تستخدمها فيها قوة رابعة
- ٣٤٥
- في أن من القوى قوة خامسة و هي الذاكرة تحفظ المعاني و تعين الوهم بالحفظ ، و ذكر ما فيه من الاشكال و الجواب عنه
- ٣٤٦ في أن التجايف الثلاثة مواضع ثلاثة من القوى عند الأطباء و أسقطوا قوة الوهم
- ٣٤٩ تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بمواضع القوى ، و تشبيهه على
- ٣٥٠ حكمة الباري في الترتيب بينها

- ٣٥١ (١٠) إشارة في ذكر القوى التي يختص الإنسان بها
في تقسيم قوى النفس إلى ما يؤثر في البدن و هو العقل العملي
وإلى ما يتأثر عمماً هو فوقها وهي العقل النظري ، وشرح القسم
الأول
- ٣٥٢
- ٣٥٣ (١١) إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال
في أن اعتبار كمال النفس بالقوة و الفعل مع اختلاف القوة
في الشدة و الضعف أوجب تقسيم العقل بالهيولي ، و الملكة
و الفعل ، والمستفاد . وشرح كل واحدة منها
- ٣٥٤ تطبيق ما للإإنسان من القوى بحسب مراتبها على الآية الموردة
في التنزيل لنور الله تعالى
-
- ٣٥٨ (١١) تسمية في بيان ما تنتقل النفس به من المعقولات الأولى إلى الثانية
في تعريف كل واحد من الفكر و الحدس
-
- ٣٦٠ في إمكان الوجود القوة القدسية
في إثبات العقل الفعال و بيان كيفية إفراضة المعقولات على
النفوس
- ٣٦١
- في بيان الفرق بين الذهول والنسيان بافتقار الثاني إلى تجشّم
كسب جديد وغنى الأول منه فيجب أن تكون خزانة حافظة
وهي لا يمكن أن تكون نفساً ولا جسمانياً ، والعقلية غير قابلة
للتقسيم فإذن موجود ترسم فيه صور المعقولات و هو العقل
الفعال بيان احتمال أجسامنا و قوى أجسامنا للتجزى فيه
-
- ٣٦٣ المدرك والحافظ
في بيان عدم احتمال العقل للتجزى و إثبات الجوهر المفارق
الذي ترسم فيه صور المعقولات
- ٣٦٤

- بيان حالة الذهول و النسيان وما به الإختلاف من السبب
- ٣٦٧ (١٣) إشارة في بيان العلة الموجودة لمملكة اتصال النفس بالعقل الفعّال
- ٣٦٧ (١٤) إشارة في بيان كيفية حصول اتصال النفس بالعقل الفعّال
- الوجه الأوّل لبيان كيفية الحصول
- ٣٦٨ الوجه الثاني لبيان كيفية الحصول
- (١٥) إشارة في بيان أنّ النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل ليس
- بجسم ولا جسمانيّ وبالجملة ليس بذى وضع
- ٣٦٩ في بيان الحال الذي لا ينقسم بانقسامه المحلّ والذي ينقسم
- ٣٧٠ في بيان المحلّ الذي لا ينقسم بانقسامه الحالّ والذي ينقسم
- ٣٧١ تقرير الحجّة على أنّ النفس ليس بجسم ولا بذى وضع
- (١٦) وهم وتنبيه في بيان فساد أن تقبل الصورة العقلية القسمة الوهمية
- ٣٧٣ فتحلّ في جسم تنقسم بانقسامه
- تقرير الفساد لجوب تشابه كل قسم من المعقول المنقسم للمجموع .
- فإذن إمّا أن يكون كلّ جسم شرطاً في كون المعقول معقولا
- أولاً ، وعلى الأوّل لا يكون كلّ واحد منهما معقولا بخلاف
- الثاني والأوّل باطل بوجوه ثلاثة ، والثاني باطل أيضا بالخلف
- من جهة مقارنة القسمة ، ومن جهة مقارنة ما يقبل القسمة
- ٣٧٤ في بيان وجوب حلول الصورة الحسية و الخياليّة في الجسم
- ٣٧٧ وما يتبعه
- ٣٧٨ ذكّر ما في المورد من الاعتراض و الجواب عنه
- (١٧) وهم وتنبيه في بيان فساد أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات
- ٣٨٠ لها
- في أن قسمة الكلّي إلى الجزئيات بإضافة زوائد إليه ، والزوائد
- مقومات لها أولاً ، وعلى الأوّل فصول وعلى الثاني إمّا أن

- يقبل الشركة أولا ، وعلى الاوّل أصناف ، وعلى الثاني
أشخاص
- ٣٨١ تحقيق الحقّ في ما يجوز على الصور العقلية من القسمة
(١٨) إشارة في بيان أنّ كلّ عاقل فهو معقول و إنّ كلّ معقول قائم
بذاته فهو عاقل
- ٣٨٢
٣٨٣ في بيان أنّ كلّ معقول فهو عاقل بالإمكان
٣٨٤ في بيان ما يشترط في عاقلية كلّ معقول
في أنّ ما يقارن المادة و لواحقها يجب تجريده في مقارنة
الصورة العقلية و إنّ كانت حقيقة مسلمة غير قائمة بغيره
لم يمتنع عليه بحسب ذاته
- ٣٨٥ في بيان ما فسّر الفاضل الشارح كلام الشيخ في المورد ، و بيان
اعتراضاته على ما فسّر برأيه ، و الإشكال عليه و الجواب عنها
- ٣٨٦
٣٩١ وهم و تنبيه في السؤال عن العلة المقتضية للإشتراط في الفصل المتقدم
٣٩٢ تحقيق العلة المقتضية و دفع ما يوهّم في الموضوع من الإشكال
(٢٠) وهم و تنبيه في دفع ما يوهّم من أنّ للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند
القيام بالغير ، أو مانع يوجد عند القيام بالذات
تقريب الدفع بأنّ استعداد المقارنة قد يحصل عند القيام بالقوّة
العاقلة فقط و قد يكون عند القيام بالذات أيضا غير منفك عن
الماهية النوعية ، و الأوّل يحصل مع المقارنة أو بعدها أو
قبلها ، و على الثاني الشكّ ساقط و الأوّل و الثاني من
الأوّل باطل ، و الثالث يؤل ، إلى ثاني القسمين
- ٣٩٧ الإشكال بأنّ المعنى المشترك الجنس المقارن للفصل لا يستعدّ
لمقارنة آخر فلتكن الماهية المعقولة عند قيامها بالقوّة العاقلة
مستعدة و عند قيامها بذاتها غير مستعدة و الجواب عنه
- ٤٠٢

- (٢١) تنبيه في التذكير بما بيّنة في الفعول المتقدمة و بهذا الفصل قدتمّ
- ٤٠٣ البحث عن إدراك النفس
- (٢٢) تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس
- ٤٠٤
- (٢٣) تنبيه في تمهيد للبحث عن القوى النفسانية التي تصدر عنها الأعمال
- والحركات
- (٢٤) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس النباتية من الحركات التي بها
- الأفعال المختلفة ، وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال
- في أنّ للنفس النباتية ثلاث قوى ، والإستدلال عليها بالكلّ
- ٤٠٥ واحد منها من الفعل
- في أنّ القوة الأولى وهي الغذائية وخواصها الأربعة متقدمة
- ٤٠٨ على الباقية لتقدّم فعلها على أفعالها
- في بيان القوة الثانية وهي المنمية ، والفرق بينها وبين
- الإسمان
- في بيان القوة الثالثة وهي المولدة ، وهي مولدة ومصورة و
- ٤٠٩ الأولى محصّلة ومفصلة
- في أنّ النامية تقف أولاً ثمّ المولدة بعدها والغاذية عمّالة
- ٤٠٩ إلى الأجل
- (٢٥) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس الحيوانية من
- ٤١١ الحركات التي بها الأفعال المختلفة الإرادية وإلى مبادئها
- في أنّ للحركات التي تنسب إلى الحيوان مبادئ أربعة مترتبة
- وهي المدركة والشوق والاجماع والمنبثّة ، وأنّ أبعدها عن
- الحركات المدركة ، وأقربها المنبثّة ، وعن قوة الشوق تتبعث
- الإجماع

- (٢٦) إشارة في بيان أن الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس
 ٤١٢ فلكية لامن طبيعة و الفرق بين النفس الفلكية و الطبيعة
 (٢٧) مقدمة لإثبات النفوس الفلكية
 (٢٨) إشارة في أن نفس الفلك ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية و
 ٤١٤ أن المباشر للتحرريك ذو إرادة عقلية
 ٤١٦ في تفسير السر الذي أشار إليه الشيخ
 (٢٩) تنبيه في بيان أن النفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضا
 ٤١٧ ذات إرادة جزئية
 دفع ما يمكن أن يقع من الشك وهو أن للحيوان إرادة كلية
 ٤١٩ تصدر عنها الفعل الجزئي
 الإستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود
 الإرادة الجزئية ، وبيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة
 الجزئية مبادئ الحركات الجزئية
 في أن سائر الأفعال الجزئية تصدر عن الإرادة الكلية بانضمام
 ٤٢٠ أمر جزئي إليه
 (٣٠) موعده وتنبيه في بيان ماهو لذاته غاية حصول الوضع الكلي الذي
 ٤٢٥ هو غاية الحركة الفلكية

بَيْعُ كِتَابِ
بَيْعُ كِتَابِ

التَّحْصِيلُ

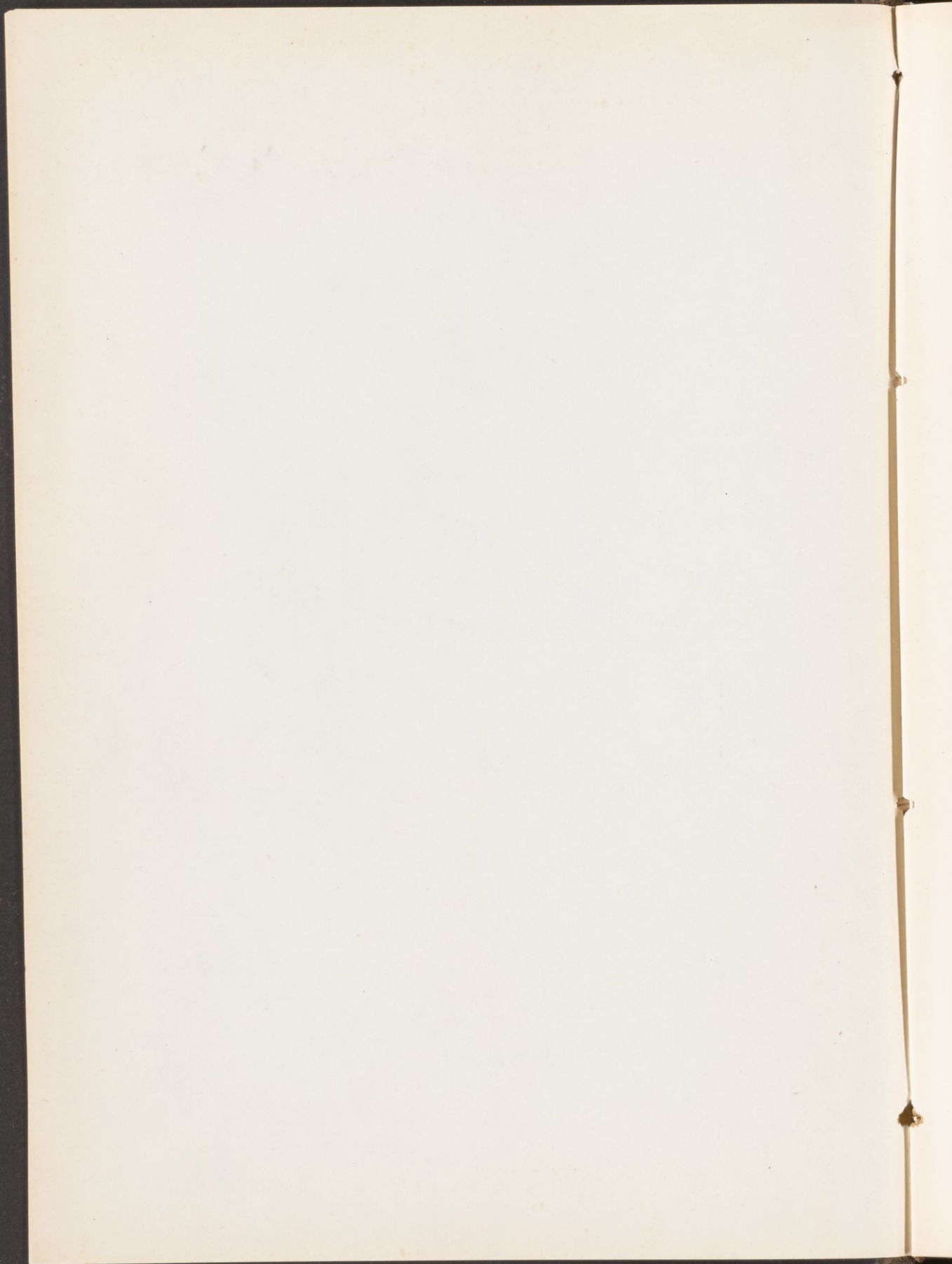
لِلْمُحَقِّقِ هَبْنِيَابِ بْنِ بَنِي جَدِّهِ عَالِمِ الْفَلَسَفَةِ

وَأَسَانِدَتِهَا فِي الْقُرْآنِ الْخَامِسِ الْمَجْمُوعِ

في مجلد واحد يشتمل أجزاء ثلاثة

في العلوم الثلاثة : علم المنطق ، وعلم الطبيعة ، وعلم ما قبل علم الطبيعة

الجزء الثاني في علم الطبيعة



صدر الجزء الأول من كتاب

شرح

في البلاغة

لكمال الدين محمد بن علي بن الحسين الملقب بالمشيخي سنة 679

بمطبع دار المعارف في القاهرة



**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**

