

الأشياء التي في التبت هيات

للمسحوقين من ساداتهم وسببها

المراد في علم الطبيعة

بمجالس العلماء الذين هم في بلاد الهند والهند

وغير ذلك من بلاد الهند والهند

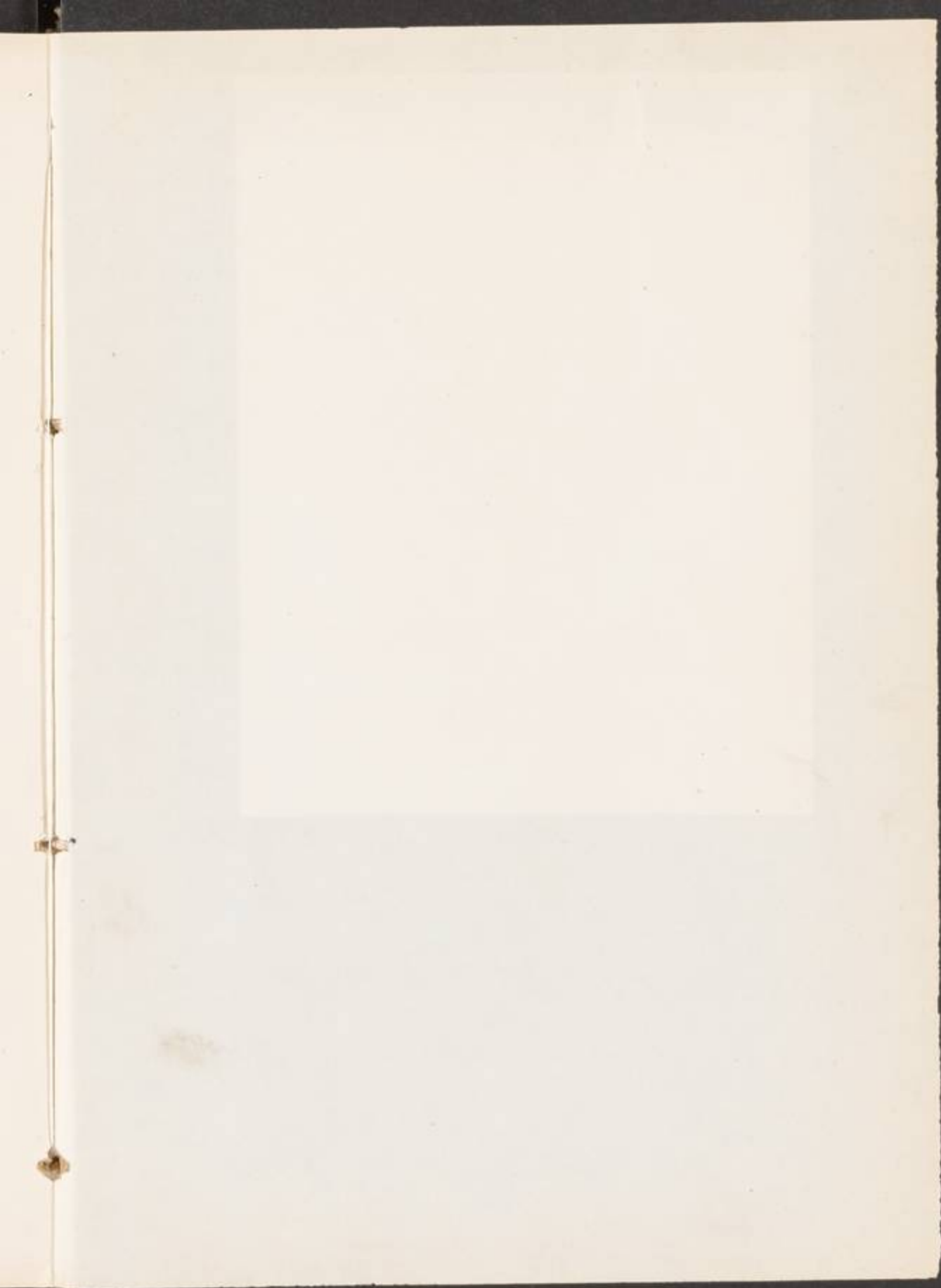
BOBST LIBRARY



3 1142 02293 1789









Avicenna.

/al-Ishārāt wa-al-tanbihāt/

v. 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 يحيى 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	الاستعالة	١	٣٥	بداية
١٥	٢٨٢	في الزجاج	٤	٥٤	تكا أصلا
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	المنوان	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 ، وتحمير  
في لطائف آياته الأفكار ، نحمده حمداً نطلب به وجهه  
ذو الجلال والإكرام ، ونشكره شكرياً نستوجب به مزيد الإفضال  
والإنعام ، ونصلي 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 جهل 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 : أعلم 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 مساملهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجح أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان ، والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للمفكر ، 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 نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتقده فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد . والله المستعان وعليه التكلان .

قوله:

﴿الذمط 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 ، <sup>(١)</sup> 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 تنجزى أم من المادة والصورة ؛ واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث <sup>(٢)</sup> بعضها طبيعية وبعضها فلسفية ، وذلك لأن

(١) قوله « و الجوهر يطلق على الوجود 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 لافي موضوع ، وإن اعتبر فلا يجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق فيصير حقائق . والجواب : أنه لاشك أن معنى التجوهر هو صيرورة الشيء جوهرأ لكن الجوهر إن اخذ بمعنى الكائن لافي 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 وتتمون الفصل بانه يمكن مقصودا فيه غير سائغ . و أما إن اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخلو اما أن يكون أخذ 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 لبا 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 العبيق في الحقيقة هو عرض عند المصنف والجسم الجوهرى معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جوهرأ . 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 تنجزى ، ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم يشرع في بيان احوالهما وفي اثباتها يثبت تناهى الابعاد . والبحث من الاجزاء التي لا تنجزى وعن تناهى الابعاد طبيعى ، وعن اثبات المادة والصورة الهى فقد خلط الباحت الطبيعية بالمباحث الالهية ، وانا خلط لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدء بالطبيعات فان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل ، والطبيعى علم يتعلق بالمحسوسات التي هي اقرب الينا ، وجرى الشيخ على وثيرة تعليمه



المعلم الأول ابتداءً في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا، وختم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات، ومنها إلى المعقولات. وما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي 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 طبيعية كنفى الجزء الذئى لا يتجزى، وتناهي

فقدم الطبيعي فلا بد من تحقيق مهية المؤلف من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتها وبيان احوالها فانه لو قال في ابتداء التعليم إنه هو المركب من المادة والصورة وسيجيء بيانها في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل، ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفاً على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد لان المقصد اولاً هو تحقيق الجسم، ثم اثبات المادة والصورة، ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى، وامانتا هي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجيء، فلهذا أورد في اثناء الكلام. ثم ان ههنا مباحث: الاول أن التعليم في العلم الطبيعي مندرج من مبادئ المحسوسات الى 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 التنفير زيادة في المبادئ. فالمبادئ اربع المادة، والصورة، والفاعل، والغاية. والزائد فيها العدم لست اعني 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 التنفير 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 ويعرض فليس المراد منه الا انه من حيث يستعد للصحة والمرض من علم الطب. فالجواب 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 و اجزائه ولو كان ثبوت الموضوع و اجزائه مسألة من المسائل توقف الشيء على نفسه وإنه محال، ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التنفير 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 بالطبيعيات أيضاً ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر المقتضية لتجسير المتعلم فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة وأحوالهما أولاً ، ولما قصد لها لزمه أن يبين ما يبتنى تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزى لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده الذى 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 وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التى بينهما وذلك ظاهر . وأما انها مسائل الالهى فلانها أحوال لا يحتاج إلى المادة فى الوجود فان البحث هناك إما عن وجود المادة والصورة أو عن تلازمها وتشخصها ولكل ذلك غنى عن المادة . الرابع أن نفى الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الأبعاد من مسائل الطبيعى أما نفى الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعى ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة للاجزاء التى هى 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 واماننا هى الأبعاد فلان الأبعاد المنتهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر . لا يقال بغاية ما فى هذا الباب ان التجزئة والتنهائى من عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك أن يبين 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 : ونفى بالحركة ههنا كل خروج من القوة إلى الفعل فى مادة فبعت الطبيعى انما هو فى احوال يعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضع ذلك استقرارك المباحث الطبيعية بحثاً بحثاً ، والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى ومن تنهى الأبعاد أحدهما البحث من تنهى الجسم ولا تنهيه فى الانقسام والصغر ، والاخر بحث عن تنهائه ولا تنهائه فى العظم ، والتنهائى واللاتنهائى انما يعرضان الجسم من جهة المادة أما النهاية فيظهر مما سيجى ، وأما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقاً بل عدم النهاية عما عن شأنه ان يكون متناهياً . فان قلت : لو كان كذلك لكان علم الطب و نحوه من الاجزاء الطبيعية لا من جزئياته لانها باحثة عن أحوال لا يعرض الجسم الطبيعى الا من جهة المادة فنقول : نعم كذلك الا أن الطبيعى لا ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هى جهة الصحة والمرض او جهة الشكل أو غير ذلك بخلاف علم الطب و علم الهيئة وغيرهما فانهما ينظران الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهى 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<sup>(١)</sup> 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 قوائمه وهو العرض ، وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق . و إنما قال يمكن أن يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الأبعاد ليس يجب أن يكون موجودة فيه بالفعل كما في الكره والاسطوانة ، وإن 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 المفروضة فيه بالفعل فربما يزول ويتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها ، إنما الجسمية وسورتها هي الاتصال المصحح لفرض أبعاد مطلقة لا يتبدل أصلاً وإن تبدلت الأبعاد المعينة . وإيراد عبارة الإمكان لان مناط الجسمية ليس فرض أبعاد بالفعل حتى يخرج الأجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيه الأبعاد بالفعل بل مجرد إمكان الفرض وإن لم يفرض فيه أصلاً .

فقوله يفرض فيه الأبعاد الثلاث ان اراد به أبعاد ثلاث مطلقة فالتعريف باللام مستدرك ، وإن أراد به الأبعاد المعينة اختلف التعريف لكونها من العرضيات المغارقة ولهذا لا نجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء ، وإن استعملها في مواضع عديدة الامتكرة إذا عرفت هذا فنقول : قولنا جوهر كالجس يشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الأبعاد الثلاث كالفضل يخرج مافي الجواهر . وقيل قيد الثلاث احتراز عن السطح فانه يمكن ان يفرض بعدان متقاطعان لا الثلاث . و برد عليه ان السطح خرج بالجواهر ، ويمكن أن يقال المتكلمون ذهبوا إلى ان الجسم مركب من السطوح و السطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقاط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرأ ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحتراز عن السطح بذلك القيد على التنزل ، وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاث فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالتصل المنفصل و بقوله له الأبعاد الثلاث الخط والسطح والزمان وليس المراد بالأبعاد الثلاث الخطوط المفروضة التقاطعة 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 مفروضة 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 باعتبارات ثلاث في جهات ثلاث و الي هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامات الطبيعي ان يفرض فيه ابعاد ثلاث يعني الخطوط البتوهه لا الاستعدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازماً كما في الافلاك او غير لازم كما في الشعمة 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 مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها و هو 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 . م

العمق ، وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاثة ، والمراد هيمنها هو الأول فإنه موضوع العلم الطبيعي ، وقد ذيف الفاضل الشارح حده المذكور<sup>(١)</sup> بوجهين أمثا أولاً فبان الجواهر ليس جنسها ما تحته وأحال بيانه على سائر كتبه ، وأمثانياً فبان 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 الجواهر جنساً في كتبه بأن أخذ مكان الجواهر الموجود لافي موضوع ، وأبطل كونه جنساً . وهو لازم من لوازم

(١) قوله « وقد ذيف 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 الجواهر 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 الجواهر عموم وخصوص من وجه ، ومن قواعدهم أن كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المهية المركبة منهما اعتبارية للاحقيقية ، فلو كان هذا التعريف حده 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 تقرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لافراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه وأما الشارح فقد تصدى للباحث على النزاع ، وتقرير جوابه عن الأول أنه إنما أبطل جنسية الجواهر لانه قال الجواهر 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 الجواهر 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 الجواهر فهو لا يكون فصلاً بل الفصل هو القابل للأبعاد وهو شيء ما من شأنه قبول الأبعاد . وفيه نظر : أما الجواب الأول فلان الامام لم يحصر إبطال الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوده آخر . منها أنه لو كان الجواهر جنساً لكان الانواع التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول ، وتلك الفصول ان كانت اعراضاً تقوم الجواهر بالعرض ، وان كانت جواهرأ اندرجت تحت الجواهر فيحتاج إلى فصول اخر وليتسلسل . وجوابه اننا لانسلم احتياج تلك الفصول إلى فصول آخر وإنما يكون كذلك لو كان صدق الجواهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو منوع ؛ بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق . ومنها أن اذا قلنا للجسم انه جواهر فهناك امور ثلاثة الاستغناء من الموضوع ، وكون مهية حلة لذلك الاستغناء ، والمهية التي عرضت لها هذه العلية . 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<sup>(١)</sup> من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير ، وإما مفرداً ولا شك في أنه قابل للإلتصاق ، ولا يخلو إما أن يكون

الجوهرية بالأول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجين عن المهيبة وكذلك ان فرنا بالثالث لاحتمال أن يكون المشتركات في هذه العملية مختلفة في المهيبة مع أن أدنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان المهيبة 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 جواهاً يتركب الجوهر من المرض ، وان كانت جواهاً لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها . وجوابه أنه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء المهيبات أن لا يكون جنسا لها وهو واضح . وأما الجواب الثاني ففيه امور : الاول أن القابل للأبعاد لو كان فصلا لكان مبداه أعنى قابلية الأبعاد جزءاً للجسم وليس كذلك بل هي عرض كما ذكره الامام ، وبعبارة اخرى القابل للأبعاد مأخوذ من قبول الأبعاد 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 مبداه القابل فصل أعنى ذات التي من شأنها قبول الأبعاد كما يقال الناطق فصل مع أن الفصل ليس هو الناطق بل مبداه وهو الجوهر الذي من شأنه التطق . لانا نقول : اولا هذا اعتراف بان القابل للأبعاد ليس بفصل . وهو المطلوب ، وثانياً الذات التي عن شأنها قبول الأبعاد وهو ذات الجسم أو هيولىه 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 للأبعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعاً لان مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن الجسم ، وان أراد به أن ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس الحدود أو أفراده فهي ليست بفصول . الثالث قوله اي شيء من شأنه الأبعاد الثلاثة ، الفصل هناك اما مفهوم الشيء فليس كذلك لانه من الامور العامة ، او من شأنه قبول الأبعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الأبعاد عرض لا يكون مبداه 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 اتمادة و الصورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ، ثم لما كان الجسم متواط على

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

الجسم المفرد والركب والنزاع ليس واقعا في الركب بل في المفرد حرره بذلك فإزال الإبهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ و المعنى أعنى بسبب اشتراك اللفظي والتواطي ، ثم شرع في تحرير الاقوال حتى يقضى وتره من تحرير محل النزاع . هذا هو الضبط . وفي حصر المذاهب في الاربعة كلام لان هيننا ستة اقسام : اذ الجسم اما أن يكون فيه اجزاء بالفعل أو بالقوة فان لم يكن فيه اجزاء بالفعل أصلا فاما أن يكون الاجزاء بالقوة متناهية أو غير متناهية والاول مذهب الشهرستاني ، والثاني مذهب الحكماء ، وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما أن يكون تلك الاجزاء ممنوعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممنوعة الانقسام فلا يخلو اما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين ، اولاً تكون متناهية وهو مذهب النظام ، وان كانت الاجزاء ممكنة الانقسام لم يخلو اما أن يكون تلك الاجزاء أجساما صنادراً وهو مذهب ذي مقراطيس ، اولاً تكون اجساما وهو مذهب بعضهم ، فان من الناس من قال بتركيب الجسم من السطوح وبتركيبها من الخطوط بالفعل فالحصر في المذاهب الاربعة فاسد ، فان مالا تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه اما أن لا يكون كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلًا بالفعل اولاً يكون بعضها حاصلًا بالفعل ويكون بعضها حاصلًا بالفعل . ويمكن التفصي من هذا المقام بان القائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفان طائفة منهم الاشاعرة وهم القائلون بان الركب من جوهرين جسم ، وطائفة اخرى يرون ان الركب من الجواهر الفرد لا يكون جسماً الا اذا كان طويلاً عرضاً عبقاً فيتركيب 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 ، واما مذهب ذي مقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد . نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط أعنى الذي لا ينقسم أصلاً الى اجسام مختلفة الطبائع كما فعله الامام في الملخص وفي البياح الشريفة لكان مذهبه فيه مذهبا خامساً ، وورد السؤال عليه . فلا بد ان يقال حينئذ لاشك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان جميع الانقسامات حاصلة بالفعل ، وإما أن يكون جميع الانقسامات حاصلة بالقوة ، وإما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل فيه وبعضها بالقوة وهو مذهب ذي مقراطيس ، واعلم أن معنى قول جمهور الحكماء الجسم معتمل الانقسامات غير متناهية ليس أنه يمكن خروج تلك الاقسام الغير المتناهية من القوة الى 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 الاجزاء . 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 محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج 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 يشبهه . وأما الجسم المؤلف فسيجي ، القول فيه إن شاء الله تعالى .

قال :

﴿ وهم وإشارة ﴾

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

قوله :

﴿ ومن الناس من يظن <sup>(١)</sup> أن كل جسم ذو مفاصل ﴾

(١) قوله « ومن الناس من يظن » لما كان مذهب الشيخ أن الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهي غير حاصله بالفعل فكان هذا المذهب منافياً لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش فلهذا بدء بإبطاله ، وتقرير مذهبهم أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وإنما هو متصل في الحس وأما في الحقيقة فهو ذو أجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم إلا إلى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون إن الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم إلى الأجزاء كيف ما يورد القصة . وهي هنا سؤالان الأول أن الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن إما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحاً ولانه ما استدل 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 هي هنا وقد مر في المنطق . الثاني ان هؤلاء القوم لا يذهبون إلا الى أن الجسم مركب من أجزاء لا يتجزئ نعم مذهبه هذا يستلزم أن يكون في

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

«تتضمّ عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام ، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الإقسام لا كسرا ، ولا قطعاً ، ولا وهماً وفرضاً ، وأنّ 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 لمذهبهم ، والباقيّة تمهيداً لما يناقضهم به على ما ينبغي أن يفعله ناقضو الأوضاع ، وفي الحكم الثالث أشار إلى وجوه الأقسامات الممكنة وهي ثلاثة

الجسم مواضع يفصل 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 ببعض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الازامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر ، وانما سلك طريق الجدل في أول الامر لوجهين : أما أولاً فللتمنيبه على خذلان مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم بانفسهم ذاهبون باقاويل تدل على نساد 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 تدرجهم الى طريق البرهان ، وقد كان دأب الحكماء ، في ماسلف إذا حاو لوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشمول برانه التخيل ، ثم الخطابة حتى يجدى الظن بالمطلوب ، ثم الجدل للاقتناع والالزام ، وعند تمام استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق اعنى البراهين الفاطمة ، ولما لم يكن للشعر والخطابة دخل في أمثال هذا المطلوب بدء الشيخ بسلك طريق الجدل و وضع احكاماً يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فاثنتان : الاول أن الجسم ينقسم الى أجزاء غير أجسام ، وبيان لزومه لدعويهم أنه لو انقسم الى أجزاء هي اجسام لا تنقسم الى أجزاء تنقسم وهو مغالط لما يدعون . الثاني أن تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم . وأما الذي لا يلزم



وذلك لأن الأجسام إما أن تقبل الإنفكاك 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 يتناهى، والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي. والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها كذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً، وفي بعضها بحذف لفظه لا عن القطع، وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض. والأول أصح لأنه لم يفرق بين القسمة 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: إن الكل وإن كان يفيد التقرير إلا أن الأول لمحض التقرير دون النقض، والبواقي بالعكس، وهذا على طريقة ما يفعله ناقضو الإوضاع، والوضع مطلوب الجدلي أما بطلاناً أو إثباتاً، والجدلي إما نافي للوضع وهو السائل، وإما حافظه وهو الموجب واعتاده في تقرير وضعه على المشهورات واعتقاد السائل على ما يسلمه، وكان عادة القدماء الجدليين أن أخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ هيئنا، وقد اشار في الحكم الثالث إلى 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 أن الكسر لا يحتاج إلى آلة ينفذ فيه والقطع محتاج إليها، والفرق بينهما وبين الوهم والفرض أنهما يؤديان إلى الافتراق دون الوهم والفرض، والفرق بينهما أن الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف أما إن الوهم يقف فلو جهين أحدهما أنه لا يدرك الأمور الصغيرة لأنها تقوت عن العس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها، وثانيها أنه لا يقدر على إدراك الأمور الغير المتناهية لما سيقرر من أن القوى الجسمانية لا يقوى على اعدال غير متناهية، ولأنه لا يدرك إلا الأمور الحسية وهي متناهية وحينئذ يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة، وأما أن العقل لا يقف فلأنه يتعاق بالكليات المشتملة على الأمور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركاً لها فلا وقوفه في القسمة. م



﴿ ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان كذلك <sup>(١)</sup> لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر ، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره ﴾

أقول : هذا ابتداء شرعه في النقض ، وإنما أخذه من الحكم الرابع وبيانه أن الأوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو إما أن لا يلاقي الطرفين أو يلاقيهما ، فإن لاقاهما فإمّا بالأسر أو بالأسر . فهذه أقسام ثلاثة ، والأول ينافي كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الأجسام 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 ما يلقاه 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 الأوسط إذا كان كذلك » هذا بيان لنقضهم ، وتقديره أن الجسم لو كان مركباً من أجزاء لا يتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزمين إما أن يكون ملاقياً للطرفين أو لا يكون فإن لم يكن ملاقياً للطرفين يبطل حكمان من الأحكام : الأول الحكم الثاني وهو تأليف الجسم من الأجزاء لانه ما لم يتلاق الأجزاء لم يتألف بالضرورة ، والثاني الحكم الرابع وهو أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه إذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس ، وإن كان ملاقياً للطرفين فإما أن يلاقيهما بالأسر أو بالأسر فإن لاقيهما بالأسر تبطل ثلاثة أحكام : الأول حجب الوسط للطرفين عن التماس وهو ظاهر ، الثاني أن تألف الجسم منهما فانه لو تألف الجسم منهما لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقات بالأسر لاوجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التأليف وإليه أشار بقوله « ومناقض للحكم الثاني » ، الثالث أنها لا يقبل الانقسام لان الملاقات بالأسر يقتضي الانقسام 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 الوسط شيئاً والآخر يلقى شيئاً آخر منه فيتجزى الوسط . فتحرير كلام الشيخ أنه على تقدير أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب أن يكون الوسط ملاقياً للطرفين لا بالأسر إذ على ذلك التقدير أحد الأقسام الثلاثة لازم ، والقسم الأول والثاني متنافيان يساعدان الجسم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزئة وعند هذا تم النقض . ثم إنه حيث لم يقتنع

قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلتقى من الأوسط شيئاً غير مايلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقة ومع الملاقة بالأسر ، ثم ترك الأول لأن إحالته أظهر ، وصرح برفع الثاني بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقيه 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 والحيزين . واعلم أن المكان عند القائمين بالجزء غير الحيز وذلك لأن المكان

بهذا القدر لما بين أن أمر الحكيم ليس هو الإلزام بل تحقيق الحق في نفس الأمر فربما يبطل شيء بطريق الإلزام ولا يكون باطلاً في نفس الأمر أراد أن يتدرج بعد الإلزام إلى سلوك طريق البرهان فرجع إلى إثبات القسم الثالث بإبطال نقيضه ، ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقات لا بالأسر يتضمن قسمين فإن عدم الملاقات لا بالأسر بان لا يكون ملاقة أصلاً ، أو بان يكون ملاقة بالأسر فإبطال النقيض لا يتم إلا بإبطال هذين القسمين لكن القسم الأول وهو عدم ملاقة الأجزاء ظاهر البطلان فتركه ، وشرع في إبطال القسم الثاني وهو الملاقة بالأسر فوضع هذه المقدمة بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقيه بأسره » حتى برهن عليها . وفي دليل النقض أنظار : أحدها أنا لا نسلم أن القول بالملاقة بالأسر يستلزم عدم تألف الأجسام 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 الإلزام الأولي) ويتألف الجسم من الأجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لأنهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ، والترتيب ان يؤولف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ، ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط والداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب . وجوابه أن الجسم لو تألف من أجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يتخلو إما أن يكون بينها ملاقة أدلاً فإن لم يكن بينهما ملاقة فلا تألف ، وإن كان ملاقة 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 الحيـز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لولم يشغله لكان خلاه 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 الحيـز 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 ينفذ في الوسط .

قوله :

﴿ فيلقى غير ماقيه ، <sup>(١)</sup> والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ﴾  
أقول : أى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ماقيه حال المماسه قبل النفوذ ،

المتداخلة بالاسر أولاً ، والاوّل يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل ، والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر . وثانيها أن القول باللاقاة لا بالاسر لا نسلم أنه يقتضى التجزئة فان غاية ما في ذلك تباير الجهات والاطراف وتباير الجهات لا يستلزم التباير 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 المخطوط فانها متوسطة بينها فيتباير جهاتها واطرافها مع عدم التباير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها يختلف بحسب اختلاف المحاذيات مع اتعاده . والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو ميد ، خط ومنتهى آخر لا يعنى 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 ماقيه » الطرف اوداخل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسه وحال النفوذ وهو يلاقى شيئا من الوسط في حال المماسه وشيئا آخر آمنه في حال النفوذ فاداد بيان التبايرة بين الشيتين من الجانبين فقال الشيء اللاتى من الوسط حال نفوذ الطرف يتباير الشيء اللاتى من الوسط حال المماسه وإليه الاشارة بقوله « فيلقى غير ماقيه » وبالعكس وإليه الاشارة بقوله « والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم » وهو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام : إن للطرف حالات ثلاث المماسه والنفوذ وتام الداخلة وهو تلاقى شيئا من الوسط حال المماسه ، وشيئا آخر حال النفوذ ، وشيئا آخر حال تمام الداخلة فاللاقي من الوسط حال النفوذ غير اللاقي

والقدر الذي لقيه حال المماسّة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخله ، والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فإنه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ، ويمكن أن يفهم من قوله « فيلقى غير مالمقيه » أنه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخله غير مالمقيه حال المماسّة قبل النفوذ ، والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير مالمقيه عند تمام المداخله وهو اللقاء المتوهم للمداخله وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلاثة أقسام . والفاضل الشارح فسّره على هذا الوجه ثم طعن فيه بأن هذا البيان إقناعي<sup>(١)</sup> لا يبرهاني وأقول : هذا التفسير يقتضي أن يكون للنفوذ الذي هو حركه 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 مالمقيه » والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي حال تمام المداخله وهو المراد من قوله « والقدر الذي لقيه دون اللقاء . المتوهم » ويلزم منه انقسام الوسط بثلاثة اقسام ، ونحن نقول الذي 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 مالمقيه حال المماسّة ، وأما أن هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه حشواً دخل له في الاستدلال أصلاً ، والأولى أن يجعل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره أن الطرف لو داخل الوسط فلا بد أن ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف أما انقسام الوسط فلأن الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير مالمقيه حال المماسّة ضرورة أنه لاقي من الوسط حال المماسّة شيئاً وحال النفوذ شيئاً آخر ، وأما انقسام الطرف فلأن القدر من الطرف الذي لقي الوسط حال المماسّة غير مالمقيه حال المداخله فإن الطرف إنما يلقى الوسط حال المماسّة بشئ . وحال المداخله بشئ . وآخر وهو مستلزم لانقسام الطرف م .

(١) قوله « ثم طعن فيه بان هذا البيان إقناعي » أقول : الإقناعي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنون ، ولما كان من المشهورات أن كل حركة لا بد لها من أول وآخر ووسط على ما يشاهدها جميع الناس فجعل النفوذ وهي حركة جزء في جزء ، مشتملاً على الحالات الثلاث مبنياً على المشهور ، لكن وبما يمنع ذلك فيقال لم لا يجوز أن يكون نفوذ الجزء في 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 ليس كذلك . فقال الشارح : إن هذا دليل مغالطى لأن فيه مصادرة على المطلوب لأنه إنما يتم إذا كان للحركة أحوال ثلاث وإنما يثبت للحركة تلك الأحوال لو كانت قابلة للقسمة وإنما يكون قابلة للقسمة لو كانت السافة أعنى الجزء المفروض قابلة للقسمة ، وإنما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على اثبات الحالات للحركة ، واثبات الحالات لها يتوقف على قبولها القسمة ، وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزئ السافة ، وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون إبطال الجزء الذي لا يتجزئ موقوفاً على نفيه وأنه



وهذا إنّما يصحّ على رأى نفاة الجزء وهو أن تكون الحركة متّصلة في ذاتها قابلة للإقسامات وإثباته مبنيّ على نفي الجزء ولا يصحّ على رأى مثبتيه فإن المتحرّك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة وملحوق بأخرى فإذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون إقناعياً بل يكون مشتتاً على مصادرة على المطلوب .

قوله :

« ( واللقاء المتوهم للمداخلة بوجوب 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 الملاقة بالأمر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى ) »

مصادرة على المطاوب . وهي هنا اشكالات : الاول أن اعتراض الشارح على الامام لا يرد لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلاث حالات بل قال الجزء الناقد له ثلاث حالات ، وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون المحركة ثلاث حالات الابتداء والوسط والاخر . الثاني هو انه يلزم من ذلك ان يكون للمحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان للمحركة مبدأ و منتهى اذا كانت قابلة للقسمه متصله في ذاتها ، وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ و المنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احدهما حال عدم الحركة وهي حال المماسه و ثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير الذي لقيه حال عدمها فيلزم الاقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسه الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضى أن يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمه و هو باطل . الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلاثة للمحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصله واحده لا بد له من بيان ، والجواب انه لو كان للمحركة تلك الاحوال الثلاث ولم يكن متصله واحده فلا يخلو اما ان لا يقبل القسمه اصلا وهو معال لان ثبوت الاحوال الثلاث يدل على الاقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة 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 متعدده وانه معال فتعين أن يكون الحركة قابلة للاقسام 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 الاقسام على ما مر . الرابع ان الاقناعي يطلق على الخطابي كما ذكر ، ويطلق على المقنع في بادى النظر ، و السؤال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكر ، و لعل مراد الامام هو الثاني فلا ينافي كونه اقناعيا لاشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح أن يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو أولى و بالقبول اخرى ٢٠



أقول: أي المداخلة التامة يقتضى أن يكون الطرف <sup>(١)</sup> الملاقي للوسط بعينه ملاقياً للطرف الآخر المداخل إياه فإنيهما متلاقيان بالأسر وحينئذ يرفع الإمتياز في الوضع بين المتداخلين ، والوضع هيئنا هو كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية وذلك 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 الملاقة بالأسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء . والحاصل أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً ، وتلخيص هذا الكلام أن القول بالأجزاء <sup>(٢)</sup> يستلزم القول بأحداث ثلاثة

(١) قوله « أي المداخلة يقتضى أن يكون الطرف » المداخلة توجب أن يكون الطرفان متلاقيين وأن لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف إذ لا فراغ للوسط عن ملاقة 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 الملاقة بالأسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر أن القول بالملاقة يناقض الأحكام الثلاثة ، أما أنه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره أولاً من أنه يستلزم تجزئة الجزء ، وأما أنه يناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره هيئنا . 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 أن المداخلة تستلزم أن يكون للطرف حالان أو أحوال وإنما يكون كذلك لو لم يكن الأجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز أن يكون الأجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فائمة حركة . فاجاب بأنه لو كان كذلك يلزم أن لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متألفاً منها وأنه 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 بالأجزاء » فيه مساهلة لأن الأقسام باعتبار امتناع الملاقة وعدمها غير منحصرة في الثلاثة فإن الملاقة إما أن يكون ممنوعة أو ممكنة فإن كانت ممكنة فإما أن تكون واقعة أو لا تكون فإن كانت واقعة فإما بالكل أو ببعض فهذه أقسام 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 الحجّة ، والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتة الأجزاء معارضة لها وهي أن الحركة موجودة غير قارّة وينقسم إلى ماضى و

باعتبار وجود الملاقات وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياسين اقتراين واستثنائى فإنه لو تألف الجسم من الاجزاء يلزم احد الامور الثلاثة الاول ، وكما تحقق أحدها تحقق احد الامور الثانى ينتج لو كان تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور الثانى لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء ، وهو المطلوب . وإما المعارضة فتحريرها أن يقال الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الذى لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها إما في الزمان الماضى أو المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبله ليستا موجودتين فلولم توجد في الحال لم تكن موجودة مطلقا هذا خلف . وإما الثانى 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 وسببين 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 وإما ان الحركة الماضية والمستقبله 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 عنيتم انهما غير موجودين في الان فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم ، وإن عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع . لا يقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال ، والزمان الماضى كما لم 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 اتعده به وإذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد أصلاً فان الكلى إذا انحصر في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلى قطعاً . لانا نقول : الزمانى لولم يوجد في أحد الأزمنة وجب أن لا يكون موجوداً بخلاف الزمان فإنه ليس بزمانى 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 المستقبله ما يتوقع حضوره فلولم يكن للحركة حضور لم تكن ماضية ولا مستقبله وهذا لا يندفع بنا ذكرتم . فنقول السؤال عائد لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال والمستقبله ما ستحضر في الحال و يتجدد



إلى ما يستقبل وهو ما غير موجودين ، وإلى ما في الحال ، ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة  
وهو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً لكونه غير قارٍ فأذن 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 ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

قوله :

﴿ وهم وإشارة ﴾

﴿ ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف <sup>(١)</sup> 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 اجزائها . و  
الحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان هي بمعنى القطع فهي غير موجودة وأن كان  
هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء . و انما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة  
وهو ممنوع . م

(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 بالنتيجه وجوابه ان النظر السابق وان كفى  
في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة  
فلهذا عبر عنه بالإشارة والعمدة هي هنا أن هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من أجزاء لا يتجزى بل  
يحيلونه سريعاً لكن لما لم يزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى منهم انهم ذاهبون اليه بطريق الاكراه  
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 وهذا  
هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها وحكموا بان الجسم  
ينقسم اقسامات لا ينتهي لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل وحكموا باشتغال الجسم على ما لا ينتهي  
من الاجزاء سريعاً . فان قلت : لا يلزم من نفي الجزء أن يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز  
انتفاء الجزء ونهاى الاجسام في قبول الانقسام كالشهرستاني . فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير  
معتد به عند الشيخ حتى انه لم يعمد 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 لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردّها أذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لاتنهاى لكنهم لم يفرقوا بين ماهو موجود في الشيء بالقوة وبين ماهو موجود فيه مطلقاً فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الإقسامات التي لاتنهاى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشماله على ما لاتنهاى من الأجزاء صريحا ، وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الإقسامات 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 يصرّ حوا به إنّ أنّ القائلين به يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لاتنهاى فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية . قيل وقد تناظر الفريقان<sup>(١)</sup> فلمّا ألزم أصحاب المذهب الأوّل أصحاب هذا المذهب وجوب

لاستلزام انها لا ينقسم بالفعل أصلاً اجواز انها لا ينقسم من حيث انها آحاد وينقسم بالذات كالمشرة 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 مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً . واما القياس الذي وضه الشارح ففيه مساهله لعدم العدد 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 منقسمة الاقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء منقسمة الاقسام وهي الاجزاء التي لا يتجزى ٢

(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 بالطفرة ، ولما أزموا أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جزوا وتداخل الأجزاء . ولما أزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة . فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور .

الغير المتناهية وإنما يكون كذلك لو لم تكن للمتحرك طفرة من جزء إلى جزء وترك للاوسط . ولا حاجة لهم إلى التزام الطفرة لأن الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على أجزاء غير متناهية وإن كانا محدودين فلا يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة في أزمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الأجزاء بحركة غير متناهية الأجزاء . وهم معترفون به ، وإيضاً لهم أن يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لأن الأجزاء إذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الأجزاء الغير المتناهية ، ولما استدلوا ثانياً بان قالوا لو تألف الجسم من أجزاء لا يتجزئ كان الجسم غير متناه في الحجم لأن التأليف موجب لزيادة الحجم . اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التأليف مفيداً للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركباً من أجزاء لا يتجزئ فالطوق الكبير من الرحى إذا تحرك جزءاً واحداً امتنع أن يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً وأكثر والألکان الطوق الصغير مثلاً أو أزيد فلا بد أن يقطع اقل من جزء فيتجزئ الجزء الذي لا يتجزئ . فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءاً إلا أنه يسكن . وبما يتحرك الطوق الكبير أجزاءً أخرى ثم بعد ذلك ينتهز للحركة ثانياً . فقالوا بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك أجزاء الرحى . 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 إلى الغاية والتالي باطل . بيان الملازمة ان الأجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف في اقسام إلى 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 حكي انى رايت شخصين يتحركان أحدهما سريع الحركة جداً والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من أجزاء لا يتجزئ لا تتناهى . وعندى أن خصوصية البطيء ملقاة أيضاً لأن الواقف أيضاً يجب أن لا يلحقه السريع وحينئذ ضرب المثل بدم لحوق المتحرك في الغاية إلى الساكن أولى واقرب لانه ابعد وغرب . ومن قائل قال انى لاحظت في بعض مطاوح النظر ذرة تسير عليها بغلة وهي لا تفرغ عن قطعها

قوله :

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

أقول : قال الفاضل الشارح : إنّ الكثرة تقع بالإشتراك على العدد نفسه ، وعلى ما يكون بالقياس إلى قلّة ما وكثرة ما ، والأولى من مقولة الكمّ ، والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها . أمّا المتناهي إنّ أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة لأنّ الكثرة تقع على المجردات 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 فإنّ ينبغي أن يحمل الكثرة على الإضافية حتّى يستقيم الكلام .  
أقول : هذه مؤاخذة لفظية <sup>(١)</sup> قليلة الفائدة إذ المقصود واضح .

قوله :

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

البتة لأنها مركبة مما لا يتناهي و البتة الأولى للقضاء ، والثاني للتأخرين . وعلى هذا فقد طال تشنيع هؤلاء ، وشناعة أولئك فالتجؤا إلى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدامن المسافة و يحصل في حد آخر من غير ملافاة الوسط ومعاداته فأورد الأولون لذلك مثلا وهي ان الدائرة العظيمة في الرحى والصغيرة القريبة إلى المركز اذا تحركتا فلو كان حركتاها متساويين حتى أن العظيمة اذا قطعت جزءا فقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان مسافة واحدة و محال ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الرحى متصل ملتزم بفضه ببعض فتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفر انها مع أن العظيمة تتحرك وتكثر طفراتها إما عددا أو مقدارا حتى يحصل في بعد أكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا إلى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بما الزمواهم وكانوا يستشعرون القول بالطفرة فاضطروا إلى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكوا بان الرحى تنفك اجزائها عند الحركة بل سكن كل بطى . في اثنا حركته ليتمكن للسريع لحوقه و بالجملة أحدهما وقع في شناعة الطفرة والاخر في شناعة التفكك و هذا التقرير أفيد وأحسن . م

(١) قوله : هذه مؤاخذة لفظية ، لفائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام إنسا مهد تلك المقدمات لبيان مراد الشيخ و ليس حاصل كلامه الا أن المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في كلّ كثرة بوجد ، ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد أيضا في كلّ كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الكثرة الإضافية وبالمتناهي المتناهي في 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 لمسا 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 والمتاهي فيها منقوض بالاثنتين فإنه كثرة ولا يوجد فيه المتناهى في الكم المتصل ولا المتناهى في الكم المنفصل فلا يصدق على الإطلاق أن كل كثرة يوجد فيه المتناهى . 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 المتناهى موجوداً فيها ، وإنما قال متناهية أو غير متناهية لأنه 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 والمتناهى موجودان فيها أما الواحد فظاهر ، وأما المتناهى فلأن أقل ما يتحصل منه الجسم هي ثمانية أجزاء ولا شك أن المتناهى موجود فيه . واعلم أن المقدمة القائلة بأن كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهى مستدركة في الاستدلال لتسامه 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 ينبع بطلان التالي لتجويزه التداخل ، وتحرير المنع أن يقال إن أريد 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 اللازمة ، ومن البين أنه لا يلزم من عدم الإدياد حجم المجموع المتناهى 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 للخطوط المختلفة وتكون متعدّدة بتلك الإعتبارات ، والحق في ذلك أن التعدد من لواحق التغاير ، والتغاير قد يكون عقلياً ، وقد يكون وضعياً ، وعند التداخل يرتفع التغاير 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 تاليف مفيداً . وإن أريد به الجزئية فاللزامة مسلمة لكن نمنع انتفاء التالي بل بعض التاليف 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 التاليف مفيداً لازدياد الحجم لكن التالي باطل وإلا لكانت الاجزاء متداخلة و التداخل محال على ما مر . 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 يفيد أي ليس يفيد التاليف زيادة العدد أيضاً لان الاجزاء حينئذ يتحد في الوضع لاتحادها في الحيز فلا يمتاز بينها في نفس الجمعية لتساويها في نفس الجمعية ، ولا في لوازمها لان التساوي في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم ، ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت متداخلة متعددة في الوضع فلاشيء يفرض عارضا لواحد منها الا ونسبة ذلك العارض إلى ذلك الواحد يكون بينها نسبه الى الجزء الاخر فلا يمتاز بينها أصلا فلا تعدد ، واعترض عليه الشارح باننا لا نسلم أن تلك الاجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع لم يشيز بحسب العوارض فان من الجائز أن يكون أحدها معروضا لعارض بجهة وحيثية ، والاخر لاخر بأخرى ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين . أولاً 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 الأقطار مجتمعة عند المركز متعددة في الوضع ممتاز كل منهما عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة أن نقطة منها معاذية لقطر واخرى لاخر . لا يقال : لا نسلم أن هبنا قطعا متعددة بل الانصاف كلها يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي فصل المشترك بين سائر الضغوط ، 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 تم 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 عربضاً 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 يمنع لأن يدخل فيه آخر مثله . قال الفاضل الشارح : ينبغي أن تضر 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 لأن 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 جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة ، وكان الفاضل الشارح فسر 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 اتداخل فالداخل لا يستلزم الاتعداد في العوارض . لا يقال : لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وحينئذ يندفع النسخ بأسره لأن الأجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل شيء يمرض أحد الأجزاء في الخارج فهو عارض للآخر ، وكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة للآخر وهذا ضروري لا يمكن منعه . لا نأقول : 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 النسخ» 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 جسماً لا قبلها . والأصوب أن يفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه . واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه<sup>(١)</sup> في مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف مما لا يتناهى ، وذلك لأن الجسم الذى ألفه قد تألف مما يتناهى ؛ لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان أن الأجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى أصلاً .

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 في جهة فإذا اضيف إليه كثرة اخرى يحصل حجم في جهتين ، ثم إذا اضيف إليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة حصل حجم في كل جهة فيكون جسماً . فهذا الحمل وإن كان صحيحاً إلا أنه يحوج الى تقدير لفظه غيرها ويشمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلاث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام أربعة أجزاء على مذهب . اليه بعض من حقق من المتكلمين ، واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسرناه يصفو الكلام عن شوبى التقدير والاستدراك . ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى وامكنت النسب بين الجسم المتناهى الاجزاء والجسم الغير المتناهى الاجزاء . وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهى الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل 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 المنتسبين ، 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 شوب . 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 موجوداً فى الطبيعة . م



والجميع متصلة شرطية ، وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله « فكان جسم كان نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده » إلى قوله « متناهى القدر » قضية واحدة موضوعها الجسم و تمولها قضية أخرى هي قوله « كان نسبة حجمه » إلى قوله « نسبة متناهى القدر » و لفظة كان رابطة والمجموع تالٍ للمقدّم المذكور ، والأظهر ما ذكرناه <sup>(١)</sup> . 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 صيره جسما وذلك لأن النسبة لاتقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا .

قوله :

\*) لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الآحاه المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه . وهذا خلف محال \*)

أقول : هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكوره يريد به إنتاج نقيض المقدّم

(١) قوله « والأظهر ما ذكرناه » وذلك لوجهين أحدهما أن كان في قوله « فكان جسم ماض بغير قد ، والأجزاء إذا كان ماضيا 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 اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية معناها . غاية ما في الباب أن الشاهدة 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 ازدياد 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 ، والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في 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 في نفسه موسوف بالصفة المذكوره فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت وكيت في نفس

صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى 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 يتناهى في الجهات الثلاث إلى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهى 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 يتناهى .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ليس إذا أوجب النظر <sup>(١)</sup> 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 ، وإذا قلنا أي هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة أو أربعة أو غير ذلك فانما يصح إذا 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 أولاً ثم نسبته . 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 القائمة اتمام الحجة 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 جعله تالياً كما سبقت الإشارة اليه . م .

(١) قوله « ليس إذا 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 يفصل 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 تتجزئ 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 للإقسام ، 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 كلّ جسم لأنّ الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو أنّ 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 متصلاً 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 فانه لو كان له مفاصل إلى ما ينفصل لكان جسماً مركباً لا مفرداً هذا خلف . قال الشارح : لما ثبت أن الجسم ينتع أن يكون مركباً من أجزاء لا تتجزئ متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة غير حاصل في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فأجزائه إن لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزئ ، 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 حاصل في الجسم فيكون الجسم المفروض متصلاً ، 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 تتجزئ 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 و الأولى مهملّة ، و الثانية جزئية و اعتبر في الأولى



وجود جسم غير متناهي القدر كليا . قال الفاضل الشارح : إنه قال في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذى هو في قوة قولنا يجب أن لا يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون . وذلك لأن تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ممتنع أن يكون ، ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الأولى بالإمتناع . وفي الثانية بالإمكان العام . أقول . إنه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقا ؛ 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 يقول 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 ، ثم لما أبطله أورد هيئنا نقيض ذلك وهو الحكم بأنه لا يجوز ، ولما قال في الفصل الأول « ومن الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل » أى يزعم أنه يجب ، فلما أبطله أورد هيئنا نقيضه وهو الحكم بأنه لا يجب وبالجملة فالقضية الأولى مهملة كما مر ، و الثانية جزئية لأن قوله « ليس يجب أن يكون لكل جسم » في قوة قولنا ليس يجب أن يكون بعض الأجسام ، و لذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله « فقد أوجب إمكان وجود جسم » وذلك يكفيه بحسب غرضه هيئنا .

لا يجوز ان يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون ، و اورد المطلوب جزيا و اعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفاعلة في واحد واحد منها . قال الامام : انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذى في قوة يجب ان لا يكون و في الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من أجزاء غير متناهية يمتنع أن يكون فيجب أن لا يكون ، واما تركب الجسم من أجزاء متناهية فلا يمتنع أن يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر ، واما في الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى أجزاء فلا جرم لم يقل يجب أن لا يكون بل ليس يجب أن يكون . و هذا ليس بتمام لان تركب الجسم من أجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها أن يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل . واما أن القضية الثانية جزئية فلانه لما أبطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية . واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح أن ذلك لا همال 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 شيئا

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 فقولُه صحيح ، وذلك لأن الممتنع هو حصول [جميع] الانقسامات أما حصول كل واحد منها فليس بواجب و لامتنع فإذن ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل إلا لما منع 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 المفاصل على ما ذهب إليه الفريقان أمر عقلي غير محسوس فلماً بطل ذلك صح كون الجسم متصلًا في نفس الأمر كما هو عند الحس .

وأما اعتبار الإمكان في المطلوب فذكر الإسماء عليه سؤالاً تقريره أنه لما ثبت أن الجسم ليس يتركب من أجزاء لا تنجزى ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الغير المنتهية ، 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 المفاصل 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 المنتهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو ايضا محال والالم يكن الجسم قابلاً للانقسامات الغير المنتهية واما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل . فقد بان انه اذا كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المنتهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم العديم المفاصل فلم قال اوجب إمكان وجود جسم . و أجاب اولاً بأنه يجوز أن يكون المراد بالإمكان العام وهو لا يتنا في الوجوب وثانياً بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المنتهية وأما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن أن يكون ويمكن ان لا يكون اللهم لمانع خارجي وشئ 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 المفاصل 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 للإنفصال ، ووقوع المفاصل [فيه] إمّا بفكّ وقطع ، وإمّا باختلاف عرضين قارّين فيه كما في البلقة ، وإمّا بوهوم وفرض إن امتنع الفكّ لسبب <sup>(١)</sup> ﴾

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

﴿ تذييب ﴾

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

لما أبطل الإحتمالين من الأربعة المذكورة بقي الحقّ أحد الآخرين فأشار ههنا إلى بطلان أحدهما بقوله « وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهومية 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 ايضاً فان الجسم اما ان يقبل الفكّ أولاً ، فان قبل الفكّ فهو ينفصل اما بالفكّ و القطع ، و اما باختلاف عرضين ، و اما بتوهوم وفرض ، وان لم يقبل الفكّ فهو لا ينفصل بالافتكّ الا أنه ينفصل باختلاف عرضين ، و بالوهوم والفرض فالجسم ينفصل بأحد الوجوه الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفكّ لسبب . واعلم ان اختلاف عرضين ان لم يدخل في الوهوم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في أول الفصل وهى ما بالقطع والكسر والوهوم والفرض فلم يكن ناقلاً للمذهب بالتتام ، و ان دخل في الوهوم والفرض فهو لا يجب الانفصال الخارجى . على أنه لو اوجب الانفصال في الخارج حتى أن الجسم يوجد له في الخارج جزء ان متيزان بان يكون شىء منه أبيض و شىء منه اسود او بان يكون شىء منه ملاقياً لجسم آخر أو معاذياً و شىء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة أن كل جزء فهو ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الاخر .



القسمة هي الثلاثة المذكورة. وإنما قال «لاسيما الوهمية» لأن البرهان المذكور في الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية، وسمى الفصل تذييلاً لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم. قوله «وهذا باب» أي مسألة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها، والمستبصرير شدة القدر الذي نوره أي في هذا الكتاب، وفي بعض النسخ القدر الذي أوردناه.

﴿تنبيه﴾

﴿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: إذا كان بعض الجسم أبيض وبعضه أسود فلا ريب أن ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الأمر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف عرضين، واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه أصلاً، و من حكم بان ماء واحد في نفسه يستغن بعضه فصار مائين في الخارج ثم اذا زال السخونة صار ماءً واحداً كما كان، أو بأن جسماً واحداً وقع على شئ منه ضوء أولاً في جسم آخر شيئاً منه انفصل قسمين كل واحد منهما متميز عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقات عادا جسماً واحداً، أو بان جسماً اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها. فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر. و في الخارج. نس عليه الشيخ في الشفاء بقوله و من اختصاص الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم ببيض لا كله او يستغن لا كله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذي اوقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج و أن القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جملة في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد التوهم و الفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئاً دون شئ، واخرى بحسب الغير كما إذا كان تميزه باختلاف الاعراض. وما ذكره في قاطينوريا من الشفاء. من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل. وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجى فان البراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً لافراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن في الفرض. وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجى اذا كان العرضان ساريين كما في اليلقة لوجوب المغايرة بين محل السواد وبين محل البياض. واما الاعراض الغير السارية كالمسامة والمحاذاة فهي لا يفيد الانفصال الا في الوهم. وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود

قد حصل من المباحث المذكورة<sup>(١)</sup> 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 يسمي مقادير. فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله «من احتمال المقادير» إذ لم يقل من حال احتمال الأجسام، ولم يذكره تصريحاً لأنه لم يبين وجودها بعد، ثم نبه 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 فإذا لاحت الحركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزى ولا زمان. ويتبين 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 اورت 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 ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بالفك والقطع أو في الوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شيء آخر كما بالوهم والفرض، واذا ثبت أن الجسم لا يتالف من 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 ما على يمينه يلقى منه غير ما يلقى ما على 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 حجب الوسط الطرفين لا يقتضى انقسامه في الخارج بل في الوهم اما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر. ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه، ومن الجائز ان يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلاً لانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف عرضين. م

(١) قوله «قد حصل من المباحث المذكورة» مساق الكلام يستدعي تقديمه [تمهيداً] 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 لماهي حدوده بالنوع. فإذن قد ظهر فساد الحجّة المذكورة على إثبات الجزء .

وكمية سارية فيه وهي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمة الواحدة تجعل تارة كرة واخرى مرصفاً ، وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء في ان ذلك الجسم باق بينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مرصفاً يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن اخر اسغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امر ان أحدها باق لا يختلف والاخر زائل 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 قائمة 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 بعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة يبقى امتدادها في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي في اى جهة ينتهي يبقى امتدادها في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه النقطة فالجسم التعليمي يقف عند السطح وهو يقف عند الخط الثاني 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 اقسام المحل انما يوجب اقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطح والخط ليس كذلك و ايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما بينا ان اختلاف الاعراض لا توجب الاقسام الخارجى فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلاً لاجزائه له اصلاً 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 اورد الملزوم فقال ماعلمته من حال احتمال المقادير يدل 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 ولم يثبت بعد و انقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلاً لاقسامات غير متناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للاقسامات الغير المتناهية لان الحركة والمسافة والزمان متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة يفرض بازاؤه قطع في الحركة وفي 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 مقداراً نخيناً متصلاً﴾  
 المقصود من هذا الفصل إثبات الهيولي<sup>(١)</sup> للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية ،  
 وبحسب الإصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والخط ، والنخن اسم  
 لحشوما بين السطوح ، وللأمر الذي يقابله رقبة 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 . والاتصال يدل على معنيين : أحدهما صفة لشيء لا يقاسه  
 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 اتصالاً أيضاً ، وقد

(١) قوله والمقصود من هذا الفصل إثبات الهيولي ، قد علمت أن الجسم متصل واحد في نفسه  
 فاما أن يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة ،  
 واما أن يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه فذهب  
 القدماء كإفلاطون وشيخته إلى أن الجسم ليس إلا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه  
 البتة ، وذهب جماعة من المتأخرين كالشيخ وغيره إلى أن الجسم مركب من الصورة الاتصالية و  
 شيء آخر قابل لها وهو الهيولي فأمر ما يجعل إليه الأجسام أجسام بسيطة عند إفلاطون ، و أجزاء  
 غير اجسام عند غيره إما الهيولي والصورة على مذهب الشيخ ، وإما جواهر فردة عند الآخرين .  
 والغرض من هذا الفصل إثبات الهيولي فالمقدار هو الكمية لفة ، والكمية المتصلة اصطلاحاً [و] النخن  
 المقول [مقولان] بالاشتراك على معنيين : على حشوما بين السطوح ، وعلى الأمر الذي يقابله رقبة القوام أي  
 غلط القوام وفي نسخة أخرى وعلى حشو ما بين السطوح إذا كان سبب الانفصال وهو غلط القوام  
 والأمر الذي يقابله رقبة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل  
 الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح ، وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام . فإن قلت : الجسم  
 التعليمي هو حشو ما بين السطوح لا ذو حشو اما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالأولى أن يفسر النخن  
 بكون الشيء حشواً بين السطوح حتى يستقيم فنقول : المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر  
 وهو التخلل والتوسط بين السطوح ، واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلذا حمله  
 أيضاً على غلط القوام لأعلى التليظ والاتصال يقال بالاشتراك على معنيين . غير إضافي وهو  
 كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء ، يشترك في الحدود ، والحد المشترك بين الشيئين هو  
 ذو وضع يكون نهاية لإحدهما 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 بالمجار ويقال للجسم بحسب ذلك متصل . و ثانيهما صفة لشيء بقياسه إلى غيره ، وهو أيضاً بمعنيين : أحدهما كون المقدار متّحد النهائية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار إنّه متّصل بالثاني بهذا المعنى . والثاني كون الجسم بحيث يتحرّك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم إنّه متّصل بالثاني بهذا المعنى . والإسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس إلى الغير فنقل بحسب الإصطلاح إلى الأوّل ولما تقرّر هذا فنقول : المقدار في قول الشيخ « مقداراً تخيماً متصلاً » ينبغي أن يحمل على اللغويّ لثلاثاً يتكرّر المتّصل ، والتخين على ما هو فصل الجسم التعليمي ، والمتّصل على ما هو فصل الكمّ المتّصل . وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لأنّه كمية متّصلة تخيئة ، وإنّما قدّم التخين لأنّه أعرف ؛ فإنّ القائمين بالجزء يعترفون بشخانة الجسم ولا يعترفون باتّصاله ، وتقديم الأعراف في الأقوال الشارحة أولى ، و المقدار التخين المتّصل أعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعيّ كما مرّ ، وذلك

فرض انقسام السطح يحصل خط وهو حد مشترك بين قسميه ، او فرض انقسام الخط تحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه . والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور : أحدها فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل التي هو العدد ، وثانيها الصورة الجسمية وإنّما يطلق المتصل عليها لأنها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم ، و ثالثها الجسم وإنّما اطلق عليه المتصل لأنه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذوالاتصال 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 ، وهيهنا معنى آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية اكتفى به فالقصدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والالكان المتصل بعمد مكرراً مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي ، والمتصل فصل له يفصله عن العدد ، والتخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح ، ويكون المجموع هو الجسم التعليمي . فكانه قال قد علمت أن للجسم جسماً تعليمياً فاقام حده مقامه . وكان ساء لا يقول المتصل أهم من التخين وقد تقرّر في صفة التجديدان الا أهم يجب تقديمه فما باله أخره عن التخين . اجاب بأنه لما حاول تفهيم مناظره أعنى القائمين بالجزء وكان التخين عندهم أعرف قدمه لان الاعرف أقدم في التمرين . فان قلت : كيف قال علمت أن للجسم مقداراً تخيئاً متصلاً وما علمنا ذلك فيما قبل . اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر من قيل لأنه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وتخانة فهناك كمية متصلة تخيئة .



لأنه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل أشكاله كاشمعة 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 يبيّننا غير متنازع فيه ولا محتاج إلى برهان ، ومجموع هذه المعاني أعني كون الجسم ذاكميّةً و نخانة و اتصال هو كونه ذاجسم تعليمي فأذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم . فإن قيل : بهم يعرف أن الجسميّة شيء مغاير لهذه الأمور فإنه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن إثباتها له . قلنا : كونه موجوداً لاني موضوع أعني جوهريته أوضح شيء له وهو مغاير لهذه الأمور و كونه

فإن قلت : هب أن هيئتنا كمية متصلة نخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بأن للجسم جسماً تعليمياً وإنما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم التعليمي لأنه ما لم يعرف مغايرته إياه لم يمكن إثباته له و الا لزم اثبات الشيء لنفسه لكننا علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت . أجب بان من الواضح البين أن الجسم جوهر وهذه الأمور أي الكمية المتصلة النخينة أعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم فكأننا كنا علمناه فيما سبق ، وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك و كونه شيئاً من شأنه الجسم التعليمي الخ مستدركاً ذاتاً لتنام 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 ذاجسم 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 لا معنى له حينئذ فالواجب أن يكون بالفاء ليكون بياناً للمغايرة ، وأما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهرياً ، وايضاً فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والان هو ذوالجسم التعليمي فلکم بين القولين ، وقد سمعت كلامي ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا أن الجسم متصل واحد في نفسه ، وعلمنا بتبدل الاشكال عليه مع بقائه 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 صورته 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 <sup>(١)</sup> »

الإنفصال أعم من الانفكاك كما مر ذكره . قال الفاضل الشارح : أحترز بلفظة قدالمفيدة لجزمية الحكم عن الأفلاك . وأقول : هذا غير مستقيم لأن الأفلاك قد يعرض

(١) قوله « وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك » قال الامام : قد يفيد الجزمية واما اوورد الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالأفلاك . وفيه نظر لان لفظة قد ليس يفيد الا تبويض الاوقات لا تبويض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال . واعترض الشارح بان الأفلاك ايضاً يعرض لها الانفصال واقله الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان كما يجيء بيانه . وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضاً 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 شيء من الاجسام بحيث لا يعطيه عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على أن قد يفيد جزمية 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 هو بعينه الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز أن يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها بغير وجود هويتان اخريان ويتصلان ويحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم أفلاطون . وما يؤيد هذا الاحتمال أن الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على اوايا قائمة فيكون متجزئة بذاتها والمتحيز بذاته يجب أن يكون قائما بذاته وكان في منعه مكابرة . ووجه التنفص عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسيمين متصلين او اتصلا جسماً واحداً فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالرة وحدث متصلان اخران او انعدم ما بالكلية وحدث متصل واحد من لاشيء . فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذا وجب أن يكون هناك امر موجود باق في الحاليتين ، وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالاصل فتبين أن يكون هناك أمر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان فديق النظر هو الذي اوجب أن يكون المتحيز بذاته قائما بغيره . لا يفاك هذا مشترك الالتزام

لها الانفصال 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 للانفصال بل لعدم أسباب الانفصال الخارجي فيه ،  
ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم ، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة  
فيه على ما مر .

على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه إذا انفصل الجسم المتصل إلى جسبين متصلين فلا يغلو  
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 فانعدمت مادة الجسم المتصل  
بانعدام اتصاله هو انعدام الجسم بالكلية 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 الاتصاليين . اذا ثبت  
هذا التصوير فنقول : لانسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان  
مشتملاً على اجزاء بالفعل واما 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 العالين هو الاجزاء فلا يثبت هيولى  
والصورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل ، وتقديره حسب ما ذكره ان الجسم متصل في  
نفسه قد يمرض 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 د و يعلم ان  
المتصل لذاته غير القابل للاتصال والانفصال ، اراد بالمتصل لذاته الصورة الجسمية فانها متصلة  
بذاتها اي ملزوم للجسم التعليمي على ما عرفته 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 المغايرة بين الهيولى و  
صورة الصورة اي الجسم التعليمي بل في المغايرة بين الهيولى والصورة . وفيه منع لجواز ان  
يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا يتم الا بهما جميعاً لانه غير الصورة الجسمية لا يجب أن يكون  
هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي . واما قال قبولاً يكون هو بينه الوصوف بالامر بين  
جميعاً لان القابل بالحقيقة لا بد ان يجتمع مع القبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يقبل انفصالاً  
بل قد يمرض له الانفصال . م



قوله :

« وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للإتصال و الإنفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين »

يريد بالمتصل بذاته هيئتنا الصورة الجسمية ، وهي التي من شأنها الإبتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الإمتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ومشكلاً بسائر الأشكال ، والدليل على أن اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل أن المقادير أعراض بهذه العبارة : أمّا الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة . ولو حمل المتصل بذاته هيئتنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على إثبات الهولي بحاله إلا أن الحق ما ذكرناه ، ويريد بالقابل للإتصال و الإنفصال الهولي ، وإنما قيد المتصل بالذات لأن المادة أيضاً متصلة ولكن بغيرها أعنى بالصورة ، وإنما قيد القابل للإتصال و الإنفصال بقوله « قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين » لأن القابل للإتصال و الإنفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي قبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لاغير ، ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه أحدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفاً بالطاري ، كالصورة التي تنعدم هيئتها الإبتصالية عند طريان الإنفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالإنفصال فإن الإبتصال لا يقبل الإنفصال ولا الإبتصال لأنه لو قبل الإنفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ، ولو قبل الإبتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

قوله :

« فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول <sup>(١)</sup> بالفعل وغير هيئته وصورته »

(١) قوله « فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » كلام الشارحين صريح في أن القبول هو الإبتصال و بيانها لإثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على أن القبول هو الإبتصال فبينهما منافاة . والجواب عنه أن الإبتصال إذا طرء فالقبول ليس نفس الإبتصال لأنه عدم وعدمه لا يكون مقبولاً بل القبول بالحقيقة إنما هو الجهتان الحادثتان عند الإبتصال فلا يكون القبول عند الإبتصال إلا الصورة الجسمية ، وهيئتها الشكل التابع لوجودها ، وصورتها الجسم التعليمي أما أولاً فإنه



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 والانفصال وهو الهوى فالقبول هيئتها هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فإنه كالصورة للصورة الجسمية ، وهذا أيضا يدل على أن الشيخ إنما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار . قال الفاضل الشارح : قوله « فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » نتيجة قياس مذکور بالقوة وذلك أنه ذكر أن بعض الأجسام يحدث له الانفصال فينبغي أن يضاف إليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصله قبل حدوثه ، وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء . حتى ينتج فإذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين . ثم قال :

مثال للصورة الجسية مساؤها في جميع أقطارها حتى كانه قالب لها ، وأما ثانيا فلأن الاجسام التعليمية قد يتوارد على الصورة الجسية وهي كما أن الصورة الجسية يتوارد على الهوى وهي بينهما ، وهذا يدل أيضا على أن الشيخ إنما عني بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يكن محل صورته عليه ويبقى بلا معنى ، وانتخبير بانه إنما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسر هو الصورة الجسية عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسية ان يكون المتصل بذاته أيضا الصورة الجسية قال الامام : هيئتها امران : أحدهما أن قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذکور فما ذلك القياس ، و ثانيها أنه وإن كان حقا أن قوة القبول غير وجود المقبول لكن لاحاجة في اثبات المطلوب إلى ذلك لانا إذا بينا أن الجسم يمرض 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 الهوى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يمرض له الانفصال فانه إنما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والمدم 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 فثبت شيء آخر هو الهوى . 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 يعصل 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 محل وليس محله الانفصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح ، لأن الانفصال عدم الانفصال عما من شأنه أن يتصل ، والأموال العدمية لا تستدعي محلاً ثابتاً فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ، ثم بيان أنها ثبوتية بأنها من الأمور الإضافية التي تستدعي محلاً حتى إذا بيننا أن ذلك المحل ليس هو الانفصال ثبت شيء آخر هو الهبولي . وأقول : في هذا الكلام موضع نظر لأن أعدام الملكات ليست أعداماً صرفة فهي تستدعي محلاً ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الانفصال عما من شأنه أن يتصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتصل . والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج إلى القابل ليكون البرهان كلياً ، وأيضاً التنبية على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده إذ لا يوهم الاستدلال

بل عدم ملكة و أعدام الملكات لها حظ من الوجود : لا يقال : لا نسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلاً موجوداً لاننا نقول : قد بين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو اعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو اعدام 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 قائمتان : إحداهما إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى الهبولي لان قوة الانفصال اذا استدعى وجود الهبولي و كل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهبولي 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 الهبولي ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة 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 آخر 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 الهبولي والافلا . الفاعلة الثانية : انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهبولي فربما يسبق بالضرورة الى الوهم ان وجود الهبولي يفرض بعاقلة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهبولي ثبت وجود الهبولي قبل وجود الانفصال أيضاً و هذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال . وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق الوهم ان الهبولي موجودة حال عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في



بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن أنه إنما يحدث حال الإحتياج إليهم من غير أن يستمر وجوده .

قوله :

﴿ وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم ويوجد غيره وعند عود الإتصال يعود مثله متجدداً ﴾

المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذات اتصال واحد متعين . ثم إذا طره الانفصال زال ذلك الإتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال آخران بالشخص ومتمصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود

المغايرة بين قوة الانفصال و الصورة الجسمية عند حدوث الانفصال و ما ذكره الشارحان لا يعطى الا القاعدة 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 تحتها . 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 مفن 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 التعلبي ، 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 بقبول بالفعل في هذا الحال بل بالامكان . اذا عرفت هذا فنقول : الجسم يمرض 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 جسمتان اخريان كذلك يبطل الشكل و المقدار و يحصل شكلان و مقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها و مقدارها له قوة قبول الانفصال . و اليه اشار بقوله و تلك القوة لغيره لامحالة وهو الهولى وعلى هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه 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 ينفصل بالفعل اصلا و سيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد . م

الإتصال يعود مثله متجدداً ولا يعود هو بعينه لأن إعادة المعدوم ممتنعة فإذن الشيء الذى فيه قوة الإتصال الباقى في الأحوال جميعاً هو غير متصل بذاته وهو الهىولى . و تلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن إتصال ما في ذاته وأنه قابل للإتصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الإتصال حاصلته له حال الإتصال ، ونفس الإتصال ليست بعبالة للإتصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً موصوفة بالإتصال فإذن للجسم شيء غير الإتصال به يقوى على قبول الإتصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى فهو الهىولى . واعلم أن الأهم في هذا الباب <sup>(١)</sup> أن يعلم أنه لا يمكن أن يكون الإتصال والإتصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المنتشكين في وجود المادة ، وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعاً للإتصال والإتصال 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 هيننا ويقال لا نسلم ان القابل للانفصال والاتصال هو الهىولى ولم لا يجوز أن يكون هو نفس الجسم ، والانفصال والاتصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا بيننا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك 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 الانفصال ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا أنها ليست قابلة للانفصال قطعاً بل القابل للانفصال شيء اخر وكان السائل توهم أن الجسم هو الهىولى يتوارد عليها الإتصال والانفصال وهو توهم فاسد وأجاب الشيخ تارة بأن موضوع الإتصال والانفصال ليس بجسم ، وأخرى بأن الإتصال ليس عرضاً ، أما تحرير الجواب الاول فهو أن موضوع الإتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فموضوع الإتصال والانفصال لا يكون جسماً أما الصغرى فلان موضوع الإتصال والانفصال يجب أن لا يكون في ذاته متصلاً ولا منفصلاً ولما لم يكن في ذاته متصلاً لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة بالضرورة ، وأما الكبرى فظاهرة فقد بان أن الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال أى بالجاز بمعنى أنه يعرض له الانفصال . وأما تحرير الجواب الثانى وإليه أشار بقوله و الذين يجملون المتصل عرضاً فهو أن الإتصال أمر ذاتى 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 وإنه معال . وفي الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين أحدهما أن الإتصال لو كان عارضاً للجسم فانا إذا قطعنا النظر عنه فانا أن لا يكون في الجسم أجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن اتصاله زايداً عليه وإما أن يكون فيه أجزاء فيكون



بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته إليه حتى يصير جسماً فذلك الشيء هو الصورة ، والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للإنفصال ، 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 <sup>(١)</sup> 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 بحسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوجاً إلى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الإنفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الأولى ومحوجاً 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 فاذن 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 منفصلاً متعدداً ، وإنه باطل ولا يتقضى اوجهاً بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلاً عن الأجزاء . والانقسام الذي يمرض لها إنما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الأجزاء لها إنما هي من قبل الصورة الجسمية لافى نفسها تم يمكن أن يقال على الوجه الأول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال إما ان يشتمل على الأجزاء أو لا يشتمل أنه مشتمل على الأجزاء أولاً في نفس الامر أو أنه مشتمل على الأجزاء أولاً بحسب ذلك الاعتبار والغرض فان أردتم الأول فلانعلم انه لو لم يشتمل على الأجزاء في نفس الامر يلزم أن يكون متصلاً في نفسه وإنا يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن المعارض موجباً لرفعه وليس كذلك فجاز أن يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضاً له في نفس الامر وإن أردتم الثاني فلانعلم أنه لو كان مشتملاً على الأجزاء لكان الاتصال اجتماعها وإنا يكون كذلك لو كانت الأجزاء متحققة في نفس الامر 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 د و أيضاً ينبغي أن يعلم أن الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يمرض للهيولى بالذات بل

لم تكن هي بالمحلية أولى من الجسمية ، وأيضاً لاحتاجت إلى هبولى أخرى ، وإما على سبيل التبعية فإذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها . وإن لم تكن متحيزة استحالة 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) ٣٣

بتبعية الصورة و فرق بين الصورة و هي حالة و بين السواد مثلا و هو حال من هذا الجهة فان كون السواد مشاراً اليه بالإشارة الحسية متحيزاً إنما هو بتبعية محله و كون الهبولى مشاراً اليها متحيزة إنما هو بتبعية حالها فهي إنما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل يجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتياً لهما لم يجتمع مع الانفصال بل إذا طرأ عليهما الانفصال انتفيا ويحدث صورتان أخريان وجسمان أخران و الهبولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال و هذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين جسيتين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها معوجاً الى المادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها معوجاً إلى مادة أخرى فلم جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضياً لغنائها لامحالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم يتعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب أنه كان الوحدة عارضة لها والان التعدد عارض و قدمرت الإشارة إليه بغير مرة وعارض له الامام بأنه لو وجدت الهبولى فاما أن يكون متحيزة أو لا يكون والقسمان باعلان أما الاول فلانها لو كانت متحيزة فاما أن يكون تعبيرها بالاستقلال أو على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كانت الجسمية مثلاً لانها أيضاً متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعاً بين المتلئين و أيضاً لا يكون أحدهما بالعالية و الاخر بالمحلية أولى من العكس و أيضاً ان احتاجت الهبولى الى محل لزم التسلسل و إن لم يحتج الى محل كانت الجسمية غنية عن المحل لانها مثلها و ان كانت الهبولى متحيزة تبعاً لتحيز الجسمية كانت الهبولى صفة و الجسمية موسوفاً اذ لو جاز أن يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالاً في اللون والطعم أو غيرهما و ان كان حصولها في الحيز تبعاً لحصول الجسم فيه . و اذا كانت الهبولى صفة للجسمية استحالة حلولها في الهبولى . واما الثاني فلان الهبولى لو لم يكن حاصله في الحيز لا بالاستقلال و لا بالتبعية مع أن الجسمية مختصة بالهيز استحالة أن يكون الجسمية حالة في الهبولى لانا نعلم بالضرورة أن المنغص بالجهة والحيز يستحيل أن يحصل فيما لا يختص له بالجهة و الحيز والا فليجز أن يقال ان الاجسام بأسرها حالة في ذات البارز تعالى



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

أقول : هذا هو الوهم . وتقريره أن يقال إنكم استدللتم بامكان 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 بتذكر مفهوم الإمتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الإمتدادية عند وجود الإنفصال لافي الخارج ولا في الوهم ، ثم بتذكر كون كل ذي حجم بحسب وسطه طرفه من الملاقاة واجب القبول للإنفصال ولو في الوهم فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الإمتداد يمنع الحكم بكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم له ، وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ، وتخالفاً 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 بالبنية . والجواب أنا لا نسلم أن الهيولى أو كانت متجزئة بالاستقلال كانت الجسمية متلاً لها فإن الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الهيئة فاللوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة أصلاً سلمناه لكن لا نسلم أنها لو كانت متجزئة بالبنية كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتجزئها بشرط حلولها . والمنع أن كانا واردين على القسيتين من حيث البحث إلا أن القسم الأول لما كان باطلاً في النفس اقتصر على المنع الثاني وقال العجبة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإن التجزئة على ثلاثة أقسام أما أن يكون متجزئاً بالاستقلال وأما أن يكون متجزئاً بالبنية إما على سبيل الحلول في الغير أو على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تجزئ الهيولى بالاستقلال تجزئها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تجزئها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع . م .

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

أو نوعاً، وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاصّ وجزمي، وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت 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 متشابه»<sup>١</sup>  
 وذلك لأنّ الشيء المأخوذ من حيث هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمر المتقابلة معاً فإنّ اختلاف فقداً يختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضي الاختلاف.

الانفكاك كالفك. 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 بالأمور الخارجة دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجات دون الفصول فهو طبيعة نوعية إما الكبرى فظاهرهما الصغرى فلان جسمية إذا خالفت جسمية أخرى يكون لاجل ان هذه باردة وتلك حارة أو هذه لها طبيعة فللكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي أمور يلحق الجسمية من خارج فإن الجسمية في الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلا موجودة أخرى وقد انضاف الى 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 المحدولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء منفرد وجسميته فقط من غير زيادة وأما المقدار فلا يوجد مقداراً فقط بل محتاجاً الى فصول حتى يوجد ذاتاً مقررة إما خطأ أو سطحاً. هذا ما ذكره في الشفاء. وظهر منه أن قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول بيان 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 يتمد 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 فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون إلا بمصاحبه الجسمية فيكون أمراً واحداً بالذات وبالوجود موجوداً في مجاله متميزة بها عن العالم بالضرورة في أما ان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج والجسمية لا تتم في الخارج بل بالاعتناء به لا يتم إلا بتفصيل



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 :

﴿ لأنّها 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 . لاناقول 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 الجنسية 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 والاتقاء 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 بغلاف 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 التعقيب في هذا المقام قال الشارح : به 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 طرفه على أن يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد أن يكون كل جسم مشتملاً على ما به

قدينا أن الطبيعة تكون بأى الإعتبارات مادة ، وبأيتها جنسا ، وبأيتها نوعا . فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنساً لأنها ليست بموقوفة على ما ينضاف 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 كالناطق ، 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 الاتكون 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 شىء 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 لعنى الجسمية فقط فما الحاجة إلى بيان أنها نوعية فاشمل الكلام على استدراك عظيم . وأما قوله قدينا أن الطبيعة يكون بأى الإعتبارات فهو إشارة إلى ما ذكر في المنطق من أن الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا وبشرط فإن أخذت بشرط لا فهي المادة ، وإن أخذت لا بشرط فيكون إما مبهمة 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 ينضاف إليها محصلاً إياها فتعين أن يكون نوعية محصلة . فإن 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 فإن 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 سيجي ، 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 بالإعادة .

﴿ وهم وتنبيه ﴾

﴿ أولئك تقول <sup>(١)</sup> 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 إمامفردة وإمام 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 لا يقتضى وجوب حلولها في المادة بل صحته فجاز ان لا يحل في بعض الصور وإن حلت في المادة في بعض ، ثم انه مفقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع أنها يقتضى التجرد عن المية في الواجب والعروض في الممكن . و جوابه 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 ، و لما فرق بين الطبيعة النوعية والطبيعة الجنسية في جواز اقتضاها شيئاً في بعض دون بعض بخلاف النوعية أورد اشكالا و شكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع متنازة عن الفصول مية ووجوداً فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع أنها مختلفة في اللوازم و هذا متعلق بسوء اعتبار الكليات فإن الجنس والنوع والفصل متحدة في الجمل 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 و لا نسلم ان جسماً من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي وانا القابل للانفكاك هو الجسم



المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كذيمقراطيس 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 مثبتى الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام وفي تجويز الأقسام الوهمى عليها . ووجه تعلقه بهذا الموضوع أن الحجّة المذكورة في نفى الأجزاء إنما اقتضت كون كل ذى حجم قابلاً للإقسام الوهمى ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للإقسام الوهمى قابلاً للإقسام الإنفكاكى ، وكانت الحجّة المذكورة في إثبات الهيولى مبنية على كون الإمتداد قابلاً للإقسام الإنفكاكى فإذن لو كانت البساط غير قابلة للإنفكاك بل إنما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان إثبات المادة بالحجّة المذكورة متعذراً فهذا الوهم هو هذا المذهب . والإمتداد الجسماني الواحد الذى ذكره الشيخ هو الذى يسميه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً .

الركب ولئن سلمنا أن شيئاً من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى فى جميع الاجسام فان من الجائز أن يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بغلاف المنع الثانى كان اشكل منه . والاسهل فى نظر التعليم أقدم فلهاذا اقدمه والسؤال مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب إلى ان مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك وإن كانت قابلة للانتقال الوهمى 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 التنبيه 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 ، وما 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 ههنا هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة ، وذلك يكفيننا في إثبات المادة ، والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لأن أصحاب هذا المذهب

الإفتراق فينعدم ، ومال أبو البركات إلى 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 البنفك 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 لغيرها أمكن الإنفكاك نظراً إلى الذات فلا افتراق بين الأجزاء الوهيمية والأجزاء الخارجية في إمكان الإنفكاك وإمكانه لا افتراق بينهما في إمكان الإتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الأجزاء في الطبيعة وحينئذ يكون كلاماً الزامياً خارجاً عن الحكمة .



يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكيّة ، 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 اثنيّتين في المقسام ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الإثنيين 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 الإبتصال حكم المتصلين ، وحكم المتصلين في قبول الإبتفك 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 أوزائلا كما في الأجسام الصغيرة الصلبة مثلا ، وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا 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 الاجسام بأسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام يمكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة . فنقول : لوصح هذا فهو كلام غير مذكور الشارح .

والاولى أن يقال إن تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك عن ذلك الجسم فلا بد أن يكون اقسامها الوهية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية للفلك أوزائل كما في الجسم الصنير 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 : إنما نذهب إلى ذلك لمنع وهو أن الصورة الفلكية أعنى النوعية أمر مقارن للإمتداد الجسمي مانع إتياء عن قبول الإنفصال والإتصال بالغير وأنتم فرضتم البسائط متشابهة الطوائع فإذن لا مانع لهامن حيث هي عن الإنفصال والإتصال .  
قوله :

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

معناه أن كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الإنفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل أن يتعدد أشخاصه في الوجود أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا معنى قوله إن نوعه في شخصه ؛ وذلك لأنه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلاً للإنفصال الإنفكافي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه . هذا خلف . وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام إلى ذكره في أثناء حل هذه الشبهة . واعترض الفاضل الشارح بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية في الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل . وذلك سهو منه لأن الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع . واعترض

الاجزاء مشاركة في الحكم لاجل تشاوكها في طبيعة الامتداد و ليت شمري 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 الامتداد 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 اذا نظرنا الى جسمية أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجى ، و امكان الانفصال الخارجى يستدعى المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب . قال الامام : لا نسلم أن الاجسام متساوية في الجسمية على مامر ، ولئن سلمناه فغاية 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 البهية و كيف لا يجوز ذلك و



أيضاً بأن الإمتدادات الجسميّة غير باقية عند الانفصال ومتجدّدة عند الإبتصال 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 يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعيّ فإنه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنيّية ولا كثرة تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع إلا 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 أنه 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 إلا شخص واحد ، أو لا يكون وإذن يكون تشخيص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهيّة فذلك الزائد إن كان لازماً لم يحصل منها إلا شخص واحد لا يقبل الإنفكاك ، وإلا

عندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية 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 لو عني بالماهية الامر او الشيء كانت القسمة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاتف بطلقان في المشهور على انتفاش الاجزاء و اندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه فاواد بيان امكان الحقيقتين وذلك انه ثبت أن للجسم هيولى والهولى لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير إليها على السواء فجاز أن يكون الهولى في وقت مقدرة بمقدار أصغر وفي آخر بمقدار أكبر . أولا يرى أنه اذا مس الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي يبقى فيها و زاد في مقداره لامتناع الغلاء . م

فيلزم الخلف . و في مصدر هذه القسمة نظر لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس  
تصورها مانعة عن الشركة إلا إذا عني بالماهية غير ما اصطالحوا 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 منتفشة فتندمج أو يتحلل بعض الأجزاء ، وينفصل ، والصغير لا يصير عظيماً إلا  
بالعكس . وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدّاً فالشيخ أزال ذلك الإستبعاد ببيان  
كون الهيولى غير متقدرة في نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب فإن ذلك  
يقتضي 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 الإستبعاد ، 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 إمكان زيادة على أول تفاوت يفرض بغير نهاية ، ولأن كل زيادة توجد  
 فإنها مع المزية 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. <sup>١</sup> (١) <sup>٢</sup> <sup>٣</sup> <sup>٤</sup> <sup>٥</sup> <sup>٦</sup> <sup>٧</sup> <sup>٨</sup> <sup>٩</sup> <sup>١٠</sup> <sup>١١</sup> <sup>١٢</sup> <sup>١٣</sup> <sup>١٤</sup> <sup>١٥</sup> <sup>١٦</sup> <sup>١٧</sup> <sup>١٨</sup> <sup>١٩</sup> <sup>٢٠</sup> <sup>٢١</sup> <sup>٢٢</sup> <sup>٢٣</sup> <sup>٢٤</sup> <sup>٢٥</sup> <sup>٢٦</sup> <sup>٢٧</sup> <sup>٢٨</sup> <sup>٢٩</sup> <sup>٣٠</sup> <sup>٣١</sup> <sup>٣٢</sup> <sup>٣٣</sup> <sup>٣٤</sup> <sup>٣٥</sup> <sup>٣٦</sup> <sup>٣٧</sup> <sup>٣٨</sup> <sup>٣٩</sup> <sup>٤٠</sup> <sup>٤١</sup> <sup>٤٢</sup> <sup>٤٣</sup> <sup>٤٤</sup> <sup>٤٥</sup> <sup>٤٦</sup> <sup>٤٧</sup> <sup>٤٨</sup> <sup>٤٩</sup> <sup>٥٠</sup> <sup>٥١</sup> <sup>٥٢</sup> <sup>٥٣</sup> <sup>٥٤</sup> <sup>٥٥</sup> <sup>٥٦</sup> <sup>٥٧</sup> <sup>٥٨</sup> <sup>٥٩</sup> <sup>٦٠</sup> <sup>٦١</sup> <sup>٦٢</sup> <sup>٦٣</sup> <sup>٦٤</sup> <sup>٦٥</sup> <sup>٦٦</sup> <sup>٦٧</sup> <sup>٦٨</sup> <sup>٦٩</sup> <sup>٧٠</sup> <sup>٧١</sup> <sup>٧٢</sup> <sup>٧٣</sup> <sup>٧٤</sup> <sup>٧٥</sup> <sup>٧٦</sup> <sup>٧٧</sup> <sup>٧٨</sup> <sup>٧٩</sup> <sup>٨٠</sup> <sup>٨١</sup> <sup>٨٢</sup> <sup>٨٣</sup> <sup>٨٤</sup> <sup>٨٥</sup> <sup>٨٦</sup> <sup>٨٧</sup> <sup>٨٨</sup> <sup>٨٩</sup> <sup>٩٠</sup> <sup>٩١</sup> <sup>٩٢</sup> <sup>٩٣</sup> <sup>٩٤</sup> <sup>٩٥</sup> <sup>٩٦</sup> <sup>٩٧</sup> <sup>٩٨</sup> <sup>٩٩</sup> <sup>١٠٠</sup>

لهيابه <sup>١</sup> <sup>٢</sup> <sup>٣</sup> <sup>٤</sup> <sup>٥</sup> <sup>٦</sup> <sup>٧</sup> <sup>٨</sup> <sup>٩</sup> <sup>١٠</sup> <sup>١١</sup> <sup>١٢</sup> <sup>١٣</sup> <sup>١٤</sup> <sup>١٥</sup> <sup>١٦</sup> <sup>١٧</sup> <sup>١٨</sup> <sup>١٩</sup> <sup>٢٠</sup> <sup>٢١</sup> <sup>٢٢</sup> <sup>٢٣</sup> <sup>٢٤</sup> <sup>٢٥</sup> <sup>٢٦</sup> <sup>٢٧</sup> <sup>٢٨</sup> <sup>٢٩</sup> <sup>٣٠</sup> <sup>٣١</sup> <sup>٣٢</sup> <sup>٣٣</sup> <sup>٣٤</sup> <sup>٣٥</sup> <sup>٣٦</sup> <sup>٣٧</sup> <sup>٣٨</sup> <sup>٣٩</sup> <sup>٤٠</sup> <sup>٤١</sup> <sup>٤٢</sup> <sup>٤٣</sup> <sup>٤٤</sup> <sup>٤٥</sup> <sup>٤٦</sup> <sup>٤٧</sup> <sup>٤٨</sup> <sup>٤٩</sup> <sup>٥٠</sup> <sup>٥١</sup> <sup>٥٢</sup> <sup>٥٣</sup> <sup>٥٤</sup> <sup>٥٥</sup> <sup>٥٦</sup> <sup>٥٧</sup> <sup>٥٨</sup> <sup>٥٩</sup> <sup>٦٠</sup> <sup>٦١</sup> <sup>٦٢</sup> <sup>٦٣</sup> <sup>٦٤</sup> <sup>٦٥</sup> <sup>٦٦</sup> <sup>٦٧</sup> <sup>٦٨</sup> <sup>٦٩</sup> <sup>٧٠</sup> <sup>٧١</sup> <sup>٧٢</sup> <sup>٧٣</sup> <sup>٧٤</sup> <sup>٧٥</sup> <sup>٧٦</sup> <sup>٧٧</sup> <sup>٧٨</sup> <sup>٧٩</sup> <sup>٨٠</sup> <sup>٨١</sup> <sup>٨٢</sup> <sup>٨٣</sup> <sup>٨٤</sup> <sup>٨٥</sup> <sup>٨٦</sup> <sup>٨٧</sup> <sup>٨٨</sup> <sup>٨٩</sup> <sup>٩٠</sup> <sup>٩١</sup> <sup>٩٢</sup> <sup>٩٣</sup> <sup>٩٤</sup> <sup>٩٥</sup> <sup>٩٦</sup> <sup>٩٧</sup> <sup>٩٨</sup> <sup>٩٩</sup> <sup>١٠٠</sup>  
 هيده مسلكي <sup>١</sup> <sup>٢</sup> <sup>٣</sup> <sup>٤</sup> <sup>٥</sup> <sup>٦</sup> <sup>٧</sup> <sup>٨</sup> <sup>٩</sup> <sup>١٠</sup> <sup>١١</sup> <sup>١٢</sup> <sup>١٣</sup> <sup>١٤</sup> <sup>١٥</sup> <sup>١٦</sup> <sup>١٧</sup> <sup>١٨</sup> <sup>١٩</sup> <sup>٢٠</sup> <sup>٢١</sup> <sup>٢٢</sup> <sup>٢٣</sup> <sup>٢٤</sup> <sup>٢٥</sup> <sup>٢٦</sup> <sup>٢٧</sup> <sup>٢٨</sup> <sup>٢٩</sup> <sup>٣٠</sup> <sup>٣١</sup> <sup>٣٢</sup> <sup>٣٣</sup> <sup>٣٤</sup> <sup>٣٥</sup> <sup>٣٦</sup> <sup>٣٧</sup> <sup>٣٨</sup> <sup>٣٩</sup> <sup>٤٠</sup> <sup>٤١</sup> <sup>٤٢</sup> <sup>٤٣</sup> <sup>٤٤</sup> <sup>٤٥</sup> <sup>٤٦</sup> <sup>٤٧</sup> <sup>٤٨</sup> <sup>٤٩</sup> <sup>٥٠</sup> <sup>٥١</sup> <sup>٥٢</sup> <sup>٥٣</sup> <sup>٥٤</sup> <sup>٥٥</sup> <sup>٥٦</sup> <sup>٥٧</sup> <sup>٥٨</sup> <sup>٥٩</sup> <sup>٦٠</sup> <sup>٦١</sup> <sup>٦٢</sup> <sup>٦٣</sup> <sup>٦٤</sup> <sup>٦٥</sup> <sup>٦٦</sup> <sup>٦٧</sup> <sup>٦٨</sup> <sup>٦٩</sup> <sup>٧٠</sup> <sup>٧١</sup> <sup>٧٢</sup> <sup>٧٣</sup> <sup>٧٤</sup> <sup>٧٥</sup> <sup>٧٦</sup> <sup>٧٧</sup> <sup>٧٨</sup> <sup>٧٩</sup> <sup>٨٠</sup> <sup>٨١</sup> <sup>٨٢</sup> <sup>٨٣</sup> <sup>٨٤</sup> <sup>٨٥</sup> <sup>٨٦</sup> <sup>٨٧</sup> <sup>٨٨</sup> <sup>٨٩</sup> <sup>٩٠</sup> <sup>٩١</sup> <sup>٩٢</sup> <sup>٩٣</sup> <sup>٩٤</sup> <sup>٩٥</sup> <sup>٩٦</sup> <sup>٩٧</sup> <sup>٩٨</sup> <sup>٩٩</sup> <sup>١٠٠</sup>  
 الطبيعيات ، ومنها مسئلة امتناع انفكك الصورة وما يتبعها عنى المقدار عن الهيولى وهي  
 من علم ما بعد الطبيعة وليست هذه المسئلة أوردها هي هنا . وقد دل بقوله « يجب أن يكون  
 محقة عندك على أنها إحدى المطالب الجلية .

قال الفاضل الشارح : <sup>١</sup> <sup>٢</sup> <sup>٣</sup> <sup>٤</sup> <sup>٥</sup> <sup>٦</sup> <sup>٧</sup> <sup>٨</sup> <sup>٩</sup> <sup>١٠</sup> <sup>١١</sup> <sup>١٢</sup> <sup>١٣</sup> <sup>١٤</sup> <sup>١٥</sup> <sup>١٦</sup> <sup>١٧</sup> <sup>١٨</sup> <sup>١٩</sup> <sup>٢٠</sup> <sup>٢١</sup> <sup>٢٢</sup> <sup>٢٣</sup> <sup>٢٤</sup> <sup>٢٥</sup> <sup>٢٦</sup> <sup>٢٧</sup> <sup>٢٨</sup> <sup>٢٩</sup> <sup>٣٠</sup> <sup>٣١</sup> <sup>٣٢</sup> <sup>٣٣</sup> <sup>٣٤</sup> <sup>٣٥</sup> <sup>٣٦</sup> <sup>٣٧</sup> <sup>٣٨</sup> <sup>٣٩</sup> <sup>٤٠</sup> <sup>٤١</sup> <sup>٤٢</sup> <sup>٤٣</sup> <sup>٤٤</sup> <sup>٤٥</sup> <sup>٤٦</sup> <sup>٤٧</sup> <sup>٤٨</sup> <sup>٤٩</sup> <sup>٥٠</sup> <sup>٥١</sup> <sup>٥٢</sup> <sup>٥٣</sup> <sup>٥٤</sup> <sup>٥٥</sup> <sup>٥٦</sup> <sup>٥٧</sup> <sup>٥٨</sup> <sup>٥٩</sup> <sup>٦٠</sup> <sup>٦١</sup> <sup>٦٢</sup> <sup>٦٣</sup> <sup>٦٤</sup> <sup>٦٥</sup> <sup>٦٦</sup> <sup>٦٧</sup> <sup>٦٨</sup> <sup>٦٩</sup> <sup>٧٠</sup> <sup>٧١</sup> <sup>٧٢</sup> <sup>٧٣</sup> <sup>٧٤</sup> <sup>٧٥</sup> <sup>٧٦</sup> <sup>٧٧</sup> <sup>٧٨</sup> <sup>٧٩</sup> <sup>٨٠</sup> <sup>٨١</sup> <sup>٨٢</sup> <sup>٨٣</sup> <sup>٨٤</sup> <sup>٨٥</sup> <sup>٨٦</sup> <sup>٨٧</sup> <sup>٨٨</sup> <sup>٨٩</sup> <sup>٩٠</sup> <sup>٩١</sup> <sup>٩٢</sup> <sup>٩٣</sup> <sup>٩٤</sup> <sup>٩٥</sup> <sup>٩٦</sup> <sup>٩٧</sup> <sup>٩٨</sup> <sup>٩٩</sup> <sup>١٠٠</sup>  
 (١) قوله في هذه مسئلة تناهي الأبعاد وهي إحدى المقاصد في العلم الطبيعي ، هي هنا مباحث  
 لا بد أن تنه عن الأبعاد من مفاهيم العلم الطبيعي وذلك لما تبين من أن العلم الطبيعي باحث عن  
 الأبعاد الجلية الطبيعية من جهة المادة ، وتناهي الأبعاد عارض يمرض الاجسام من جهة المادة  
 فيكون البحث عنها من العلم الطبيعي . الثاني أن اثبات محدد الجهات موقوف على تناهي الأبعاد  
 لأنها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدود موجوداً . الثالث أن اثبات المحدود  
 والجهات من الماهيات الطبيعية وكلها تظهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود  
 والماهيات من حيث هي في العلم الطبيعي . والرابع أن بيان امتناع انفكك الصورة عن المادة مبنى على هذه  
 المسئلة . والخامس أن امتناع انفكك الصورة عن المادة من  
 مدعيه بل من الطبيعيين لأن النزاع بينه وبين الخواص 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 تنفك عن الهيولى ، ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة و كان  
 البرهان الذي يقبه على امتناع انفكك الصورة عن المادة هو أن كل جسم متناه وكل متناه مشكل  
 فاذا الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن المادة  
 فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الأبعاد . نحن نقول : لما تبين أن كل جسم مشتمل  
 على الهيولى في نفسه فثبت أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين تلك  
 الهيولى . وقد ذكر الشيخ في الشفاء في بيان برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذه  
 أن الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ، وفي هذا الكتاب  
 جواباً عن السؤال الأول من العلم الطبيعي الجسمية . وهي محتاجة في بعض الصور الى





امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى مثلث يمتد إلى غير النهاية ،  
والثانية أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون  
البعد الأول ذراعا والثاني زائداً عليه بنصف ذراع و الثالث زائداً على الثاني أيضاً  
بنصف ذراع وهلم جراً ، 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 احديان أن لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين  
نقطتين متقابلين وليصل بينهما بخط يكون وتره 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 فوقه 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 إما 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 وتره لزاوية التقاطع ثم فرضنا  
بعداً 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 حيثئذ ، ومنهم من فرض تزايد الانفراج

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 الغطين حتى لو امتد الغطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين العاصرين 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 ظاهرنا 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 حدثت زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلث متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الغطين انما هو بقدر امتدادهما فاما أن يكون متناهياً فمجموع السنة 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 واقسم سعة العالم ستة أقسام و يلزم الغلف 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 لكنت 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 نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثاً وهكذا يمكن تنصيف الباقي إلى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام إلى ما لا 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 للقسمه الى غير



متناهية ، و الأصل يترابد لا إلى نهاية مع أنه لا ينتهى إلى مساواة الخطّ الأوّل  
المنصّف 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  
ولمّا 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 يرداد  
بحسب الإدياد الاجزاء فإذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون  
ما لا ينتاهي محصوراً بين حاصرين وهو الخلف فالاولى أن يقال لو لم 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 يبين 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 و محولها فيمكن أن يكون هناك بعد ، والمعنى أن تلك الزيادات الممكنة  
الغير المتناهية لا بد أن يكون هناك بعد مشتمل عليها بأسرها ويتبين هذه القضية بقوله والافىكون  
امكان وقوع الابعاد ، ونقل الشارح أن معناها كل واحدة من الزيادات يمكن أن يشتمل عليها  
بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولأن 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 أى مجموع كان في بعد واحد أما أن كل زيادة يفرض فهي مع الزائد عليه  
في بعد فظاهر و أما أن كل مجموع زيادات فلانا إذا فرضنا عشر زيادات في عشرة أبعاد فلا بد  
أن يكون مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها و هو البعد الحادى عشر و لما 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 ولا لان 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 فإذا  
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 المتزايدة 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 متناهما بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهما. 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. ويبين هذه القضية بقوله «وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد».

بين عدم البعد وأعظم الأبعاد والمطلوب ذلك، ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال إيمان لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المنتهية أو يكون، وهما محالان: أما الأول فلأنه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المنتهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المنتهية في بعد وإذا 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 فلأنه يلزم أن يكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين واليه أشار بقوله فبين 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 الجبرية. 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 مقدّمة رابعة أي وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معاً فإنها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله « فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معلّلة بقوله « ولأن كل زيادة » فيكون هذا الجواباً لذلك اللام . ويكون تقدير الكلام « ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فإن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية . وعلى الوجه الذي فسّره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله « ولأن » معكلاً ولا لإيراد لفظه أن وجه .

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

يكون بعضها في بعد وبعضها لا ، وإياً ما كان تصدق السالبة الجزئية . لانا نقول : لا نسام العصر لجواز سائر الشيء عن المجموع وانباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغبة و يسهه 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 . وقبه نظر لانه إن أراد بالمجموع المتناهي فسلم أن كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه أن يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد ، وإن 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 إلى قواه كل زيادة في بعد ، ولإلى قوله فيكون إمكان وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلاً . ولست أدري كيف يبين تلك الملازمة أي بين عدم البعد الغير المتناهي وأعظم الابعاد فان بينها بما نقل عن الامام

قال: وجميع هذه المقدمات جلية إلا مقدّمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكل حاصلاً في بعد فإن المطالب أن يطالب عليه بالدليل . وهذه المقدّمة إن أمكن إثباتها بالبرهان استمر البرهان وإلا سقط .

وأقول : إنّه لم يجعل كون الكل حاصلاً في بعد معتمداً بكون كل واحد حاصلاً في بعد فقط بل جعله معتمداً بكون كل واحد وكل مجموع يمكن أن يوجد أيضاً حاصلاً في بعد . والفاضل الشارح لما جعل قوله «وآية زيادات أمكنت» غير متعلق بالمقدّمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدّمة غير جلية ، وأما على الوجه الذي فسّرناه فليس كذلك لأنّه إذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله أيضاً في بعد .

ثم قال : لما كانت هذه القضية بمعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بدئية 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 والإمكان كل زيادة في بعد آخر فيكون جميع الزيادات في بعد وهو معال 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 ينطبق 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 مكل زيادة بعد فرض يكون نسبتته 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 يتمكس 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 لو لم 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 ﴾

الإبعاد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو أعظم الأبعاد وحينئذ يتقطع الإمتدادان والاكأن هناك بعد أعظم مما فرض أعظم الأبعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون مالا يتناهي محصوراً بين حاصرين وانه محال فان قلت : اذن ثبت تناهي الزيادات وآخر الأبعاد وقد فرضناهما غير متناهيين فهو خلاف المفروض فأى حاجة الى ما بعده من المقدمات . فنقول : لم يقتصر الشيخ على ذلك بل أزم خلف ثالثاً وانما انزم 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 الجازي أن يكون المجموع محالاً مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تناهي الأبعاد . فنقول : نحن نعلم بالضرورة أن المحال مانساً لإامن فرض عدم تناهي الأبعاد كأنه قيل لو كانت الأبعاد غير متناهية يلزم أن يوجد في الصورة المفروضة بين الإمتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فاللزوم مثله . وقد تبين مما قررناه أن تصوير البرهان لا يحتاج الا على ثلاث مقدمات لانه لما فرض أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الأبعاد 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 الحجة ، وأن قوله لان كل زيادة يوجد كاف في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم أن لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحنا 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 و حينئذ 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 عدد متناه من الزيادات الغير المنتهية لادخل له في الاستدلال و ان كان لازماً ، و أن قوله فيصير البعدين الامتدادين محدوداً في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزياد 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 تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب . والجواب أن تناهي الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون ، وأبأما 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 الجزمي نقيض اليجاب 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 الجزمية نقيض الوجبة الكلية .

واعلم أن هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والمرش أما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين بخرجان من نقطة واحدة و ينفرجان متزايداً إلى غير النهاية ضرورة توقف إمكان



مشمئلاً 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 حال» .  
ومعناه ظاهر . قال : فإن قيل : الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الأبعاد وذلك  
لا يمكن إلا مع فرض تناهي الإمتدادين إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه  
بعد فلا بعد هو آخر الأبعاد فإذا ن دليلكم مبنى على مقدمة 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 يؤدي إلى القول بكونهما متناهيين فيكون  
خلفاً ؛ وذلك لأننا نقول : إما أن يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات أولاً يكون ،

انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض و على هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد  
الجسماني فإن الشكل هيئة إحاطة الحد الواحد بالحدود بالشيء . وذلك يتوقف على تناهي الامتداد  
الجسماني في ساير الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة بأحد البرهانين  
الآخرين .

و أما برهان المسامحة فهو أنا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه  
و تحركت الكرة حتى زالت الموازاة إلى المسامحة فلا بد أن يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة  
هي أول نقطة المسامحة لكنه مجال في الخط الغير المتناهي أما بيان الشرطية فلان المسامحة ما كانت  
ثم حصلت فيكون لها أول بالضرورة ، و أما استحالة التالي فأوجهين أحدهما أن كل نقطة يفرض  
في الخط الغير المتناهي هي أول نقطة المسامحة يكون المسامحة معها بزواوية عادية في المركز والزواوية قابلة  
للقسمة إلى غير النهاية فالمسامحة بزواوية أصغر منها قبل المسامحة بتلك الزواوية وهي مع نقطة أخرى فوق  
تلك النقطة المفروضة ، و الثاني أن المسامحة مع أي نقطة يفرض يكون بحركة وكل حركة منقسمة  
إلى غير النهاية و المسامحة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة أخرى فوقها فما فرض أول نقطة  
المسامحة لا يكون أول نقطة المسامحة هذا خلف . ونحن نقول : بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامحة  
لخط غير متناه ثم تحرك القطر إلى الموازاة وجب أن يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر  
نقطة المسامحة و هو باطل . بيان اللازمة أن المسامحة كانت وما بقيت فلا بد أن يكون لها نهاية ، وأما  
بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي أنها آخر نقطة المسامحة فالمسامحة 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 متّصلة غير واضحة اللزوم فإن تطرّق 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 حاصلها في بعد آخر فوقه أو لا يكون ، فإن لم تكن كلّ زيادة حاصلها 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 فتكل سمت مسامته فيبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة للمقطر 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 .

فإن قيل : الاعتراض عليه من وجوه الاول أن ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان اللازمة 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 فتكل نقطة تفرض أول نقطة المسامته أو آخرها لم يكن أولاً و آخراً .

الثاني أن هذه الدلالة بتوقف 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 ويفرض 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 منتهياً إلى غير النهاية .

الثالث أنا لان لم 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 أولايكون ،  
و محال أن لا يكون لأننا قديمتنا أن البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط  
بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر فظاهر أن  
تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين : الأول 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 لأنه لا يشتمل على ما فوقه ،  
و إن لم يكن فوقه بعد آخر انقطع الإمتدادان فالقول بالإنهائية الإمتدادين يفضى إلى  
أقسام كلها باطلة ، والغرض من إيرادنا أن تالي المتصلة المذكورة أعنى وجود بعد  
لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ، وهيئنا لعدم  
حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة للزوم بخلاف تلك ، وإنما  
بقي الإلتباس هيئنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكلّ حاصلًا في  
بعد على ما مرّ ذكره . فهذا ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع ، وإنما اقتفينا كلام الفاضل  
الشارح لأنه بذل المجهود فيه .

كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وإنما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية  
منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة إنما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولو كان كذلك لا يمنع  
حركة القطر على فوس 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 وإنه محال .  
والجواب عن الأول أن لزوم نقيض التالى لا يبطل الملازمة فان لاتناهي الأبعاد محال والمحال  
جاز أن يستلزم النقيض . على أنا نقول : لو كانت الأبعاد غير متناهية وتحركت القطر من الموازاة  
إلى السامتة فاما أن يوجد أول نقطة السامتة في الخط الغير المتناهي أولا يوجد وكلاهما محال  
وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية .

وعن الآخرين بأن الأحكام المذكورة وان كانت أحكاما وهمية إلا أنها صحيحة اذ الوهم إنما يحكم  
بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى إلا أنه لا بد للسامتة العادية من أول نقطة  
في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط النير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي .  
وأما برهان التطبيق و هو أن يفرض خط غير متناه من أحد الطرفين دون الآخر و يفصل من  
الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الدهن غطان غير متناهين أحدهما زايد على الآخر بذراع فاذا

قوله :

« وقد تستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا 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 امتناع 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 <sup>(١)</sup> يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني

في الوجود »

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

(١) قوله « فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني » تقريره على معاذاة الشرح أن الإمتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة ، أما بيان الأول فهو أن الشكل عرفه أفليدس بأنه ما أحاط به حد واحد أو حدود ، أما ما أحاط به حد واحد فكالدمرة فإنها لا يحيط بها إلا حد واحد وهو محيطها ، وأما ما أحاط به حدود فكالثلث فقد أحاط به أضلاعه الثلاثة . وفي



يريد بيان امتناع انفكك الصورة الجسميّة عن الهميولي فيبتن أو لا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه ، أمّا بيان الأول فهو أن الشكل وإن قيل في تعريفه إنه ما أحاط به حدّ أو حدود لكنّه إذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميّات ، والحد في هذا الموضوع هو النهاية ، وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به فإن الشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل والإمتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله « فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل » وفائدة قوله « أعني في الوجود » أن الإمتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لأنّه يمكن أن يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل إنّما يستلزمه من حيث إنّه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه .

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 يتبين فجنسه غير متعين ، وتحقيق الهوية إنما يتم بذكر الجنس والفصل ، وايضاً ما أحاط به حد أو حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه إذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميّات أي الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد واحد أو حدود يمرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد والحدود به ، وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات المعارضة للأجسام فإنها 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 مشكلاً وفي قوله « بين أولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي » إشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة عن التناهي إذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود بتأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد أو تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم .

وأما بيان الثاني فهو أن لزوم الشكل للإمتداد إما أن يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه أو لا يكون له مدخل أصلاً بحيث لو انفرد الإمتداد عن المادة ولو احققها لكان الشكل لازماً له ، وحينئذ يكون لزوم الشكل إما لنفس الإمتداد وإما لغيره فيكون الأقسام ثلاثة لا مزيد عليها ، وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ : قال الامام : الأقسام أربعة لان لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً

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 هي منفردة بنفسها عن المادّة وما يكتنفها، أو لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادّة ولو احقها في ذلك اللزوم، و الأولى إمّا أن يكون لنفس الجسميّة، أو لشيء ما غيرها و هما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الإمتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لأربع لها. ويظهر منه أن تربع القسمة و حذف 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 اكلمها فى المهيبة و التساوى فى العلة بوجوب التساوى فى المعلول، و الثانى 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 و فيه 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 و ليس 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: و الحال انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها، و أما اذا اقتضته بواسطة شىء آخر فلا يلزم منه محال ولكن سلّمناه 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، و ذكر الشارح أن الأقسام ثلاثة لان لزوم الشكل للجسمية إما من حيث الانفراد عن المادّة، أو لا بل من حيث المقارنة بالمادّة، و الاول اما لنفس الجسمية أو لغيرها. و فيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم أن يكون من حيث المقارنة بالمادّة بل يجوز أن يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر فى الانفراد والاقتران فالترتيب المطابق ما قدمناه م



✽) ولولزومه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الإمتدادات و  
 هيئات النهاي والتشكّل ، وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليتته) ✽  
 هذا أول الأقسام<sup>(١)</sup> 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 أولا في  
 نفس المقادير وذلك لأن الإختلاف فيه إنما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل

(١) قوله «هذا أول الأقسام» قد تبين أن لزوم الشكل اما لنفس الجسمية ، أو للفاعل ، أو للمقابل  
 فنقول : القسام الأولان باطلان أما الأول 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 كالانطراق والانحناء والتعجن وغيرها ، واما حرره على هذا الوجه تنبيهاً على فساد ما  
 توهمه الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالعنى أن الجسمية او اقتضت الشكل بذاتها بحيث  
 لا يكون للمادة ولو احققها دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلاثة امور مترتبة :

الأول 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 مقداريهما ، أو بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيراً ، أو بالتكاثف فيصير المقدار الكبير  
 صغيراً ، أو بالكيفيات المقنضية 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 لافى ثبوت  
 المقدار فلا يلزم الخلف . لانا نقول : اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فيطريق الأولى 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 المقنضية  
 لكن انحصار اختلافها في تلك الامور بل في افعال المادة ممنوع لا بد له من برهان ،  
 والأولى 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 الشعمة ،  
 ولا شك أن توارد المقادير يتضمن الانفعال فان قلت : تعدد الاجسام ليس إلا بسبب انفصال بعضها  
 عن بعض فما وجه ذكر الوصل . فنقول : الانفصال المستدعى 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

والتكافؤ والكيفيات المختلفة المقتضية 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 لأن هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي، والتشكّل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض، ثم قال: «وحيثما يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الإمتداد ما يلزم الكل من المقادير وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً أي لو فرض أقل 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 فالعارض 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 فانه يفعل في السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباق الصور العقلية وليست مادة اللازم.

الثاني تساوي الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلفت المقادير واختلفت المقادير اما بالانفصال أو بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت: التشكلات هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقادير وهي الاشكال، وهيئات التناهي أيضاً الاشكال فيكون ذكر أحدهما مستدركا. اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركّب فان الشكل مجرد عارض، والشكل اعتبار العارض مع وجود العروض، اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل. لا يقال: إن أردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم أنه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يدل الا 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 اطاق الشكل، ويتوقف اختلاف الاشكال الخاصة على المادة. لانا نقول: لما ثبت أن الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاويد 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 يعني أن الكل والجزء المتحققين يشتركان فيهما بل بمعنى أن الكل والجزء المقدرين كذلك فانه اوقدر أن يكون لجسم كل جزء يلزم تساويهما في القدر وتوابعه حتى لو فرض أقل قليل من الامتداد لتساوي 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 و التغير في الإمتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة . فالحاصل أنّ المحال اللزّم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغير في الأجسام ، وإنّما عبر الشيخ عنه بلوازمه ، للإيضاح والفاضل الشارح توهّم<sup>(١)</sup> الإمتداد الجسمانيّ في هذا

بعض الاجسام في المقدار ، وبعض اللزّم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ، ولان الشيخ سيصرح في جواب النقض بأنّ الامتداد او انفرد عن المادة لم يصر كلا جزأ ، وإنما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة تم وإن كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيهاً على ترتيبها في نفس الامر ، ودنماً لتوهّم من عسى أن يقول لادلالة على بطلان اللزّمين الاخرين فان من الجائز أن يقضى الجسميّة شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذه الانتضاء وان يتشابه شكل الكلّ والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستداوة وذلك لان اللزّم الاول أن يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدراً بذراع ومضاه بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة ، والمرتب على ذلك أن يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار الممين ، وأن يكون شكل الكلّ والجزء لذلك المقدار الممين ومن البين بطلانه . والعاصل أن الشكل لو كان لازماً لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار لان تغايرها في المقدار يتفرع على المادة فاللزم شيء واحد بالحقيقة ، ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير والاشكال والكليّة والجزئية ، والشيخ عبر عنه باللوازم الثلاثة للإيضاح ، وربما يظن أن المراد عدم تغاير الاجسام مطلقاً وليس كذلك لان المفروض أن لزوم الشكل ليس بمدخلة المادة وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على المادة . وهبنا بحث وهو أن اللزّم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتها حتى لا يلزم أن لا يوجد الاجسام 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 القنضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في

القسم مقارنة لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الإقسام والإلتصاق والكليّة و الجزئية منفعلا عن الغير ، والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود إلا أنه أسقط اسم المادة منه و حرم التلفظ به قولاً فقط ، وفسر قول الشيخ : بأن اللازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير ، و الثاني تشابه الأشكال ، و الثالث تشابه الجزء و الكلّ في عوارضهما . على أن كلّ واحد منها محال برأسه ، ثمّ أمعن في الإعتراض على كلّ واحد ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة وأطلب 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 . واعترض عليه بأن اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار وهو غير مطلوب ، والمطلوب أن الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فإن 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 الجسمية منقضية 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 . واعترض 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 الجسمية هي العلة للشكل ، والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل ، وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي 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 الاكراه الاول ولا كلام فيه . و الجواب أنا نختار أن المراد الاستواء في الاشكال على الاطلاق 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 الجسمية ، وهذا كما أن المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب و هو من العوارض المادية وإليه أشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنة لجميع العوارض المادية كالبساطة و التركيب ، ثم نختار أن المراد الاستواء في الاشكال الطبيعية 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<sup>(١)</sup> مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوة الإفعال [الإفعال] وقد بان استحالة هذا) »

هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزوم الإمتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للإمتداد مؤثر فيه، والإمتداد منفرد بنفسه عن المادة وعمّا توجه به 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 فالتزويد 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 محال برأيه.

الثالث تساوى الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل في الشكل، واعتراض 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 مالم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم أن يتساوى شكل الكل والجزء، 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 يفصل 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. وجوابه أن المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما معهما فيجوز الالتزام في الجسم الذي لم يمرض فيه لسبب من الاسباب وكيف لا والاقسام، والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها وإليه أو ما بقوله توهم الامتداد مقارناً لقبول الانقسام والالتزام والكلية منفصلاً عن الغير وهو أحد أسباب الانقسام وأما قوله ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد بيان 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 العلول 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 المقدارية والشكلية عن فاعلها في الإمتداد إلا بعد كونه متأثراً لأن ينفعل ويكون فيه قوة الإفعال التي هي من لواحق المادة فإذن حصولها يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف . وما أورده الفاضل الشارح ههنا 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<sup>(١)</sup> 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 لانه إنما يكون قابلاً للأشكال المختلفة إذا اختلف وتعد ، واختلاف الإمتدادات وتمددها لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الإمتداد قابلاً للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وانه 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 التبيين بل لزوم أحد الآخرين وهو اما 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 الأشكال مستديرة ومربعة ومثلثة ومضلعة الى غير ذلك ؛ وأما كونه قابلاً للأشكال فتكذلك



﴿ فبقى أنه بمشاركة من الحامل ﴾

أى لمّا ظهر فساد القسمين المذكورين تعيّن كون هذا القسم حقّاً . ويوجد في بعض النسخ بعده للهيولى 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 فأذن هي لا تنفك عن الهيولى . وذلك هو المطلوب .

﴿ وهم وإشارة ﴾

يلزم أن لا يختلف الاشكال في الاجسام المتعددة بالانفصال أو في الجسم الواحد بالانفعال 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 في القسم الثانى فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كانت لزوم الشكل من الفاعل لكان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخله الهيولى فيمورد 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 فلا فائدة فى التقسيم ؛ بل يكفى أن يقال لما ثبت أن الشكل لازم فلزومه إما أن يكون بمشاركة من المادة أو لا يكون والثانى باطل فتعين الاول وهو المطلوب . والثانى أن النقص المذكور فى الفصل الاثنى 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 الجسمية كفى أن يقال لو كانت الجسمية بلامادة لم يختلف أصلا فلم يحتج إلى تنهاى الأبعاد ولزوم الشكل ولا إلى سائر المقدمات ، ولو كان المراد أن لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى يشتمل الاستدلال عليه بأنه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلا للانفصال أو الانفعال من غير الهيولى لان الاشكال يختلف واختلاف الاشكال بالانفصال أو الانفعال فلم يكن إلى التقسيم وإلى سائر المقدمات حاجة ، ولو كان المراد لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخله الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل إلا على أن لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخله الهيولى ولا يلزم منه أن لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز أن يكون بمداخله الهيولى . م

﴿ أولعلمك تقول <sup>(١)</sup> 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 ، وتقريره أنكم قلتم لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للإمتداد المنفرد عن القابل هو نفس الإمتداد لأن الإمتداد لما 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 جازم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الإمتداد المذكور .

(١) قوله « أولعلمك تقول » هذا النقص إجمالي توجيهه أن الدليل الذي ذكرتموه في الإمتداد وارد عليكم في أشياء آخر فإن شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته و جزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة وإلا لكان الفلك مركباً فلو كان التساوي في المقضى يوجب التساوي في المقضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك . فقوله « وهذا إشارة إلى تساوي الجزء والكل في الشكل » وقوله « في أشياء آخر » تنبيه على أن النقص لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كله وجزءه كما أن طبيعة الأرض تقتضي التوسط بين الاجرام مع أن الاجزاء المنفصلة لا يتوسط ، وإنما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل إنما يوجد جزؤه متأخراً عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية ، والتجزئة إنما تعرض بأحد الأسباب المذكورة فيما تقدم ، وخص الفرض بالذكر لانه أعم الأسباب لا يقال : الفرض قسم ساير الأسباب لانه قال الانفصال اما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق وهو الفلك أولاً فإن كان في الخارج فهو اختلاف عرضين والافتراض وقسم الشيء كيف يكون أعم منه . لانا نقول : التقابل بحسب الصدق ، والعموم بحسب الوجود فإن كل جسم يقبل الانفصال الوهمي و ان لم يقبل الانفصال بوجه آخر . واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضه إلا في الخارج فلا يلزم ثبوته للجزء المفروض فلا يرد السؤال . فان قلت : السؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم كليته فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام ايها في الشكل ورد النقص عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك . فنقول : المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لتمييز الشيء عن شيء . في الوهم المراد ههنا فانا بينا أن الفرض نفى الكلية والجزئية فانه لو قدر أن يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركاً لكله في الشكل و ههنا لو قدر للفلك جزء في 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 والكل 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 <sup>(١)</sup> ﴾

(١) قوله « فنقول لك » حاصل الجواب أن الإناز 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 فلماذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضى للشكل فإنه لا اختلاف فيه لا في القابل ولا في الفاعل . قال الشارح : تفرير الفرق على الإجمال أن للمقدار والشكل في الفلك قابلاً و فاعلاً أما القابل فهو الماد التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب التجزئة لأن حصول الكلية والجزئية بحسب التجزئة ، و القابل للتجزئة 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 . فإن قلت : لو كانت المادة مائة عن تساوى شكل الكل والجزء امتنع أن يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فإن الأفلاك الجزئية مثل الممثل والحامل و التدوير أجزاء للفلك الكلي و أمثال له في الأشكال ، ومن ههنا ظهر أن قوله « لاستحالة أن يكون الجزء كالكل » باطل إذ لا استحالة في أن يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول : هذا السؤال ليس بوارد لأنه على سند النسخ . 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 . فإن قلت الكلام في الشكل فما الحاجة إلى 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 . فإن 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 مضملاً لم يكن شكله مثل

يريد أن يفرّق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في إحدیهما دون الأخرى . وتقريره مجملاً أن الفلك له مادّة قد عرض له بسببها الكليّة والجزئية ، وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيّرهما كلياً ، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة أن يكون الجزء كالكلّ مادام الجزء جزءاً والكلّ كلياً ، 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 الجزئية ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميّتها 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 النقص ، و اما الجواب التفصيلي فهو أن الشكل حاصل للفلك لاعن هيولاه لامتناع أن يكون القابل فاعلاً ، ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي أوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين ، وهذا بالعقيدة 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 الذاتي منها على اختلاف تفسير الطبيعة ، ثم هيها نسختان النسخة الاولى أن يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل صورة الكل لكونه جزءاً إنما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع أن يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل . النسخة الثانية أن يحذف صورة الكل ثانياً ويضرب هو في لا يكون حتى يرجع إلى ذلك . تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءاً ، أو يجعل ما للكل اسم لا يكون . والاصح النسخة الاولى لانها أدل على المراد وأظهر ، وربما يقال كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء في 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 المختصّة به ، ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة . ويريد بتلك القوّة الصورة النوعيّة للفلك . والقوّة اسم لسبب 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 بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة و الشكل لهيولى أن لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له ، وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل . أى لمّا أوجبت الصورة النوعيّة لهيولى الإمتداد المعين والشكل المعين أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل . وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل إحدیهما مخفوضه لكون 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 وبشكله 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 المنع لشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك إلا أنه لم يوجد عارض 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 القامين مستدركاً لا طائل تحته فتفسير الشارح أدق 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 له ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ، ويجوز أن يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله مالمالكل 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 الإنفصال عليها .

قوله .

﴿ وأما المقدار لو انفرد <sup>(١)</sup> ولم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا الطبيعة

(١) قوله « وأما المقدار لو انفرد » قد بان أن اختلاف الكل والجزء مقداراً وشكلاً إننا عرض للفلك عن ثلاثة أمور وتلك الأمور ملتبغة 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 تبع 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 إياه 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 فبقى قوله « من غيرها » بلامنى وكذا كلمة « أو » بل الواجب إيراد 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



المقداريته ، وتلك الطبيعة هي [في نفسها] واحدة لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض  
لامن نفسها ولا من علّة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً مما يختلف  
فيه حتى نفس الكلّية و الجزئية فليس يمكن أن يقال هيئنا لحقها من غيرها شيء  
بحسب إمكان وقوّة ما أوصلوح موضوع لحوفاً سابقاً ، ثم تبع ذلك أن صار ما هو  
كالجزء بحالة مخالفة (١) .

يريد أن المقدار لو انفرد لم تكن الكلّية و الجزئية أصلاً فضلاً عما يلزمهما  
لأن نفس طبيعة واحدة لا يقتضى الاختلاف بالكلّ والجزء ، وليس هناك علّة ولا مادة  
قابلة فاذا اختلفت هناك . وتختلف النسج هيئنا ففي بعضها هكذا « لم تصر كلاً وغير  
كلّ بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولا من علّة ولا عن مقارنة قابل » وهي أصح ،  
و في بعضها « إلا من نفسها لامن علّة ولا من مقارنة قابل » وتقديره لم يصر كلاً وغير  
كلّ بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدم إلا من نفسها لأنه لا علّة ولا قابل هناك ،  
والاختلاف من نفسها باطل لأنه لا يجب أن يستحق الاختلاف . ثم قال « فليس يمكن  
أن يقال هيئنا لحقها شيء من غيرها » يعنى من الفاعل . ثم قال « بحسب إمكان وقوّة ما »  
يعنى المادة التي يحتاج الإمتداد الجسمي إليها لكونه صورة . ثم قال « أوصلوح  
موضوع » يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار و الشكل إليه لكونهما عرضين و قيده  
بهيئنا لأن الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ، و مادة هي هيولاه ، و موضوع هو جرم  
الفلك ، ثم تبع ذلك اللهوق أن خالف فيه الجزء الكلّ . و اعترض الفاضل الشارح (١)

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » اعلم أن حاصل الفصل أن الامتداد لو اقتضى الشكل  
لذاته لزم تساوى الاجسام ، والكل و الجزء ، من جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقضى فينتقض  
بالفلك لأن 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 اجيب بأن اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لا اختلاف مادتيهما . والاعتراض  
عليه أن اختلاف الكل و الجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف  
مواد اخرى وهلم جرأ ولكن الامام اظنّب 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 الهيئة حالين في محل

بأنّ تعليل اختلاف الفلك في الكليّة والجزئية بالمادّة غير صحيح لأنّ مادّتى الكلّ والجزء إن اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين 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 ، و تختلف غيرها من الصور والأعراض المادّية بها كالزمان الذى يقتضى التقدّم والتأخّر لذاته و يصير الأشياء متقدّمة و متأخّرة لسببه على ماسياتى بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى الموادّ ولم تحتج هي إلى غيرها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ هذا الحامل <sup>(١)</sup> إنّما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميّة ﴾ .

واحد فلم يكن احدى الصورتين بأن يكون كلا واخرى جزءاً أولى من العكس فان قيل : لما تقدم كل الصورة حالا في المادّة على جزئها كان كل الصورة أولى بالكليّة من جزئها لتقدمه ، وإن كان شيئاً واحداً في محل واحد فنقول : فالجسمية الوجودية بلامادة لم لا يجوز أن يكون وجود كلها سابقاً على وجود جزئها و حينئذ يكون كل الصورة السابق أولى بالكليّة من جزئها ، و ان كان شيئاً واحداً فأمكن أن يختلف الجسمية المجردة بالكليّة والجزئية فان كان الثانى كانت المادّة مخالفة لجزئها بالكليّة والجزئية ، و ان كان ذلك لمادة اخرى تسلسلت ، وإلا لم يكن الاختلاف بالكليّة والجزئية موقوفاً على كون الشيء في المادّة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادّة أن لا يختلف بالكليّة والجزئية . و الجواب أن الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادّة ، و أما المادّة فهي انما يختلف بذاتها كما أن التقدّم والتأخّر يمرضان الزمانيات بواسطة الزمان ، و للزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكليّة والجزئية انما يتوّف على المادّة في الماديات لانى المادّة . م

(١) قوله « تنبيه . هذا العامل » المطلوب أن وضع المادّة تبع لوضع الصورة - حتى أن الصورة ذات وضع بالذات ، والهيولى ذات وضع بالعرض ؛ و ذلك لان الصورة الجسميّة لا يربى في أنها متعيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع هيئتها كونه ، شارفاً اليه بأنها هيئتها أو هناك ، و لما كانت الصورة الجسميّة هيئتها أو هناك لذاتها كانت الاشارة بأنها 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 انفكاك الهيولى عن الصورة الجسميّة ؛ وذلك لأن البرهان عليه أنّها لو انفكت عن الصورة الجسميّة لكانت إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان : أمّا الأول فلا فله منافي للحكم المذكور ، وأمّا الثاني فلماذا ذكره فيما يتلو هذا الفصل . والوضع يطلق على معان : منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة العسبيّة إليه ، ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض ، ومنها ماهو المقولة المشهورة . والمراد هيئتها هو الأول ، 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 فتكونها هيئتها أو هناك يكون أيضاً بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة . ولأجل أن ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سمي الفصل بالتنبيه ، والشيخ لم يبنه على المطلوب الأول وبنه 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 مقطوعاً 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 الاطلاق 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 بادي النظر الا ايهاا 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 أجزائه بعضها إلى بعض ، والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين : نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، ونسبة بعض أجزائه 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 انفكاك الهيولى عن الصورة أن الهيولى لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع أو غير ذات

قوله :

﴿ ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذاحجاً ﴾ .  
 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 ذاحجاً 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 ذواضع وكان غير  
 منقسم كان بانفراده مقطع منتهى إشارة ؛ وذلك لأن الإشارة امتداد يبتدئ من المشير

وضع والقسمان باطلان أورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الأول لأن الحكم المذكور في 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 اما 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 من ملاقاة 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 اخرى فهي نقطة ، وإلا فإن انقسمت فى جهتين فهي سطح ، وإلا فخط . أو نقول : إذا كانت  
 الهيولى غير منقسمة فاما 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 شئ من النقطة والخط  
 والسطح بالهيولى لوجهين : الأول أن النقطة والخط والسطح إن قامت بذواتها كانت منقسمة فى  
 جميع الجهات لأن بينها مفاير لشمالها ، وقدامها مفاير لما ورائها ، و فوقها مفاير 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 العصر اجواز أن يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها



و ينتهى إلى المشار إليه و ينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الإمتداد لأنه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شىء 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 ، وإنما لم يحتمل قسما آخرأ لأنّ الأبعاد الجسميّة ثلاثة وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة لم يبق إلا اثنتان . فالحاصل أنّ الهىولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت إمّا جسما أو نقطة

ولا من الصورة بل من شىء آخر و إن 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 والهوىلى الجسميّة منقسمة فى جميع الجهات وليست أجساما ، وبعبارة اخرى ما ذكرتم لا يدل إلا على أنّ الهىولى المجردة لاوضع لها فى حد ذاتها ولا يلزم منه أن لا يكون للهوىلى المجردة وضع أصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز أن يكون ذات وضع بالغير . ويمكن أن يجاب عنه بأن الهىولى لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير إما جسبية أو فى جسبية لانه لا بد أن يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنه لو لم يكن للهوىلى وضع فى حد ذاتها و لم يكن ثمة ماله وضع فى حد ذاته لم يكن الهىولى ذات وضع أصلا و حينئذ إن انقسم ذلك الغير فى جميع الجهات كان جسبية و الا كان نقطة أو غيرها فى جسبية فلا يكون الهىولى مجردة . هذا خلاف وقد بان أن ما ذكره الشيخ كما دل على أن الهىولى 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 يكفى أن يقال : لو كانت الهىولى ذات وضع غير منقسمة فاما أن لا يكون منقسمة البتّة فهى النقطة ، أو يكون منقسمة فهى الخط أو السطح ، ولا يجوز أن يكون الهىولى المجردة شيئا منها . و أما على ما وجهناه فلا استدراك . ثم إن بين كونها مقطع الإشارة بأن كل مقطع الإشارة غير منقسم فاننا يتبين منه لو انعكست الموجبة كنفها ، وان بين بتقييده بحال فرض إشارة يمتد إليه و لا يتجاوزه كما فعله الشارح

أو خطأً أو سطحاً . وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل ، وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصور ماهياتها فإن الجسم والنقط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون بحاجة إلى حامل فهي غير الحامل ، والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة في غيرها وإلا لكانت جزءاً لا يتجزأ ، والحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ، ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ، وسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يحتج فيه إلا إلى قسمة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ فلو فرضنا هيولى بلاصورة و كانت بلاوضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات

وضع مخصوص ﴾

يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى<sup>(١)</sup> المجردة عنها ، و يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم ، و تقريره أننا لو فرضنا هيولى بلاصورة جسمية و كانت بلاوضع بالضرورة لمأمراً ثم فرضنا أن الصورة لحقتها و صارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو إما أن لا تتحصل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصل ، و إن تحصلت فلا يخلو إما أن تتحصل

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

(١) قوله «يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى» أراد أن يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين أن الشيء إذا لم يكن جسماً يستنع أن يصير جسماً سمي الفصل بالتنبيه و به يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة . لا يقال : القسم الثاني من البرهان هو امتناع أن يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز أن يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية و ان كانت في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسمية 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 أدلى 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 أوردتهما 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 ممنوعاً بالذات كما أن عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته . لانا نقول : الممتنع بالغير انما يستلزم ممنوعاً 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 محالاً و الا لم يكن ممكناً بالذات وهبنا كذلك لان الهبولى المجردة اذا نظرنا اليها فى حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة و فرض لحوق الصورة ايها يلزم منه محال بالذات ، الثانى أن الكلام فى هبولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام و احوالها اذانا 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 . وتقرير البرهان هبنا 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 للاشارة الجسمية بأنه هبنا أو هناك ، واما أن يصير ذات وضع فاما أن يتحصل فى جميع المواضع أولاً 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 والا لزم الترجيح بالمرجح ، أو يكون أولى بها وحينئذ اما أن يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة أو بعدلحوقها وهما أيضاً محالان وكل منها نظير فى الوجود فالشيوخ أوردتهما و فرق بينهما وبين نظيريهما . م

قوله :

« (فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك<sup>(١)</sup> 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 فبأن 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 أولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة ، والاخرى ايراد نظيره والفرق بينهما . أما بيان الاول فهو أن الهيولى قبل حصول الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المميز أصلاً 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 . والاولى ان يقال في بيان الامتناع أن الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع و الوضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر 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 ، والفرق 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 الدائمة في ذلك المكان المعين لان الهوائية السابقة كانت يوجب حصوله فيه ، و اما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقدر في مكان الماء ففسد الى الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالقدر ، فحصول الهيولى في المتأين في موضع معين انما هو لأولوية لها بذلك الموضع سابقة على حصول الصورة فيه ، واما الهيولى فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق . م



الهيولى في صورة توجب لها وضعاً 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 ولحقت 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 لأنها مجردة بحسب هذا الفرض » إلى الفرق المذكور .

قوله :

« و ليس يمكن أيضاً <sup>(١)</sup> 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 للهيولى موضعاً لكن لم لا يجوز أن يقارنها صورة نوعية في تلك الحالة تعين لها موضعاً . أجاب بأن الكلام في المواضع و الأوضاع الجزئية كإوضاع أجزاء الأرض و أوضاعها فإن كل جزء منها إنما هو في موضع جزئي على وضع جزئي ، والصورة النوعية و إن عينت موضعاً كلياً إلا أن الهيولى المجسمة يكون نسبتها إلى أجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها ولهذا قيدها بالقسم بالأوضاع الجزئية التي لأجزاء كل واحد ، وهبنا سؤال مشهور وهو أن يقال : لما جاز أن يقارن الهيولى صورة يخصصها 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 المثالب 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 أي جزء اتفق من أجزاء المكان المائي بل إلى أقرب الأجزاء إلى موضعه الأول ولا يكون ذلك إلا بحسب وضعه السابق بخلاف الهيولى المجردة فإنه لا وضع لها في السابق و في قوله « فقص الموضع الطبيعي للماء » مساهلة لان القصد يستلزم الشعور المهم إذا أثبتنا الشعور للطبايع . م

ج ٢ شرح الإشارات -

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

وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهبولي ، وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود : أمّا بيان الإمتناع فهو بيان تساوي نسبتها إلى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله «وليس يمكن أيضاً أن يقال إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض» وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية علي ما سنذكرها وإنما تقتضى تعيين الموضوع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره ، وذلك لأن للحيز الطبيعي أجزاء كثيرة ، وحصول الهبولي مع الصورة في أحدها دون غيره يقتضى أولوية فلاجل هذا خصّ الفرض بالقيد المذكور ، ثم أشار بقوله « كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه إلى نظيره في الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأول الذي كان الوضع السابق واجباً لعارضاً بحسب الصورة السابقة أعنى في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضوع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه ، وإنما لم يقصد أي جزء اتفق<sup>(١)</sup> منه بل قصد

(١) قوله « وإنما لم يقصد أي جزء اتفق » لفظة إنما لا معنى لها هي هنا . واعلم أن كلام الشيخ في القسمين لا يدل على بيان امتناعهما فلما كان ظاهراً من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر أن الهبولي إذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون نسبتها إلى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل في موضع معين فكانه قال لو فرضنا هبولي غير ذات وضع ثم لعقتها الصورة فلا بد أن يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع مخصوص لكنه محال لان نسبة الهبولي المجردة إلى جميع المواضع على السوية فلا يمكن أن يقال هناك أولوية قبل لحوق الصورة او بعده كما في 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 فهبنا 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 عقيب زوال سابقه. واعلم أن فائدة إيراد النظيرين<sup>(١)</sup> سد باب إيراد المعارضة بهما؛ وذلك لأن الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضاها 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 المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل هبنا. عورض بأن الصورة الكائنة الجديدة

(١) قوله «واعلم ان فائدة ايراد النظيرين» كأن ساءلا يقول المعلل إذا قسم كلامه فى الدليل الى اقسام هى معالجة عنده فلا يتوجه منه إلا بيان استحالتها، وأما إيراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع أن نبوت ما ادعاه لا يتوقف عليه. أجاب بأن فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ هبنا بالحقيقة جواب للمعارضة المقدره فانه لما قيل إن الهيولى المجردة لو احتفتها 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. فأجاب بأنه إنما يحصل فى ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق، ثم لو عورض ثانياً بان ذلك الجزء إذا فسد إلى الماء ينتقل إلى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبتها إليها وانه ما كان هناك. أجاب بأنه إن لم يكن هناك كانته وهناك أقرب المواضع إليه فلهذا حصل فيه وهو أيضا وضع سابق والهيولى مجردة عن ساير الاوضاع فقد انسدت ابواب المعارضة كلها، واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد فكانه 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 هي هنا ليس كذلك إذ ليس له وضع سابق فلا يخصص . وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح<sup>(١)</sup> أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب أن تصافه بأحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه 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 اتصاف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متعاقبة يقتضى 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 ، الإمام أورد النقض بان الجسم العنصري نسبتها إلى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصويره بأنه صورة كانت مع أن إحدى الصور حاصلة له دائماً فلم لا يجوز أن يكون الهيولى نسبتها إلى جميع المواضع بالسوية مع أنه يحصل في أحدها أجاب باننا نسلم أن نسبة الجسم العنصري إلى جميع الصور النوعية واحدة بل إنما يحصل له صورة نوعية إذا كانت أولى به ، وهذا الأولوية إنما حصلت بحسب صورة أخرى سابقة وهلم جرا . وهذا نقض آخر ليس في هذا الكتاب . إلا أن قوله وقد يلوح من كلام الإمام أنه أول الإشكالين فيه ما فيه لأنه لم يورد هذا النقض إلا من نفسه من غير تعليق بالكتاب ، ثم قال لقال أن يقول لم لا يجوز أن يكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسيم في حيز معين كما جاز أن يتصور الجسم بسور متعاقبة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة أجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات إن تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السوية وهذا موقوف على أن معد الوضع لا يكون إلا وضعاً وقد ينسب الإمام فليس يمتنع أن يقال تلك الصفات لا يخصص له الهيولى بوضع إلا أنها بعدها أوضع معين حتى إذا انتهت السلسلة إلى الصفة الأخيرة تم استمداها للوضع المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين ، والحاصل أن السؤال إن أورد بطريق النقض الإجمالي أمكن دفعه بالفرق ، وإن أورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع أصلاً . م



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

﴿ تذنيب ﴾

﴿ فاحدس من هذا أن الهيولى لا تنجرّد عن الصورة الجسميّة ﴾

وفي نسخة الجسمانية ، وفي نسخة الجرميّة . ذكر الفاضل الشارح : أن الحجّة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بأنّها حالة الإفكاك إمّا أن تكون مشاراً إليها أو لا تكون ، وأبطل الأوّل في فصل ، ثمّ أبطل الثاني في الفصل المتقدّم بأنّها عند افتراضها بالصورة إمّا أن تحصل في كلّ الأحياء أو لا تحصل في شيء منها أو في حين معين ، ولم يعرض للقسمين الأوّلين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على إبطال الثالث ، ولأجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب و لم يصرّح بثبوته مطلقاً لأنّه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين . أقول : ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس <sup>(١)</sup> أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدلّ بالذات على امتناع تجرّد الهيولى عن الصورة بل يدلّ على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبد أو ينعكس عكس النقيض إلى أن الهيولى المقترنة بالصورة غير مجرّدة أي لا تكون مجرّدة أصلاً ، وهيولى الأجسام هي المقترنة بالصورة فهو لا تنجرّد عن الصورة الجسميّة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صوراً أخرى ﴾

يريد إثبات الصورة النوعيّة وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً <sup>(٢)</sup> . واعلم أن

(١) قوله « ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس » إن الثابت بالبرهان أن لاشيء من الهيولى المجردة يقاومها الصورة بالضرورة وهي لا تدلّ 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 يدلّ عليه بل بواسطة عكسها وهو لاشيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة و المقدمة الاخرى فانها ينتجان السالبة المطلوبة كان أخصر وأحسن . م

(٢) قوله « وهي التي تختلف بها الاجسام أنواعاً » لا شك 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 هبهنا 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 بدّ من أن يكون إمام صورة <sup>(١)</sup> توجب قبول الإفكاك والإلتئام والتشكل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك ، وكل ذلك غير مقتضى الجريمة »

أى وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن أحداً من ثلاثه : أحدها قبول الإفكاك والإلتئام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة

نعلم بالضرورة أن حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت أنها متحدة فى الجسمية فيكون اختلافهما إنما هو بامور واء الجسمية وهى الصور النوعية وهى مبادئ الانار 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 ففصله ، وانما اورد قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها فلا تقارن واحدة منها دائماً بل فى وقت دون وقت فاذا بقد 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 امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آتارها فمبدئه الانار 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 للانار التى من الاجسام مبدئه فمواجه تخصيص تلك الانار 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 الانار 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 الانار الاخر مثل امراق 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 العنصريات ، وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات ، 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 نسبهته إلى جميع الأجسام ، ويجب

الهولي والصورة الجسمية . هذا هو كلام الشيخ . وزاد الشارح في البرهان أنساباً وتقريرها أن يقال : الأجسام تختلف بالانوار فلك الانوار ليست واجبة لذاتها فلا بد أن يكون لها مباد فيباديها اما أن يكون هي الجسمية أو الهولي أو أمور آخر والأولان باطلان لما ذكرنا فهي أمور مغايرة لها فاما أن يكون مفارقاً من الأجسام وهو أيضاً محال لان المفارق نسبهته إلى جميع الأجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الأجسام ، وإما أن يكون مقاونه لها وهي إما أن تكون متعلقة . بالهولي أو لا تكون كذلك والثاني باطل لأن تلك الانوار انفعالية والانفعال لا يكون إلا في الهولي فتبين أن تكون متعلقة بالهولي فاما أن يكون اعراضاً أو صوراً والأول باطل لان تنوع الأجسام وتحصلها يتوقف عليها إذاً الأجسام إنما يختلف بحسب الانوار المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الانوار فالأجسام إنما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادي . وهي منوعة للأجسام محصلة لها ومن المحال أن يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فاذن 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 فان من الناس من ذهب إلى أن لكل نوع مبدءاً مفارقاً يسند إليه آثاره ، و فرق بين النفس وبينه بأنها بتالم و يلدن بحسب أحوال الآلات بخلافه بل منهم من أسند الانوار إلى الفاعل المختار و حينئذ لم يكن معه اثبات أن لها مبادتاً في الأجسام سلمناه لكن لا يلزم منه أن لا يصدر عن المفارق الانوار المختلفة وإنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام وهولاتها استمدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الانوار المختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايضة عليها . لانا نقول : نحن نعلم بالضرورة ان تلك الانوار إنما يصدر من الأجسام فسنبين أن الاعراق ليس إلا من النار والترطيب إنما هو من الماء إلى غير ذلك فلو لم يكن في الأجسام إلا الهولي والصورة الجسمية لم يحصل تلك الانوار من الأجسام فلا بد أن يكون فيها شيء . هو مبدء تلك الانوار ، وحينئذ نقول : هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الأجسام فكيف تردد بين آثار المفارق و آثار المقارن ، وكذا بيان أنها متعلقة بالهولي لانه يكفي أن يقال الامور المقارنة للأجسام اما اعراض أو صور و الأول باطل فتبين أن يكون صوراً وهو المطلوب فان قلت : المطلوب أن الحصول لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متعاقبة بالهولي لم يتبين المطلوب . فنقول : تعلق الصور بالهولي يدل على استلزامها للهولي لا بالعكس ثم لم لا يجوز أن يكون تلك المبادي اعراضاً . م

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

قوله :

«وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص<sup>(٢)</sup> متعيينين ، 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 النزول عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسام أن حصول الجواهر يستحيل أن يتوقف على العرض بل يستحيل أن يتوقف على العرض القائم به ، و أما على العرض القائم بشئ . آخر فهو ممنوع فان السربير لاشك أنه جوهر و جسم و حصوله يتوقف على الهيئة الاجتماعية القائمة بأجزائه لابه ، ثم لم يلزم من جوهرية تلك الابداءى أن يكون صوراً و انما يلزم لو كانت حالة في الهولي ولم يتبين بعد . والحق أن اثبات الجوهرية هيئنا أيضاً 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 الشئ محل للجسمية ، الثالث أنه مقوم بالحال حتى يكون هولي محلاً والحال صورة ، فكذلك 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 لابد 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 الاين فقد اسند الكيف و الاين 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 الأبن أو الوضع ، ويمتنع أن يكون في جميع الأماكن  
أو على جميع الأوضاع فإذن جسمه يمتنع أن تكون في مكان أو وضع غير متعينين؛  
ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما  
يجب في النمط الثاني فإذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص أو  
وضع خاص متعينين ، 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 للأبن ، وهكذا في سائر الأعراض و  
تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض <sup>(١)</sup> أن كون الجسم بحيث يستحق أينا هو غير  
حصوله في ذلك الأبن ، 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 للأبن صورة أخرى ، بل معناه  
أن الصورة النوعية أمر واحد يقتضى الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف و يقتضى الانتساب  
من حيثية مناسبة للأبن و يقتضى سائر الآثار بجهة مناسبة لها . و اعلم أن الدليل لم يد 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 الزايد . 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 لقائل 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 استناد الأعراض إلى مبادئ الأجسام هي الصور النوعية و عدم استناد 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 بلاقاة النار فالسبب المقتضى للبرودة باق و هو الذي  
بعيد البرودة إلى الماء عند زوال السخن فلولا أن في الماء سبباً لبرودته محفوظة الذات لمعادت  
برودته بخلاف الصورة فإنها إذا زالت لا يعود عند زوال المنزلة كالماء إذا صار هواء لما رشح فنند  
زوال ذلك العارض لا يعود بطبعه ماء . م

باق عند جموده أو إضعافه بالقسر أو تكعيبه . و الفاضل الشارح أورد عليه هـ شكوكا كثيرة<sup>(١)</sup> :

منها أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور أيضا إلى غيرها من الأمور المختلفة فإن أسند اختلاف الصور في العنصرينات إلى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة و في الفلكيات إلى اختلاف

(١) قوله و الفاضل الشارح أورد شكوكا كثيرة منها أن الاجسام كما اختلفت في الانوار والاعراض كذلك يختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الانوار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب أن يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى ويلزم التسلسل ، ثم أورد على نفسه سؤالا تقريره مسبقا 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 للفقائل أن يقول اختلاف الصور النوعية في العنصرينات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة و أما اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها . فأجاب بانه لم لا يجوز أن يكون اختلاف الكيفيات و الانوار في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات و المواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصرينات لان مادتها قبل الانصاف بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة ، و في الفلكيات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كيفيتها 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 « مأمور 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 الانوار لا يجوز أن يكون للاستعدادات و المواد لما بينا أن لانوار الاجسام و صفاتها مبادى تنوع الاجسام و يتصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد ، ولا شك أن الاستعدادات و المواد ليست كذلك أما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات و الانوار فهي ينتج أن تكون منوعة للاجسام ، و أما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ، ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات أو بامر آخر فلامضابفة في الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله « الا انه ينبغي أن ينسب اليها تحصل الاجسام » اشارة الى الاستدلال على أنها ليست باستعدادات 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 تحصيل 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 تحصيل 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 يستنع أن يكون  
مبادىء بقاى الكلام مستدرك . فنقول : تعيين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب  
الاول سلك طريقاً آخرأ في الجواب الثاني ولا ارتباب في أن تعدد الطرق أدخل في اثبات  
المطلوب ، و عندى أن هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ ، وسبق توجيهه ؛ لان كلامه في  
مبادئ الأعراض و الاثار 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 الاثار لا اختلاف المبادئ .  
لكن اختلاف المبادئ لمبادئ اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الاثار بل في أنفسها ، ولا يلزم  
من استناد الاثار إلى المبادئ استناد اختلافها إلى اختلاف المبادئ . لجواز اتحاد المبادئ و اختلاف  
الاثار 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 اخرى ولا مدفع  
لهذا السؤال على هذا التوجيه لكنه ليس بمنطوق 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 زاد على الصور الجسمية و المادة في  
الجسم لكن لم قلت بأنه 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 فأما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون و الثاني محال اذ مبدء اللزوم  
يستنع ان يكون ممكن الزوال ، و ان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية ، اولما يكون حالاً فيها ،  
اولما يكون محلها ، اولما 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 أمراً مشتركاً فيه فقد سقط أصل الحجة . 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 لاجسامانياً ،

ومنها أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور فإن أعراضه لا تزول؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة أيضاً لا محالة، ويكون لزومها 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 الجواز أن يكون بعض تلك الصور أهدأ للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته فإن من الجائز أن يكون صعوبة

والإدلال باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم أول جسماني لكان إما للجسمية أو للحال فيها أو لجلها 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 للمفروق 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 فما هذا التقسيم، ولو كان معارضة والمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز. فالجواب مسبوق بمقدمة وهي أن العلل 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 لأعلى التعيين وهو النقض الإجمالي، وإن سلم جميع مقدمات الدليل فإما أن يورد دليلاً على نفي ما ادعاه المدلل ولم 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 تفصيلياً 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 لوقامت 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، وتقريبه أن الدليل على إثبات الصورة في الفلك ليس تمام لأن أحد الأمرين لازم وهو إما وجود محال من المحالات، أو انتفاء مقدمة من المقدمات والأول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر أن لا معنى للنقض الإجمالي إلا منع مقدمة لأعلى التعيين. وأما العناصر فثبت 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 الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة ، وكذلك الجسميّة المختصة بالفلك لأن سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسميّة غير معقول ؛ بل الواجب أن يعكس ويقال الجسميّة لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لأنها تلزمها لأنها صورة الفلك لا غير ، وأما استنهاها إلى المحلّ على ما ذكره غير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً ، وأما جعل بعض صور العنصريّة أعداماً غير معقول لأن الأعراف المذكورة ليست بعديّة أمّا الأينيّة فظاهر ، وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها ، والأمور الوجوديّة لا تصدر عن الأعدام .

ومنها المعارضة أو لا بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسميّة فالجسميّة إن كانت معلولة لها لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقومة للجسميّة فإن لم تكن صوراً ،

ليست لازمة لجسمية الفلك لأنها لو كانت لازمة لكانت لازمة للجسمية المطلقة أو لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان البسيية 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 مستتبعة ايها ، وحينئذ سقط القسمة المذكورة لانها على لزوم الصورة النوعية للفلك ، واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم تنأ 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 ، وعلمه بورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والاول لم يتوجه أصلاً : وفيه نظر لانا نقول : يجب أن الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لاينا في ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب أنها يكونان متلازمين وكيف لا تكون لازمة وهي متنوع انفكاكها من الجسمية المختصة ، والمنتجع 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 لو لم يكن محالاً وهو اول المسئلة ، وان أراد أنها ليست لازمة للفلك مطلقاً فهو أيضاً لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة وجودها في الفلك اذ 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 منتف 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 ، وحفظ 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 غيرها ، وحينئذ نخار من القصة ان اللزوم لما لم يكن حالاً في الجسميّة ولا محلّها ولا جسماً ولا جسامياً وهو ليس بفارق فلامعذور ، ومن ههنا يتبين أن مراده من سقوط القصة او كان سقوط نفس القصة 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 في اللازم كما أن ذلك ترديد في الملزوم ، او كان المراد أن الكلام في 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 التي ذكرتموها يدل على أن في الاجسام اموراً موجودة هي 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 في الدليل كونها صوراً ثم قال : و أنا الى الان مارايت منهم على ذلك اهدأ تشاغل باقامة البرهان ، وغفل عن البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هي ان الصورة علة للهيولى في 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 في الجسم أو في الهيولى بشرط حلول الجسميّة فالجسميّة ان كانت مملولة لها لزم الدور والا لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسميّة . 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 يكفى أيضا وجود الحامل حتى تتعيّن صورة جرمانية (١) وإلا لوجب التشابه المذكور ؛ بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّنات وأحوال متفقّة من خارج يتحدّد بها ما يجب من القدر و الشكل) \*

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

(١) قوله « ليس يكفى أيضا وجود الحامل حتى يتعيّن صورة جرمانية » هذا الفصل لا يتحقق إلا بعد تقديم مقدمة وهي أن الطبيعة النوعية إذا حصلت في العقل لم يستنع 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 والتعيين ، وقد عرفوه بأنه صفة يستنع وقوع الشركة في موصوفها . فثبت أن الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية و التشخص ، وهل هو كذلك في الخارج حتى أن في الخارج موجودين أحدهما الطبيعة النوعية والاخر 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 للهمية ، أو لا يكون فإن كان معلولاً للهمية كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه ، و ان لم يكن فاما أن يكون الفاعل كافياً في فيضاته ، 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 فإن له مادة واحدة لا ينفصل ، 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 يكفى في تشخصها بل لا بد من أشياء ، اخر ؛ و ذلك أن الاجسام المنصرية يختلف في الاقدار والشكال فلو كانت الهولي كافية فيها كانت الاقدار والشكال متشابهة لاشترك الهولي 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 متممًا : أولهما أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل إمّا للصورة أو للفاعل أو للمحامل والتزم بأنه للمحامل فكان لقائل أن يقول : العنصرينات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل ، وثانيهما 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 آخره إلى ههنا والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدة للأمر اللاحقة فقوله «لا يكفي أيضاً وجود المحامل حتى تتعين صورة جرمانية» أي حتى تتشخص فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى المحامل في الوجود دون الماهية ، والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكُل فإن الجزء والكُل لا يجب أن يتحدّ مع وجود المادة القابلة للإقسام ، قوله «بل يحتاج فيما يختلف أحواله» أي أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والشكال «إلى معينات» أي إلى

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

البحث الأول في احتياج الصورة الجنسية في تشخصها إلى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة إلا أنها لما لم تبين بعد بينها ههنا بوجه آخر ، وقد أشار الشيخ إليه فيما سبق وفيه نظر ؛ فإن الثابت بالبرهان ليس إلا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في تانهاها وتشكلها فمن أين يلزم أنها محتاجة في تشخصها إليها ، واحتياج العوارض 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 المقادير والشكال ، ويمكن أن يتفصى عن البعثين بأن يقال : لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها إلى الهيولى إلا احتياجها في كونها مروضاً للعوارض الخارجية إلى الهيولى ، وربما تقف قبله سبباً على ما يعقق ذلك . و أما أن تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسدة لأن عظم الكل من لوازمه وانتظام اللازم مستلزم لانتظام الملوذوم . والحق أن اللازم ليس هو التشابه فإن التشابه يستلزم التجرد ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة إلا شخصها ولابد من كل هذا المقدم والشكل لما تقرر أن هيولى العناصر شخص واحد .

والبحث الثالث في العلل الأخرى التي أشار إليها بقوله «إلى معينات» أي إلى أحوال متفقه من



مشخصات ؛ و ذلك لانّها لا تحتاج إلى علل للماهيّة و الحقيقة ؛ بل تحتاج إلى علل تفيد تغيّرها و انفصالها عن العناصر الكلّيّة 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 الإتفاقيّة و هي التي يكون وجودها غير دائم و لا أكثرى فإنّ الأشخاص من حيث لا تتمائل تحتاج إلى علل يندد وجودها لتصير بانضمامها إلى سائر العلل عللا لا تتمائل ، ويريد بالمعيّنات و الأحوال المتّفقة من خارج العلل الفاعليّة و هي القوى السماويّة ، و الأحوال الأرضيّة التي هي الصور السابقة ، و التغيّرات الطبيعيّة ، و القواسر الخارجيّة فإنّ جميع ذلك علل فاعليّة لتشخص الصور ، و أمّا الحامل فهو علّة قابليّة .

قوله :

﴿ وهذا سرّ تطّلع منه على أسرار أخرى ﴾

خارج « حملها الامام على المعاد فان اختلاف الصور واختلاف المقادير والاشكال 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 لا نسلم أن لزوم المقدار والشكل لو كان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل و انما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل مجرد الهولي وليس كذلك بل لمقادير و اشكال سابقة معدة . وعن السؤال الثاني أنا لا نسلم 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 . إشارة الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار والشكل ، و قوله : و الاختصاصات . إشارة الى جواب السؤال الثاني أي الاختصاصات في الصورة النوعية ، و على هذا الحاجة للامام الى اثبات المعاد فان سند المنع لا يلزم اثباته ، و اما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص الصورة و ان المادة علّة قابلة و لا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلية فأولا فسّر المعينات بالشخصات فان أجزاء العناصر مادتها متصله بالمادة الكلّيّة فاذا انفصلت عنها حصل لها كمية مخصوصة و كيفية مخصوصة و شكل مخصوص فهذه الاعراض الخارجيّة المكتنفة بها هي الشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلاشك أن ذلك الماء لا يتبع في الخارج إلا اذا حصل له انقطاع من البحر و كمية و هيئة مخصوصتان ، و فسّر الأحوال المتّفقة من خارج بالامور الاتفاقيّة التي يندد 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<sup>(١)</sup> 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 الاستعدادات المختلفة في المادة ، وهذا السرّ بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور

وجود الشخص الواحد مرتين و انه مجال . ثم ذكر أن المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقيّة العلل الفاعلية لشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية . وفيه نظر ؛ لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة ولا شك أن شخص الصورة أمر ثابت ، وغير الثابت يمنع أن يكون علّة فاعلية للثابت ، وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية ، واما الصور السابقة فهي لا يجمع شخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علّة فاعلية له ، وكذا القواسر الخارجية كما في فصل بعض العناصر منه فان القسر على الفصل مما يند حصول الصور من البدن ، و أيضاً فقد فسّر المعينات اولاً بالشخصات وليس من العلل المذكورة هيبتها مشخصات فقد فسّر المعينات هيبتها بما ليس بمعينات . ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل الفاعلية ممدات الصور الشخصية فان العلل المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية والفاعل يقتضى شخص الصورة او المقدار في القابل لمعدات ، وعن الثاني بانه وان لم يذكر الشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه و انما لم يذكر تعويلاً على ما سبق والحق المتعلم المذكور به . فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخيص الصورة بل لابد فيه معها من مشخصات معدت ولكن الشيخ وصف العلل بانها يتعدد بها ما يجب من المقدار والشكل ولا شك ان الشخصات لا يحدد المقدار والشكل فان الشكل لا يتعدد بنفسه ، و أيضاً لما كان حاصل كلام الشيخ أن الصورة يحتاج في تائها و تشكلها 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 المعدات لاجل هذه الدققة وربما يخلج في الخاطر أن المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المعدات معينات للفاعل على الاضافة م

(١) قوله « كون كل سابق علّة معدة للاحق سرّ عظيم » هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سنداً للمنع الا انه لما جعلها السرّ وجب عليه ان يثبتها هيبتها فقد اخل بالواجب ، و اما الذي ذكره الشارح من ان المادة علّة قابلة فلا بد منها من العلة الفاعلة فهو لا يتم لما تبين من ان مراده من العلة الفاعلة العلة المدة فنقول كل حادث لابد له من علّة تامة لا يجوز أن يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث سورة أو عرضاً مقداراً أو شكلاً أو غيرها والارز قدم الحادث لاستعالة تغلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شئ 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 مبدئه 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 بالعلول 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 معداً له و الا فعند انتفاء السابق لا يوجد اللاحق قطعا فلا يوجد العلول . فنقول ، للمعد عدمان عدم سابق الازلي وعدم لاحق ابدى و العلول يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد العلول 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) و هي هنا شيء . وهو ان الذي يقتضى هذا السري ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوق كل حادث باخر فالصواب ان جعلت [المسبوقية] السر العظيم ليرتب عليه هذا السر وغيره ، ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المنتهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في ازمة متسابقة غير متناهية و الزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر و حركة مستمرة لا الى بداية ، و اما انها لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة و انما يلزم منها ان يكون كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا الى بداية لكنه ميرهن عليه فان ارتفاع الحادث 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 الحادث الا بارتفاع عدم و ليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدى فلا بد ان يكون عدما سابقا اذليا و ارتفاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذا لا بد ان يكون بمثل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث و عليه الحكم الاول و من البحث عن عدم الحادث و عليه الحكم الثاني . هذا بيان ما ذكره الامام . و اما ما قاله الشارح نفاهر .

و نحن نقول : و من الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات و المتغيرات 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 اذليا ابديا لان المبدئ الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية

« (واعلم أنّ الهيولى مفترقة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة<sup>(١)</sup> فإمّا أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولى لقوام الهيولى بها مطلقاً ، أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقاً ، أو تكون شريكة لمقيم 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 فإن لها جهتين دوامها و تجدها فهي من حيث استمرارها و دوامها مستنده الى علة دائمة الوجود ، و من حيث تجدها يصير سبباً للحدوث لانه لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها و بحسب تبدل الاوضاع يختلف استعدادات القوابل فيحدث الحدوث فهي واسطة بين العالمين واولا وجودها لما انتهت سلسلة اليبادى، الدائمة الى الحدوث و لما تريت سلسلة الحدوث الى اليبادى، الدائمة . م

(١) قوله « و اعلم ان الهيولى مفترقة في ان تقوم 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 ايضاً اشار في الشفاء، إليه ، ولو ثبت ان الهيولى مفترقة 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 تقررت 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 أننا إذا نظرنا إلى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسّمه و اذا نظرنا إلى ذات الجسمية فرسما 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 عوارضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود بل في العوارض الشخصية ، و سيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله « ههنا سر آخر » الى تمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية اذ الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية ، واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفاء، كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم به الشئ و بين ما يلازمه فقدم ان قوله « الهيولى مفترقة » مقدمة في الطريق الخاص و لاجل انه سيشير إلى إثباته اقتصر ههنا عليها ، ثم اورد الطريق العام ، والفاء في قوله فاما ليس لسبب بل لمجرد التعقيب و هو « بنى 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 فلاقسام ستة .



يريد بيان كيفية تعلّق الهيولى بالصورة فذكر أولاً الأقسام المحتملة ليتبين ماهو الحق منها . قال الفاضل الشارح : تلك الأقسام أن يقال لَمَّا ثبت تلازمهما فإمّا أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس ، أو تكون كل 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 علة مطلقة أو جزءاً منها ، أو لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة . فخرج من هذا أن الأقسام ستة . والحق من جعلتها عند الشيخ واحد

و أقول إما أن يريد بالعلة المطلقة العلة التامة أو العلة الفاعلية ، فإن أراد العلة التامة فالصورة إذا كانت محتاجة إليها ينحصر في أنها علة تامة أو جزء . علة لان ما يحتاج إليه الشئ ، أما جميع ما يحتاج إليه 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 أن يكون آلة وواسطة ولا يتدفع هذا إلا بناية وهي أن يقال المراد العلة التامة وجزء العلة ما لا يكون آلة وواسطة فكانه قال الصورة إما علة تامة أولاً فإن لم تكن علة تامة فإما أن تكون آلة وواسطة أولاً تكون فإن 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 أن يكون على أحد القسمين الآخرين فلو كان ذلك القسم مراداً كان الباقي أقساماً ثلثة . وإما قوله إنما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو أن الهيولى مفترقة في [موادها] وجودها إلى مقارنات الصورة لا يحتمل هذا القسم . ففاسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر ، والمعجب أنه ذهب هيئتها إلى أن ليس لهذا القسم احتمال وفسر إشارة تعقيب الصورة فإبطال هذا القسم واذ لا احتمال له فإى حاجة إلى إبطاله ، واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي أن التلازم بين الشئيين إما أن يكون لو كان أحدهما علة موجبة للآخر أو 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 إيجاب العلة على أحد الوجهين أمكن انفرد أحدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما و إنما قال يمكن فرض أحدهما لجواز تعلق أحدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله « ولا معلولاً » زيادة لا فائدة فيه لانه إذا لم يكن أحدهما علة للآخر لم يكن أحدهما معلولاً وتفصيل هذا الكلام أن يقال إذا كان شيئان أحدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمنع انفكاك المعلول عنها فالزوم يتحقق عن الطرفين واذن لم يكن أحدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما إلى العلة مطلقاً لا يكفي في التلازم بينهما وإلا لكانت الموجودات بأسرها متلازمة لكونها معلولة الواجب الوجود واستنادهما إلى العلة الموجبة أيضاً غير كاف في التلازم بينهما وإلا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لانا لا نعنى بالعلة الموجبة إلا ما يمنع تغلف 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 يفتضون لذلك و يظنون أن التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون في ذلك بالمضافين . و ذلك ظن باطل فالشيخ لم يعترض لذلك أو لا بل قسم وجه التلازم إلى

والمعاملات القديمة بمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منها بالآخر وتعلق كل واحد منهما بيجب 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 منهما 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 اصلا فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة لامتناع تخلفه عنه بحكم التلازم و إذا لم يكن أحدهما علة للآخر مطلقا لم يكن أحدهما واجب الوجود ويكونان ممكن الوجود وجميع الممكنات ينتهى الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة تالفة بالضرورة

فتقول : المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة تالفة فى نفس الامر لكن الكلام فى أن التلازم يقتضى ذلك ، وكون كإيهما معلولى علة تالفة 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 مهيته على وجه لا يلزم الدور كما سياتى ، وسؤال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاها يكونان متلازمين كيف انفقالاته 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 ملازم للعلة وهى ملازمة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملازم للآخر و يمكن 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 مصدره و العلة لا تستلزم المعلول 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 وبقى القسم الثاني وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر فنبه على أن ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل، ونبه 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 أولا فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث أنه قابل لا يجب به وجود القبول والمعلول، واما ثانيا 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 القبول بمجرد واما مع الغير فيجوز أن يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي أن يكون العلة هي الصورة ويجب في الأقسام الثلاثة التي ذكرها الإمام وان لم يكن إحداهما علة للآخر فاما أن يكونا معلولى علة واحدة رابطة ولا يكون كذلك فان لم يكونا معلولى علة يقتضى الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله أو يكون لا الهىولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهىولى، وهذا هو الذى ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون أحدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايقين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله «بل يكون بسبب خارج عنهما». فانه اما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتبين ان يكونا معلولى علة رابطة فتلك العلة اما ان يقيم كلا منهما مع الآخر أو بالآخر.

وللبحث في هذا الكلام مقامات : احدها في قوله لا يجوز أن يكون الهىولى علة موجبة لامتناع ان يكون الفاعل قابلا فان العلة الموجبة هي التى ينتج 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 افراد احدهما عن الآخر لجواز أن يكون أحدهما علة موجبة للآخر غير فاعلية وحينئذ ينتج تخلف احدهما عن الآخر للايجاب و ايضا لم ينقسم عليه الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم الثاني في القسمين لجواز أن يقيم العلة الثالثة أحدهما 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 رسم 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 .  
وثانيها فى قسمة علية الصورة الى الانقسام الثلاثة فانه لما جعل الالة مياينة 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 اولايكون وان كان تانير العلة القريبة بتوسطها فهى الالة اولاً 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 ضيية و العلة التامة كذلك والاولية هى العلة بلاواسطة 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 الالة والواسطة يعنى بدون شركة فى تلك المرتبة ، وانا ذكر هذه الانقسام لان الصورة اذا كان علة للهىولى احتل من طريق البحث ان يقال انه علة تامة لامتناع تخلف 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 أن تبين الصورة لما لم يكن علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا التبين الفاعل والهىولى بل شىء يقيم به الهىولى وهو الشريك والا كان الاقتصاد على انه اذا لم يكن علة تامة فهى جزء علة كافيأ .  
وثالثها فى ان القسم الثانى وهوان لا يكون احديهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للاخرى لابد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابطة 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 لابد 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 الذوات 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 إفتقار يكون إلى ذات الصورة وجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى . أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك <sup>(١)</sup> إلا أنه وقع في عبارته توسع 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 بالعلية إلى وجود معلولها المتأخر عنها ، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما يتأخر عنها . ثم قال وهذه القضية يعني أن الهيولى

المهية فهما المتضايقان وان كان بحسب الوجود فوجب ان يكون احدهما علة للآخر 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 تعلق كل منهما مع تعلق الآخر تعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للآخر فلهدا انتصر 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 و كل واحد من اجزائه مستلزم له و بينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم و ليس احدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملازمة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم و ليس احدهما علة موجبة للآخرى . فنقول : انما يمكن احدهما علة موجبة للآخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة الاخرى 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 لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير ، واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا لكان اخراجاً لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب أن الصورة شرعية بكونها لفاعل الهيولى ولا يدخل لهذه المقدمة فيه قطعاً م

مفتقرة في قيامها إلى مقارنة الصورة مفتقرة إلى حجة<sup>(١)</sup> 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 متضايين ، ثم إن كان ولا بدّ من الافتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة . قال : و سيأتي إبطال الإحتمالين . و أقول : أمّا تلازم المتضايين فسنبين أنه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر كما ظنّه ، و أمّا الإحتتمال الآخر وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً فقد بيّنا أنه لا يفيد التلازم إذ القابل لا يقتضى الإيجاب في علية . قال : والفرق بين الآلة والواسطة<sup>(٢)</sup> أن كلّ آلة واسطة ولا ينعكس ؛ لأن الآلة لا تكون موجودة إلا أن الإيجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجوداً كالعلّة القريبة و أقول : الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها ، والواسطة هي معلول بصير 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 يفقر احدهما الى الاخر كما في المتضايين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمضايين وعلته هو المراد ، وجوابه بانه سنبين ان لاحد المتضايين تأثيراً في الاخر فقبل علته انه كلام على سند المنع وهو غير مسوع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمضايين 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 هيئنا وفيه نظر سيجي . والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على الهيولى يستنع ان توجد الضرورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال ممنعا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة منعا 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 الامرين فرق . م

(٢) قوله « والفرق بين الآلة والواسطة » جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشارح جعلها مبيّنة لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العنادبين الاعام والاخص مستهجن فكما ان الآلة مبيّنة للعلم المطلقة كذلك الواسطة يكون مبيّنة للآلة . م



« أو يكون لا الهبولى تنجرّد عن الصورة <sup>(١)</sup> و لا الصورة تنجرّد عن الهبولى » إلى آخره إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما ، وهى أن يقال لما 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 مستغنياً ، و أيضاً على تقدير الإستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى . بل الأظهر ما ذكرته ويكون قوله « أو يكون لا الهبولى تنجرّد عن الصورة » إلى قوله « بعكسه » إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنّه الجمهور وقوله « بل يكون سبباً ما » إلى آخره تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم إلى قسميه . قال : ثم هيئنا شكناً لفظيَّان : الأوّل أنّه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس

(١) قوله « أو يكون لا الهبولى تنجرّد عن الصورة » الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهبولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجاً الى الاخر او مستغنياً عنه جمل قوله « فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى » اشارة الى اقسام القسم الاول ، وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه ، وحمل قوله « بالآخر » على القسم الثالث وهو الإحتياج من الجانبين ، وقوله « مع الآخر » على القسم الأخير وهو الإستغناء من الجانبين ، واعتراض الشارح بأنه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لا فائدة فيه ، و كان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الاخر او به فحينئذ فقوله « بل بسبب آخر يقيم كلا منهما » لا حاجة 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 المناقاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الإستغناء من الجانبين ينافى التلازم ، وهذا وارد على الشارح في مقامين : احدهما ان قوله « نقيم كلا منهما بالآخر » لا شك ان معناه إحتياج كل منهما الى الآخر لسكان باء السببية فلامعنى لاقامة كل منهما مع الآخر الا إستغناء كل منها عن الآخر لانه في مقابلة باء السببية والا فلا بد من تصويره ، والثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله « بل بسبب خارج عنهما » تنبيهاً 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 في الاولى لافى الثانية ، والقسمة المستعملة فى البرهان ليست

جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالأخرى وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر أو بالأخرى 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 المذكوراً فعلى التقدير الأول بعض الأقسام منافية لمورد القسمة، وعلى التقدير الثاني بعض الأقسام محذوف. أقول: الشك الأول هو ما ظنّه الجمهور وقد مرّت الإشارة إلى فساده و سيأتي بيانه بقول أوسط. 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 وجهه. وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبيين، وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخرى ان يكونا معلولى علة ثالثة وانما يلزم لولم يجر وجود واجبين اما الواجبا 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 إلا بالبرهان على امتناع واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود، ولما فرض ان ليس احدهما علة للآخرى كان الآخر ايضا ممكنا فاذا ارتقيا في العلة فلا بد ان ينتهى الى واجب الوجود فيكونا معلولى علة ثالثة، وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه العلة وسبق منا ايضاً اليها فيما سبق. فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور ان المتلازمين يمكن أن لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولى علة ثالثة وقد مرّت الإشارة الى فساده من ان ذلك يناه في التلازم. وفيه مأمور، وإما 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. الا الاستغناء وليت شعري اذا جعله عليه بناذا 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<sup>(١)</sup> 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 أما الجسميّة فلجواز الإفصال عليها الذي إذا طره زالت الجسميّة التي كانت في حالة الإتصال وحدثت جسميتان أخريان ، وأما النوعيّة فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي . وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلاً أما الجسميّة فلا تمتناع الخرق والإلتئام عليها ، وأما 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 أما أن يكون موجودة ادلاً لاسبيل إلى الثاني فتبين الأول ، و كل موجود مشخص فيكون شريكة للعلة مشخصة . فنقول : إنها وإن كانت مشخصة لكن لا تدخل للتشخيص في العلية بل شريك العلة ليس الإطبيعة الصورة من حيث هي هي . فإن قيل : الوجود في الخارج ليس إلا الهوية الشخصية وليس في الخارج مهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج أمران المهية المطلقة والتشخص فيمكن أن يقال لعلة المهية المطلقة وعدم علية الشخصية بل ليس لنا إلا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي إن كانت علة فلا يكون مطلقة . فالجواب أن المراد بعلية الصورة المطلقة أنه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي إحدى الصور المشخصة لا على التعيين فإن الهيولى لا يحتاج إلى احديها من حيث انها 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 ، وأما أن الصورة ليست آلة مطلقة ففيه أيضاً اشكال وهو أنه لا معنى للآلة المطلقة إلا ما يتوسط بين الفاعل والمنفعل القريب بانفراده كما أن العلة المطلقة هي ما يتوقف عايه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز أن يكون الصورة بانفراده متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ، ووجه التنصيص عن هذا الاشكال أن اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها مشخصة كما في اطلاق العلة والا فالتحقيق انها يستدعي آلة بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة . م

والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصورة المذكورة لأنها مستمرة الوجود ، ولما كان القسمان الأولان 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 <sup>(١)</sup> »

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 لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة ، ثم إنّ الصورة قد تنعدم و تبقى المادة فعلم أنّها تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة 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 أمياً 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 بنوسط الصورة ، وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينه او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمنع ان يكون علّة مستقلة للهيولى واحدة بالشخص وعلّة الواحد بالشخص يمنع 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 انفكاكها إلى الصورة فان العلة يمنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع انفكاكها إليه ، وأيضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقى المقدمات وابطال الاقسام الاخرى لا يعين 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 الاخرى وقدم تفصيله فى اول الفصل م .



هي صورة ما إليه فتجتمع منهما للهبولي علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها ، وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهبولي بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقباد عامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقوم أخرى بدلها فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق سرّ في هذا الموضوع .

\*(إشارة)\*

\*(يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرميّة وما يصحبها ليس شيء منهما سببا لقوام الهبولي مطلقا ولو كانت سبباً لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود)\*

يريد أن يبين أن الصورة الجسميّة وما يصحبها من الصور النوعيّة سواء كانت عنصرية أو فلكيّة ممكنا زوالها أو متعاقبا نهبها لا تكون عللا مطلقا [ولا سائط مطلقا] لوجود الهبولي . قال الفاضل الشارح : إن الحجّة المذكورة هي هنا مبنيّة على مقدمات : الأولى أن المتأخّر عن المتأخّر عن الشيء يجب أن يكون متأخرا عن ذلك الشيء ، سواء كان التأخّر بالذات أو بالزمان وهذه مقدّمة بيّنة ، الثانية أن الشيء الذي يكون مع المتأخّر عن ثالث<sup>(١)</sup> يجب أيضا أن يكون متأخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدّمة

(١) قوله « الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخّر عن ثالث » اعلم ان ههنا ثلاث عبارات احديها مامع مقدم مقدم ، والثانية المتقدم على المعلوم 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 ويمارده ولا يكون من شأنه ذلك الا ويكون ذاجبة يتحرك فيها بالمفاوطة والعاودة 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 ، وايأ 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 المعلوم متقدم .

الموضع الثاني امتناع عليه العاوى للمحوى قال : لو كان العاوى علة للمحوى كان متقدما بالذات على المحوى ، والمحوى مع عدم الغلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المعلوم فيكون عدم الغلاء متأخرا عن العاوى والمتأخّر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الغلاء ممكنا لذاته هذا خلف . وسنبين لك في ذلك الموضوع ان هذا النقل غير مطابق لمن الكتاب ، ثم سئل نفسه ان العاوى مع العقل الذي هو علة المحوى ومامع المتقدم متقدم فيلزم

في الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدّد الجهات متقدّم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة . قال : لأنّ محدّد الجهات متقدّم على الجهات وهي 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 الغلاء لكان متقدّماً على عدم الغلاء ، 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 والفرق مشكل .

قال الشارح المعية يطلق على التلازم اما فى الوجود او فى التصور ، وعلى الاتقان إما التلازم فى الوجود فكما بين الجسية والتناهى و التشكل و بين الجسم المسقيم الحركة و الجهة ، و إما التلازم فى التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الغلاء على تقدير أن يكون عدم الغلاء أمراً مغايراً لوجود الملاء ، واما قال هكذا لان الغلاء عدم الملاء فعدم الغلاء عدم عدم الملاء و عدم عدم عين الوجود ، وان فرضناه مغايراً له فلا اقل من أن يكون لازماً له ، واما الاتفاق فكما اذا صدر معا ولان عن علة واحدة من غير تعلّق احدهما بالآخر فحيث قال « مامع المتأخر متأخر » اراد المعية التلازمة فان المتلازمين اذا كان احدهما متأخراً عن ثالث او متقدماً عليه كان الاخر لامحاله كذلك وحيث قال « ما مع المتقدم ليس بمتقدم » اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقاً إذا كان احدهما أى الجسية متقدماً على ثالث أو متأخراً عنه لا يجب أن يكون الاخر كذلك .

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



أو من حيث الوجود كالجسمية المنتهية و التشكل 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 التصور ، وقد تطلق على المتصاحبين بالإتفاق كملولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيهما ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ، ولا شك أن وقوع اسم المع في الموضوعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ، مطلقا ، وحله ان التقدم والتأخر اعتبارهما الى ثالث و ليس بمعتبر في المعية الاحمال احدهما مع الآخر ، إذ وجه اشكاله ان المعين في العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس إلى امر واحد ، وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجوز أن يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة شيء و الآخر معلولا لشيء آخر يكونان أيضا معين في العلية فلا موجودين إلا واحد هما علة للآخر و كانا معاني العلية لا بعد في ذلك بل كل موجودين إما أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولين علة واحدة لانتها، العلة 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 أجرنا الكلام على ماهو المعروف في تفسير المعية فالمقدمتان في التقدم والتأخر والمعية الزمانيات يقينتان ، و ان كانت بحسب العلية فما مع المقدم على ثالث ينتج أن يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد ، وما مع التأخر عن ثالث و ان جازان يكون معلوله متأخرا عنه إلا انه لا يجب اذ ليس كل مالا يكون علة و لا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته : و كذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل مالا يكون بينه وبين المتقدم والتأخر احتياج يحتاج إليه المتأخر او يحتاج إليه المتقدم ، و على هذا القياس في التركيب كما إذا كانت المعية زمانية والتقدم أو التأخر بحسب الطبع او العلة او بالعكس فالمقدمتان و ان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما يديهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انهاى معنى ، و تصوير التقدم و التأخر ، ثم الدلالة عليهما .

و ان اجرينا على تفسير الشارح بالنلازم و التصاحب فهو إجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه و سميانه من أئمة الكتاب ورد عليه شيان : احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر عن العلة القريبة ويستنتج تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمالولها ويستحيل تأخرها عن نفسها ، والآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي امامتاخرة عنها أو معها و الجسم المستقيم الحركة لا يتقدم على الجهة فهو اما مع الجهة او متأخر عنها و اذا كان المراد بالمعية النلازم و هما متلازمان فما الحاجة إلى هذا البيان و إذا كان المراد معنى المعية معها عاد الاستفسار والنقض في المعية والتأخر والتقدم م

ثمّ قال : الثالثة أنّا قديمتنا أنّ الجسميّة لا تنفك عن التناهي والتشكّل (١) و ظاهر أنّهما لا يوجدان إلّا مع الجسميّة ، وبيدنا 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 فنبت أنّ التناهي والتشكّل إما أن يكونا قبل الجسميّة أو معها . و لقايل أن يقول : الشكل هيئة إحاطة الحدود بالجسم فهي متأخّرة عن الحدود المتأخّرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخّر عن الجسم والجسم 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 متقدماً عليه بالعليّة، والتقدّم بالعليّة أخصّ من التقدّم المطلق ولا يلزم من نفي الخاصّ نفي العامّ فلعلّ الجسميّة وإن لم تكن متقدّمة عليهما بالعليّة لكنّها متقدّمة عليهما بالطبع كتقدّم الواحد على الإثنين أو كتقدّم جزء الماهيّة المركّبة على خواصّ تلك الماهيّة وأعراضها اللازمه والزائلة 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) ونحن قد ذكرنا أنّ الصورة من حيث الماهيّة لا تتعلّق بالتناهي

(١) قوله « الثالثة انا قد بينا أنّ الجسميّة لا تنفك عن التناهي والتشكّل » لما كان المطلوب في هذه المقدمة أنّ 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 أنّ 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 والتمنع 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 التمتع فهو انا بينا 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 ينتج أن يكون متأخراً فهما غير متأخرين عن الصورة المشخصة . فان قلت : هما متأخران عن الصورة لانهما



و التشكل بل إنها إنما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه أن الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها إليهما ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخصه إلى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع المتأخرين عنه فإذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وإن كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع . قال : الرابعة أن التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره مأمور . ثم قال : وإذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما إما متقدمان على الجسميّة أو موجودان معها فالهيولى متقدمة إما على المتقدم على الصورة أو على مامع الصورة ، وعلى التقديرين فالهيولى يلزم أن تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال . ولقائل أن يقول : عندكم أن الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة . والحاصل أن الذي قد أبطانتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة . أقول : قد مر أن الصورة إنما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى أما لوجعلناها

عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء إلى ما يتأخر عنه . أجاب بان تأخرها عن مهية الصورة ولا يبعد احتياج شيء في تعيينه إلى ما يتأخر عنه مهية كالجسم يحتاج في تشخصه إلى الأين والوضع وإن كانا عرضين له متأخرين عنه .

ومن الفضل 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 العوارض و تشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض ، وايضا التناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به ، والتشكل نسبة بين الجسم و الشكل 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 مشخصة ، وان كانت مشخصة فكذلك ، والا انعم الشخص بزوالها بل الحق ان الشخص هو الابد الفاعلى فان الشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود و ربما يكون هذه الهوية بالنظر فذلك النبر هو الذى يجعل هذه الهوية هذه الهوية ولا معنى بالشخص الا هذا .

و اما أقول : هذا إنما يكون لو ارادوا بالشخصات علل الهئية لكنك ستعرف ان مرادهم بها

علة مطلقة للهبولي لوجب أن تكون صورة متشخصة لأن الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهبولي المتعينة كما مر ، و يمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهبولي فإنها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها و سيأتي لهذا المعنى زيادة شرح . و ليرجع إلى تفسير المتن . قوله : « ولو كانت سببا لقوامها مطلقاً لسبقتها بالوجود » معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهبولي وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهبولي . أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه <sup>(١)</sup> وهو أن السابقة بالوجود هي المتشخصة .

قوله :

« و لكانت الأشياء التي هي علل لما هيّة الصورة و لكونها موجودة محصّلة

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

(١) قوله « وفيه إشارة إلى ما ذكرناه » حمل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعمله في مقابلة المهيبة بمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهبولي لكانت سابقة عنها بشخصها و بعلل مهيبتها و علل تشخصها ، والمراد بعلل الشخص الشخصيات التي هي الاعراض الممكنة . 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 يقضى تقدم علل المهيبة على المهيبة و تأخر علل التشخص عنها أما تقدم علل المهيبة فلانه سببين أن مهيبة الصورة شريكة لعلة الهبولي فبالضرورة يكون عللها سابقة ، و أما تأخر علل التشخص فلما تبين أن التناهي و التشكل من توابع الهبولي ففيه مهيبة بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين و اما قوله « حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهبولي » فمعناه ظاهر ، و على الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مقابراً لوجود الهبولي أي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة و تقدمها و الإفاصل وجودها سابق على ذلك . و انت خبير بان هذا الكلام مع هذا التحمل مستدرك لا يدخل له في الاستدلال . م .



الوجود سابقة أيضاً 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 أيضاً 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 ، وعلى الرواية الثانية أن علّة الصورة تقتضي تقدّم علل ماهيتها ووجودها 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<sup>(١)</sup>) وإن كان أيضاً ليس من

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

الأولى أن المعلول إما معلول للوجود والمعلول للمهية ، ونعني بكونه معلول الوجود أن العلّة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ، ولا نعني بكونه معلول المهية أن المهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي ذلك المعلول فانه محال بل نعني به أن المهية إذا وجدت بأى وجود كانت اقتضت وجود المعلول ، ولا شك أن المهية إذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء إلا صفة من صفاتها وحالا من أحوالها فمقتضيات المهية لا يكون إلا أعراضاً ، وأما مقتضيات الوجود فقد يكون جوهرأ وقد يكون أعراضاً .

الثانية أن المعلول قسماً مابين للعلّة ومقارن لها ، والمعلول المقارن لا يجوز أن 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 فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين و ضم ما بعده إلى ما قبله فإنه تتم 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 فإن المعلول قد يكون مبيّناً عن العلة مثل العالم مع البارئ تعالى ، و قد يكون ملاقياً لها مثل مسئلتنا هذه فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مبيّنة عنها بل كانت معللاً لها فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء و تكون حقيقة تلك العلة تقتضى أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى و تكون أيضاً علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل ، و قوله « و إن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان » فالمراد منه أن الهيولى و إن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة إلا أنه لا يجب أن تكون مبيّنة عن ذات الصورة لأن المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة ، و قد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه . أقول : إن الشيخ لا يذهب إلى أن

لوجود الشيء ، و إلا سبقه في الوجود و قد قارنه في وجوده هذا خلف ؛ بل معلول للشيء و حينئذ إن كانت علة له مطلقاً كان المعلول من أحوالها و عوارضها كالفردية للثلاثة فإن مهية الثلاثة علة مطلقاً للفردية و هي حال من أحوالها و إن لم يكن علة مطلقاً جازان لا يكون المعلول من أحوالها كما في مسئلتنا .

و بعد تمهيد القدمتين تقرير الجواب أنا لا نسلم أن الصورة لو كانت علة مطلقاً سبقت بالوجود و العلة ، و إنما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها و ليس كذلك فإن المعلولات تنقسم إلى مبيّين و مقارن و المقارن لا يجوز أن يكون معلولاً للوجود ، و الهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا تكون معلولة لوجودها بل لمهيتها و إن لم تكن معلولة لمهيتها مطلقاً لأنها 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<sup>(١)</sup> التي تزول مع بقاء الهيولى ، وليس مراده أيضاً بقوله « فإن اللوازم المعلولة قسماً » أن المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود ، بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسماً مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك 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 قسماً » ذلك التجويز العقلي ، وأراد بقوله « وكل قسم منهما داخل في الوجود » أن البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً في الخارج . قال : « وأما بيان أن الشيخ لما ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجّة فالذى عندى أن الحجّة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا لا تعلّق 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 وذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالة في الهيولى والحال 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 ، ثم إنه يجب حلولها في الهيولى لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأن الهيولى بعد وجودها تصير علّة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها

(١) قوله إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة ، وأورد هذا على الإمام حيث قال الهيولى وإن لم تكن معلولة لهية الصورة إلا أنها معلولة لوجودها فإن اللوازم المعلولة قسماً معلول لهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول . وهذا ليس بوارد لأن معلولية الهيولى لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الأمر بل على تقدير عليّة الصورة فكانه قال أو كانت الصورة علّة للهيولى لم تكن هية الصورة علّة بل وجودها وحينئذ لم لا يجوز أن يقتضى الحلول فيها ؛ نعم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لأنه إن فرضنا أن الهيولى معلولة لهية الصورة جاز أن يقتضى الحلول فيها بعد وجودها . م

حالة فيها ، أو لأن الصورة علة لحلولها في الهیولی و يكون إقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهیولی فتكون الهیولی مع كونها محلاً للصورة معلولة لوجود الصورة إلا أنها لانكون مباينة عن ذات العلة . فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الإستدلال ، و لعل الشيخ إنما أورده في هذا الموضوع لأنه لما قال الصورة لو كانت علة 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 هيئنا إذا كانت الهیولی محلاً للصورة فأني حاجة بك إلى هذه الحججة الدقيقة على أنها ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن تقول الحال محتاج إلى المحل و المحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء . فلما توقع هذا الإعتراض هيئنا ذكر ما تبيين به ضعف هذا الكلام ، ثم إنه أعاد بعد ذلك إلى تميم الحججة التي ابتدأ بها . فهذا ما عندي في هذا الموضوع .

أقول : هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ<sup>(١)</sup> في هذا الموضوع بل الواجب أن يقال :

(١) قوله « هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ » اما اولاً فلان كلامه ليس في تشبيه العلة بل في نفسها ، و اما ثانياً فلان فيه انتقالاً من الكلام الى الكلام قبل الاتمام و ذلك مما يورث العبط في البحث ، و اما ثالثاً فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله أن تشخص الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة 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 علة 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 علة مطلقة للهیولی محال لانها او كانت علة 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 العلة » 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 عنه كم فاما ان يكون معلولاً للوجود او للمهية فاذا لم يجزان يكون للوجود لم يكن بدم ان يكون معلولة للمهية لكنه محال لما تقدم من ان الهیولی واحدة بالشخص و علة 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 لعلة مهية الصورة شريكة و جزءاً لها ، و اليه اشار بقوله « و ان كان أيضاً ليس من احواله المعلولة للمهية » اي الهیولی ليست من معلولات مهية



إنَّ الشيخَ لما ذكر أنَّ الصورةَ لو قدَّر أنَّها علَّةٌ مطلقةٌ للهوى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتخصُّصها سابقة بالوجود على الهوى حتَّى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصَّلة في الخارج وجود الهوى التي هي معلولة لها، أو حتَّى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصَّل في الخارج مغايرٌ لوجود الهوى المعلولة بحسب الرأيتين جميعاً. أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أنَّ هذا التقدير ممَّا يمتنع تحقُّقه في هذا الموضع فإنَّ الهوى وإن كانت معلولة للصورة فهي غير مبيّنة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخَّر عن وجود العلَّة المتشخصَّة أي لا يمكن تحصُّل العلَّة في الخارج بدونها لأنَّ العلَّة إذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها. وإنَّما أشار إلى ذلك بقوله «على أنَّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلَّة» أي مع أنَّها معلولة غير مبيّنة الذات عن ذات العلَّة فكأنَّه قال لو قدَّرنا تقدُّم الصورة بوجودها على الهوى مع أنَّ هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان إليه وهو كون الهوى متقدِّمة على نفسها بمراتب، ثمَّ إنَّ الشيخَ 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 الهوى 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 لمبيّنها في الجملة، ثمَّ لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر أن المعلولات كما تكون مبيّنة 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 في قوله «ليس من أحواله المعلولة للماهية» فقد كفى أن قال ليس معلولاً لمبيّنه و بنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير عليَّة الصورة، والشارح قوله «على أنَّها معلولة من جنس ما لا تباين» على التقدير، واخذ قوله «وإن كان أيضاً ليس من أحواله» 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 الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلّة تكون الماهية جزءاً منها أو شريكاً لها كما ذهبنا إليه هيئنا فيكون معنى كلامه و إن كانت ذات الهبولي ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة فهو أيضاً معلول مقارن فلا يصحّ تقدّم الصورة بالوجود عليه ، ثمّ إنّه لما وصف المعلولات بأنّها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً 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 يؤكدها و يبيّن حقيقة الحال في هذه المسئلة .

قوله :

« ولكن قد علم أنّ التناهي والتشكّل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حدّ نفسها إلا بهما أو معهما » .

قال الفاضل الشارح معناه مأمراً في المقدّمة الثالثة :

قوله :

« وقد تبيّن أنّ الهبولي سبب لذينك » .

قال : ومعناه مأمراً في المقدّمة الرابعة .

قوله :

« فتصير الهبولي سبباً من أسباب ما به أو معه تتمّة ( يتمّخ ) وجود الصورة السابقة

[ أو ] بتتمّة وجودها للهبولي و هذا محال » .

فقد اتضح أنّه ليس للصورة أن تكون علّة للهبولي أو واسطة على الإطلاق و هذا بيان الخلف ، وقد نبّهه بقوله « ما به أو معه تتمّة وجود الصورة » أنّ التناهي و التشكّل كانا ممّا به يتمّ وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متأخّرين عنها و تتمّة وجود الصورة كما ذهبنا إليه و الباقي ظاهر .



﴿ وهم و تنبيه ﴾

﴿ و لعلك تقول إذا كانت الهيولى <sup>(١)</sup> 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 بالنهاى والتشكّل أو معهما أو هما 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 لاحاجة بنا إليه . قال : و لقائل أن يقول : أتقول بأن الصورة محتاجة إلى  
 الهيولى أم لا تقول ؟ فإن قلت بطل قولك إن الصورة شريكة لعلّة الهيولى لأنه يلزم  
 من القولين كون الصورة متأخرة و متقدمة معاً ، و إن قلت إن الصورة لا تحتاج إلى  
 الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججتك السابقة .  
 و أقول إنه يذهب إلى أن الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على  
 الهيولى و شريكة لعلتها ، و من حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة

(١) قوله « و لعلك تقول إذا كانت الهيولى » تقرير السؤال انكم قلتم إن الصورة لا يستوى  
 لها وجود إلا بالنهاى والتشكّل و هما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن يكون الهيولى علّة للصورة  
 سابقة عليها لكن الصورة عندكم علّة للهيولى فقد عاد العلة معلولاً و انه معال . و أما الجواب فقد  
 قرره الامام بأنه ليس كل ما يحتاج إليه الشيء علّة ، و قد طعن فيه بان العلة لا معنى لها إلا ما يحتاج  
 إليه الشيء . و هو مدفوع لان العلة ما يحتاج إليه الشيء . في وجوده ، و الذى ثبت ان الهيولى  
 تحتاج إليه الصورة في الجملة و لا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها قريباً  
 يكون الاحتياج في صحتها فلا يلزم أن يكون علّة فلا يلزم كونها معلولة للصورة ، ثم قال الامام :  
 ندع في السؤال عبارة العلة و تقتصر على ذكر الاحتياج فنقول فرضتم ان الصورة لا يستوى لها  
 الوجود إلا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولى  
 محتاجة و محتاجة إليها متأخرة و متقدمة معاً . اجاب الشارح بان احتياج الصورة إلى الهيولى في  
 تشخصها ، و احتياج الهيولى إليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولى الصورة المشخصة ، و المتقدم  
 عليها الصورة من حيث الصورة . م

عن الهيولى لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها و تحصيلها . 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 و تحصيلها ، 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 تتشخصن و تحصيل 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 أتصافها 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 فمعتب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ، وليس بواجب أن يقول ويقوم البدل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولى قامت فأقامت لأن الذى يقوم فيقيم متقدما 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 عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر 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 « وبالجملة 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 الحجية المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة . وشك آخر وهو أن قوله « فمعتب البدل مقبم للمادة لامحالة 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 معتب 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<sup>(١)</sup> 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 » محصل كلامه ان في هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قال إذا ذات فان لم يحصل عقبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعتب البدل مقيم للهيولى بالصورة ، و في هذا العنوان نظر لانه سيدكران 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 « وبالجملة 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

بعينه هو الذي أوردته في بيان استحالة أن تكون الصورة علّة مطلقه للهبولي . وأشار إليه بقوله « على أنها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة » كما سبق ذكره فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علّة للأخرى مطلقه لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الأخرى ، ثم إنه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهبولي و شريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهبولي من حيث هي هبولي سابقة على الصورة لأن الهبولي من حيث هي هبولي قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود ، وأما الشك الأول الذي أوردته الشارح فينحل بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدم إحداهما على الأخرى ، وأما الشك الثاني فليس بوارد لأن امتناع انفكاك الجسم عن ابنهما إنما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه

يقال لو تقدمت على الصورة لكانت متقدمة بما يقارن وجودها . ولو قال المراد بيان إقامة الصورة للهبولي و امتناع إقامة الهبولي للصورة ظهر توجيه الكلام . والحاصل أن كلا من الصورة والهبولي ليست علّة مطلقه للأخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلّة بخلاف الهبولي فانها كما استحال ان يكون علّة مطلقه 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 البدء المفارق على ماسيجي ، غاية ما في الباب انها تكون جزء العلّة التامة والهبولي علّة قابلة للصورة والعلّة القابلة جزء العلّة التامة ، واما الشك الاول فنندفع لان التقدم على الهبولي الصورة من حيث هي صورة ، و التأخر الصورة من حيث انها مشخصة فلان 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 بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول لشئ مقيماً له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والقدار 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 : لو صح الدليل بجميع المقدمات لزم أن يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لا طراد الدليل فيها فانها اذا زالت فلولا حصل 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 يقيه 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 <sup>(١)</sup> 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 أما 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 :

أحدهما أن الجسم لو احتاج إلى تلك الأعراض في تشخيصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك . إجاب بان التشخيص هو الأعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخيصه إلى الأين من حيث هو أين ما لا من حيث هو أين معين . لا يقال : نحن نقول من الابتداء الأعراض المشخصة أن كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها و إن لم يكن مشخصة استحال أن يكون مشخصة . لانا نقول المشخص لا يوجد في الخارج إلا وله عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فذلك العوارض هي المسماة بالمشخصات المزومها الشخص من حيث إنه شخص ، وعليه نيه بقوله « امتناع انفكاك الجسم عن أين ما إنما يقتضى احتياج الجسم إليه في تشخيصه » فهي و إن كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا تدخل لتشخيصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص و هي من حيث أنها مشخصة غير لازمة لها .

السؤال الثاني أن تلك الأعراض محتاجة إلى الجسم فلو كانت مقبلة للجسم لزم الدور . إجاب بأنها محتاجة إلى الجسم من حيث هو جسم و الجسم المشخص محتاج إلى تلك الأعراض 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 فلا محذور ، وقوله « فليس » نتيجة لما ذكره . يعني لا يلزم مما ذكره أن معقب البطل لا يكون مقبلاً بالبطل بل اللازم أن معقب البطل مقيم للمادة بالبطل في تشخيصها فان معقب الأيون مقيم للجسم المشخص بالأيون و إن لم يحتاج الجسم من حيث هو إليها و ذلك لا يناقض إقامة الصورة للمادة . و عندي أن هذا الجواب غير موجه لان المدعى أن الصورة مقبلة للمادة في وجودها فيكون المراد من إقامة البطل للمادة إقامتها في وجودها ، فكلام الإمام أنه لو كان كل بدل مقبلاً في الوجود لزم أن يكون الأعراض اللازمة مقبلة للجسم و المادة في وجودها فيكون صوراً إذ لا معنى للصورة الاحال يقيم وجود المحل فالقول بأنها يقيم الجسم في تشخيصه خارج عن التوجيه ، و كأن الشارح ظن أنه أثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة و هي هنا يثبت كونها مقبلة للمادة . وهذا سهو فيما يزعمه أنه سهو لان الثابت بالبرهان ليس إلا أن الجسمية قائمة بالغير و أما أنها صورة وهو مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم البرهان . و اعلم أن المدعى أولاً كان شركة الصورة لعلة الهولى وقد ذكر في دليله أقسام أبطل بعضها و بقي ابطال البعض الآخر يحصل المدعى ، و هذا الفصل على مافسره الشارح ادراج دعوى آخر في البين قبل اتمام الكلام الاو ولا شك في اخلاعه بترتيب البحث بخلاف مافسره الإمام 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 محله 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 أما 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 <sup>(١)</sup> حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر و على نفسه) .  
أقول : يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب وهو أن يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى و الصورة إماماً 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 والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بالضرورة فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً على نفسه وانه 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 ، واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما بوجود كل منهما مفرداً 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 الشئين بالآخر الاحتياج من الجانبين و قيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج و عدمه وذلك قبيح في الاستدلال ، و إن كان أهم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما في الآخر ، و جاز قسم ثالث وهو أن يتعلق أحدهما بالآخر فقط . ثم أورد الامام منعاً و نقضاً بالتضايقين 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 ، وعن النقض بأن المتضايقين معلولا علة واحدة رابطة بينهما أما المتضايقان الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالنواة 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 يتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وإن لم يكن مع الآخر ، و إن تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه ) » .

أقول : وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآخر وجملة 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 يتعلق 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 فلأنهما معلولا علة واحدة كالعقل مثلا فكل منهما محتاج لأكلة بل بعضه إلى الآخر لا إلى كله بل إلى بعضه و هذا لا يفيد احتياج كل منهما إلى الآخر بل إلى ذات الآخر أو إلى جزئه حتى إذا نظرنا إليهما أنفسهما لم يكن لاحدهما احتياج إلى الآخر قطعاً ؛ نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الهولي والصورة معلولي علة تالته 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 ان أفاد احتياج كل منهما إلى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهولي والصورة معلولين لثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور . و ان لم يفد احتياج كل منهما إلى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر فحينئذ يجوز استثناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهولي و الصورة مع الآخر على وجه يتعلق كل منهما بالآخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما . على ان النقص لا يتحصر في المتضايقين بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس و تلازم الشرطيات وغيرها فان السالبة الدائمة مثلا يعكس سالبة دائمة و تلازمها ولا توقف لاحدهما على الأخرى فلو استلزم الاستثناء صحة الانفراد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلا . 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 ، ولأنّ لهذا المعنى ذكرنا من قبل أنّ المعلولين المنتسبين إلى علّة واحدة إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما إمّا مصاحبة اتفاقيّة فقط . واعتراض الفاضل الشارح بأنّ المطلوب ههنا بيان أنّ 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 فإنّ الإضافات لا توجد إلا معاً مع أنّه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى لأنّ 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 أنّ المفهوم من كون الشئ غنياً عن غيره ليس إلا صحّة وجوده مع عدم الغير ، وكون البيان هو الدعوى بعينه يدلّ على أنّ الدعوى واضح بنفسه غير محتاج إلى برهان ، وإنّما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الإلتباس اللفظي ، وأمّا المتضايقان فلا يس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنّه هذا الفاضل ولا الإحتياج بينهما دائراً كما ألزمه بل هما ذاتان أفاد شئ . نالك كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمّى مضافاً حقيقيّاً فإنّ كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى وهذا لا يكون دوراً . ثمّ إذا أخذ الموصوف والصفة 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 فظنّ أنّ الإحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فإنّ ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنّه ، ولا على سبيل



الدور . وظهر من ذلك<sup>(١)</sup> أن المعية التي تكون بين المتضايين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معا ، وحال الهيولي 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 الهيولي . وإنما لم يكن تعلقهما تعلق المتضايين لأن المتضايين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ، ولذلك احتيج مع تعلق الصورة البيّن وجودها إلى إثبات الهيولي ، ثم إن التضايف يعرض لهما بعد تعلقهما كما في سائر أنواع المضاف المشهور .

قوله :

﴿ فبقي أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد فإذا كان الهيولي والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية على السواء - سواء خ - ﴾ .

قد تبين مما مر أن 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 بقسيه . فاجاب بان المعية التي بين المتضايين ليس من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه وهو المتلازمان في الوجود ، والمتضايان متلازمان في النقل ، والهيولي والصورة ليستا متضايين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال الهيولي قابلة والصورة مقولة فان قلت : لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين بصورة النقص في التلازم بين المهيبتين فلا ينتج نقضاً . فنقول : التلازم بين المهيبتين لما جاز بدون الاحتياج فام لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض اللبتيين المنجتيين لا يقوم احدهما الامع قيام الاخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولي والصورة لما تلازما فاما ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلازم ، واما ان يحتاج احدهما الى الاخر فحيث انما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهيولي فالصورة اما يكون علة مطلقة وهو ايضاً محال او جزء علة وهو المطلوب وهو متعوض بالاعراض اللازمة للهيولي كالشكل والقدار واللون والايان فان الهيولي والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولي الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البطل ، ومعارض بان الصورة حالة في الهيولي ومن ضرورة الطول احتياج الحال في وجوده الى المحل فكيف يكون جزءاً من علة ، ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب السببية فمن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن تفسير القوم فان الصورة لو لم يكن مقية للهيولي ام يكن صورة ولا معللها هيولي .

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 <sup>(١)</sup> »  
 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 العلية و التقدّم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فإنّها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى .

« (إشارة) »

« إنّما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام <sup>(٢)</sup> الباقية و هو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل و عن معين بتعقيب الصور إذا اجتمعا تمّ وجود الهيولى »

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

(٢) قوله « إشارة 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 فتبين ان يكون احدهما يحتاج اليه الاخر ظهورانه ينتج 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 والادل باطل فقد صرح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة و عن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ، ثم ان ذلك الشيء سواء اصلا لوجهين : احدهما الاصل في العلية 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 بنا امر ان : امكان الوجود وهو غير مستفاد عن شيء بل هو بالذات ، وعدمها وهو ليس من العبد ،



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 ،  
ويبين 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 الهولي من حيث كونها بالقوة فإن الصورة لا تفيد إلا  
إخراج ذلك الموجود المستفاد منه إلى الفعل و تبقية وهو كما ذكرنا موجود ثابت  
دائم الوجود مفارق عن المادة و عما يتعلق بها من الجسمانيات و إلا لعاد بعض  
المحالات المذكورة ، وقد يسمى عقلاً كما سيحجى ، ذكره و بيان صفاته . و أما المعين  
بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضى تعقيب الصور و سماه معيناً لأنه يفيد بواسطة  
الصور المتعاقبة بقاء الهولي لأصل وجودها فهو يعين السبب الأصلي في إقامة الهولي

فاستناد وجود الهولي بالقوة إلى السبب الأصل لا معنى له . فنقول : الهولي ما به الشيء بالقوة  
والشيء هيئنا الجسم فإن الجسم بالقوة عند الهولي ، وبصير بالفعل عند وجود الصورة . فالمراد أنه  
يفيد وجود الهولي من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى إذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل  
فالقوة ليست في الوجود بل في التجسم ، والصورة لا تفيد إلا إخراج وجود الهولي المستفاد من السبب  
الأصلي بالفعل في التجسم لا في معنى الوجود ، وفي قوله « وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق »  
تنبيه على ترتيب الموجودات والانسياب من الطبيعيات إلى الإلهيات فإن السبب الأصل لا يبدن  
يكون دائم الوجود لدوام وجود الهولي وأن يكون مفارقاً عن المادة فإنه لو كان جسماً أو جسمانياً  
اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فإن انتهى إلى المفارق فذاك وإلعاد  
بعض الحالات كما يلزم أن يكون الصورة علة تامة للهولي و هو محال . وذلك البدء المفارق إما  
أن يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات أيضاً ولا يتوقف فاما أن يكون واجب الوجود  
أو العقل ولما كان في الأجسام كثرة استحالة صدورها عن واجب الوجود فتبين صدورها من العقل  
فقد علمنا أن لكل جسم من الأجسام مبدأ مفارقاً يسمى عقلاً يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها و  
إغانتها هبولاها فقد حصل الانسياب من عالم الأجسام إلى عالم المجردات ومن الشاهد إلى الغائب ،  
وأما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بأن المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور إذ  
الكلام إنما هو في الصورة فأحد الأقسام الباقية أن الهولي توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم  
من القسمة وقد صرح بذلك في الشفاء حيث قال : فيجب إذن أن يكون علة وجود المادة شيئاً مع الصورة  
حتى يكون المادة إنما تفيض وجودها عن الشيء لكن يستحيل أن يكمل فيضانه عنه بلا صورة أئنة  
بل إنما الأمر جميعاً بهما فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت . ثم إن  
بعض الأذهان قد انساب من قوله « يوجد عن سبب أصل وعن معين » إلى أن الصورة جزء العلة  
الفاعلية حتى إن العلة الفاعلية للهولي مجبوع الأمرين أي 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 . و أقول : إنّها ليست بكافية في تعقيب الصور لأنّ حصول الإستعداد لا يكفي في وجود الشيء ، فإنّ العلة المعدّة ليست من العلل 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 ، و إلى أحوال اتفافية من خارج طبيعيتة أو قسريّة يتحدّد بها ما يجب من المقدار والشكل على ماسرّ فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك ، والمعين إن حمل على علة الصورة فينبغي أن يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الأصلي أيضاً داخلًا في المعين من وجه ، و يحتمل أيضاً

يقال إن الصورة شريكة لعلّة 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 التفسير العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لامتازتا فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى او لا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولى علة فاعلية تقيم كلا منهما بالآخر او معه وكلاهما محالان فاذا كان احدهما علة فاعلية لم يجز ان تكون هي الهيولى ، والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ، ولو حملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة تقيم كلا منهما بالآخرى او معه لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الحلف لجواز ان يكون احدهما علة غير فاعلية وقد مر مثل هذا غير مرة . قال الامام المين هو الحركة السرمديّة لان وجود البند المفاقر لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيصانها على حدوث شيء . يكون سبب الاستعداد صورة صورة وحدث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر ، وقد ظهر مما مر ان هذا لا ينأتى إلا بحركة سرمديّة متجددة فهذه الحركة السرمديّة هي المعين للسبب الاصلى بتعقيب الصورة . قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقضى لتعقيب الصورة والسبب المقضى لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة وعلّة الصور المتجددة لا يتم بمجرد الحركة السرمديّة لانها معدة والمعدّات لا يكون موجودة بل لا بد لها من البند المفاقر [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 ، و قوله « من وجه » في قوله « وحينئذ يكون السبب الاصل داخلًا 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 الباقى الذى هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءاً لا يستلزم كون الصورة جزءاً . م



أن يحمل المعين 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 علة بالوجهين أحدهما بالمتوسط ، والثاني بتوسط المعين 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<sup>(١)</sup> لأن العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مرّ فأذن الصور المتعاقبة<sup>(٢)</sup> 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 :

« وتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضاً بالصورة »<sup>(٣)</sup> على وجه يحتمل

بيانه كلام غير هذا المجمع

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

(٢) قوله « فأذن 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 تنوعها 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 بادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصح 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 أنا قد بينا فيما مضى أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة إن كان مادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هيئنان كل واحدة منهما معنى الهيولى والصورة بتشخيص 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 إلى ذات الأخرى موقوف على تشخيص كل واحدة منهما لان المطلق ليس بوجود وانضمام ما ليس بوجود إلى غيره محال ، ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود منضم إلى الهية ولا يتوقف انضمامها على وجودها واللائكات الهية موجودة قبل انضمام الوجود إليها 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 وانما يتشخص بالمادة . اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة إما العلة الاعانة فهي الاعراض المكتنفة 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 يشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك ، واما انضمام الوجود إلى الهية فهو في العقل وليس الوجود في الخارج امرين وجود ومهية بل اذا حصل الوجود في العقل فصله اليهما . فان قلت : هذا كلام على سند المنع . فنقول : المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين إلى الأخر على وجودها مقدمة بديهية لا يقبل المنع ، والنقض مندفع بما ذكرناه . م



الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعيينها لامن حيث إنها هذه الصورة بل من حيث إنها صورة ما كما مر ، وأما تشخيص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجبهين : الأول أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهيولى من حيث إنها هيولى ما فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى وإن لم تكن هذه الصورة فإذا تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقاً ، والثاني أن ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة و فاعلاً للتشخيص ؛ بل قد قيل : إن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع إنما يتشخص بال مادة أي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخيص فيصير النوع لأجلها كثيراً لامن حيث هي فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هي الأعراض المكسفة لها كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسمّاة بالمشخصات فظهر أن تشخيص الصورة يكون بالهيولى المعيّنة من حيث هي قابلة لتشخيصها ، و تشخيص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخيصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم . وأما 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 مر ذكره . و الأول موجود في الخارج والعقل وإليه نذهب هيئنا ، و الثاني موجود في العقل دون الخارج فإذا ليس بصحيح أن يقال : إنه غير موجود أصلاً . وأما الجواب بانضمام الوجود إلى الماهية فغير صحيح أيضاً لأنهما أمران عقليتان ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالأمر العقلي من حيث هي عقلية .

\*(وهم وتنبيه<sup>(١)</sup>)\*

(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 متقدماً على الاخر من الاخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة هيئنا من الشيء الذي يوجد بها اي الهيولى والصورة معاً اعنى العقل متقدم على ايجاب المعلول 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 تنحمة 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 وهي 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 النامة 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<sup>(١)</sup> 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 العناصر أن تعلق كل واحدة من الهيولى و الصورة بالأخرى هناك

(١) قوله « يجب أن تتلطف » لاخفاء في ان الدلالة المذكورة كمادات على تقدم الصورة و انها شريكة العلة في العناصر كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشاوح بيانها ، و انما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بأن الصورة إذا زالت وجب أن يبقىها بعل و هذا لا يتمشى في الفلكيات ، لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلاً فامر بالتلطف سوفا للفكر إليه ، واما قول الشاوح وينفاوت الحال ايضاً بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فنقول لا تعلق له بلمية 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 الهيولي لأن القابل لا يكون فاعلاً فإذن هي الصورة ، وهي إما أن تكون آلة للهيولي أو واسطة وآلة أو جزء آلة والأولان باطلان لما مرّ فمى إذن شريكة لسبب أصلي يكون مجموعهما آلة للهيولي . قال الفاضل الشارح : فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات إلا بشيء واحد وهو أننا قد بيننا في العنصريات أن الهيولي ليست هي المحتاج إليها ؛ بأن قلنا إن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات ؛ بل بيننا هيئنا بأن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عاماً لهما إلا أن الشيخ لمّا لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها أمر بالتلطّف هيئنا في معرفة أن الحال فيهما واحد .

وأقول : ويتفاوت الحال فيهما أيضاً بشيء آخر وهو أن استعداد الهيولي لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدئها ، وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجددة الخارجية 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<sup>(١)</sup> 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 قابل للذات وهو الزمان او قاراً وهو ثلاثة 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 لدى 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 احتترز 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 الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط ، والبسيط الخط ، والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام ولما كانت مباحث الجسم

شيء من أجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر ، و اما الوضع في تعريف النقطة وهو كون الشيء بحيث يشار اليه 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 منناه وحينئذ لا يكون له بسيط ، و اما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضة شيء 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 مهيته وهي ان له الابعاد الثلاثة و اتصاله و تناهي فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لامعالة وكذلك تشكلها ، و فدا فاد بقوله « الجسم ينتهي ببسيطة » 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 اما يكون بماله امتدادان فقط وهذا يقتضي ان يكون الامتدادان المذان في السطح هما البايان عن الجسم و ليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك المتخيل والنتهيم ، و اما فيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله « من حيث هو واحد » احترازا عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية والعرضية والعقية عندها فتناهي الجسم بالسطح اما يكون اذا تهاى من جهة واحدة فقط .

الثاني كيفية لزوم السطح و هي انه يلزم الجسم لانداته بل بحسب التناهي . لا يقال : هب ان الجسم يتناهي في الجهات و اما انه في كل جهة ينتهي بوجود شيء آخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول : اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط ولا شك انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء ممتد في الجهات فتمين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا معنى 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 انتهاءه بالخط كما في السطح المخروط فان انتهائه في جهتيه بالنقطة و هذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة



التعليمي 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 و كيفية 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 يقتضى بقاء الإثنين الباقيين : فإذا كان الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى 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 ونهاية من المضاف المشهورى<sup>(١)</sup> فإنها نهاية لذي النهاية فإذن القول بأن البسيط

(١) قوله « والنهية من المضاف المشهورى » أما أنه من المضاف فلأنه لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير ، وأما أنه من المشهورى فلأن من خواص المضاف المشهورى أن يعمل على نفسه مضافاً إلى الآخر فيقال الاب ابوالابن و الابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فإنه لا يعمل على نفسه مضافاً إلى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة ، والنهية مضافها ذوالنهاية ، ويمكن أن يقال : النهاية نهاية لذي النهاية وذوالنهاية ذونهاية بالنهاية فيكون مضافاً مشهوراً يافلاً يكون البسيط نهاية . وفيه نظر ؛ لأنها إذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق على الكم فإن المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل مقوله ضرورة أن الإضافة يمرض كل مقولة من المقولات وإذا أخذت مع تلك الإضافة كانت مضافاً مشهورياً محمولاً على تلك المقولة قطعاً والنتابان أما 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 الثانی 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 وتحقق المناجزة بين السطح والنهاية ثانياً . فان قلت : غاية ما في الباب أن السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهي الجسم وليس كذلك بل الأمر بالعكس . فنقول : الباء ليست للحبيبة بل بمعنى المعبة وقد أشار إليه الشارح بقوله « إذ هو مقارن له » . م

نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهي الجسم .  
 و أقول : التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أمور : أولها ماهية السطح  
 الذي هو المقدار المتصل ذوالبعدين ، و ثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه و انقطاعه و  
 انتهائه لا العدم المطلق ، و ثالثها إضافة عارضة إلى الجسم ، و إنما يستدل على ثبوت  
 الأول للجسم بثبوت الثاني له إذ هو مقارن و مستلزم للأول ، و أمّا الثالث فإذا  
 اعتبر عروضة للأول كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح ، و إذا 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 ذاسطح ولا كونه متاهياً أمر يدخل في تصوّره جسماً  
 و لذلك قد يمكن قوماً أن يتصوّروا جسماً غير متناه إلى أن يتبين لهم امتناع ما  
 يتصوّرونه ) .\*

قال الفاضل الشارح<sup>(١)</sup> : مراده أن السطح والتناهي ليسا جزئيين لماهية الجسم  
 لا يمكن انفكاك 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 الهولي والصورة إلى الحجّة ولم يكن ذلك إلا لكون تصوّره قبل معرفتهما  
 ناقصاً مكتسباً بالرسم وبعدمعرفتهما تماماً مكتسباً بحدود مشتغلة عليهما ، أو لكون

(١) قوله ( قال الفاضل الشارح ) مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئيين للجسم والامتنع تصويره  
 بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه . واعترض عليه باننا نتصور الجسم ثم ثبت  
 تألفه من الهولي والصورة فنحن تصورنا الجسم بدون تصور اجزائه وماذا 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 السئمة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي  
 قال الشارح : الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل ، واجزاء في الوجود وهي المادة  
 والصورة ، وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاهل 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 الذي يقبل الابعاد الثلاثة ففي القبول اشارة الى المادة و في  
 الابعاد اشارة الى الصورة . اذا تهدهه 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 بتصوّر بأجزائه العقلية ويطلب بالحجة أجزاؤه 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 وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلمته كالمادة بالصورة وحصّة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني أمّا الأول 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 ؛ لأننا 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 يعلمان 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 جزءاً ، 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 جسماً » إشارة الى ان التناهي ليس بجزء للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ، ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان ذلك السطح والتناهي جزئان عقليان فابطل ذلك بانهما او 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 للقاء في قوله « فلا كونه ذات سطح ولا كونه منهاهما » فائدة و يمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لم يدلّ فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والتناهي ايضاً خارجين لان المأخوذ من الخارج خارج قطعاً ، و

عارضه للسطح<sup>(١)</sup> 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 المشهورى فعلمه نسي ذلك ، ثم إنه إن أخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الإعتبار مشهورية ، وتارة منفردة وجعلها بذلك الإعتبار حقيقية فكيف ساعلغ أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فإن تلك

انى وهو قوله «قد يمكن» .

النظر الثانى ان سؤال الامام وارد على السطح والتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم تصور السطح والتناهي كيف لا يمنع استلزام تصويره تصور السطح والتناهي . والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهولى 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 يثبتوا الجسم الغير المتناهي لمدم 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 دلالاته لم ينتظم فى الاجزاء الوجودية و ان سؤاله لم يرد عليها . م

(١) قوله «لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح» اى بالقياس الى الجسم ، و لبت شمرى اى بين ذلك وليس فى شرحه شىء . دال عليه ، ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجايز أن يكون شىء متأخرا عن آخر فى وجوده و يكون ثبوت ذلك المتأخر اشىء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشىء الثالث مثل ما ذكرناه فى المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للأكبر ويكون ثبوته للأصغر علّة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية هيئنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له . قال الشارح اعتبر النهاية هيئنا من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهورى فان أخذها تارة مع السطح قصارت مشهورة واخرى لامعه قصارت حقيقية واذا كانت النهاية هيئنا اضافة حقيقية فهي يكون اضافة السطح الذى هو العارض الى الجسم الذى هو المعروض و اضافة العارض الى المعروض انما يتعق بعد العروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للمروض . وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض لو وجب أن تكون بعد المروض والمعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه محال . و الجواب الحق ما تحقق من قبل ان هناك ثلاثة امور لنهاية تم السطح تم اضافتهما فليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل مرض الجسم أدلائم مرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية . م



الإضافة لاتعقل إلا 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 أو قطع فيوجد ولاخط ، وأما المحورو القطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة ، والخط المحيط للدائرة والخط كحيط الدائرة خ - قد يوجد ولا نقطة )» .

يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا بواسطة التناهي فإنتهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي <sup>(١)</sup> ويجب أن يعرف أولا 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 مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى في الجانبين إلى المحيط قطرهما وإذا قطعت الكرة <sup>(٢)</sup> 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 ويريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا بواسطة التناهي فانما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ، لئلا نقول : 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 بقدره ، والراد بالتناهي هي هنا التناهي في الوضع فان السطح والخط إنما 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 بقدرهما . 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 فلا اشتراك 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 ، و قد تبين من ذلك أن الخطّ و النقطة إنّما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين : إما القطع ، و إما الحركة .

قوله :

﴿ و أمّا المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة إما ، أو بالفرض و قبل 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 و معناه يتأتى قسمته فيها ﴾ .

أقول : يريد أن الدائرة لا يبصر مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثه أشياء : أحدها التقاطع ، والثاني الحركة ، والثالث الفرض فإن تقاطع الأقطار إنّما يكون على نقطة هي المركز ، و حركة الدائرة إنّما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز ، و أمّا الفرض فظاهر ، و أمّا 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 إنّما يكون بالقوة فقط و لا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراض أو الفرض كما مر ذكره مراراً قال الفاضل الشارح : لا شك أن إمكان حصول هذه النقطة <sup>(١)</sup> حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع

(١) قوله « قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة » لما ذكر انشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين و الثلث 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 التقاطع الغير المتناهية بالفعل و الانقسام الغير المتناهي 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 إنَّ 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 المتناهية موجودة بالفعل و يلزم من ذلك الإقسام الغير المتناهي بالفعل و القول بأنَّ اختلاف الأعراس لا يوجب الإقسام فاذن الحركة أيضا لا توجب الإقسام و الجواب أنَّ هذا كلفه فرض ، و الفرض لا يرتفع برفع اسمه مع نبوت معناه ؛ بل يرتفع بأن لا يفرض ، و الدائرة إن لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ومنتصفه منتصف و هلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط إلا أنَّها ممتازة بالفرض و لا ترتفع بأن تقول إنَّها لازمة وإن لم تفرض لأنَّ تصوّر المنتصف فرض فضلا عن التلقظ به .

قوله :

﴿ و أنت تعلم من هذا أنَّ الجسم قبل السطح في الوجود ، و السطح قبل الخط ، و الخط قبل النقطة و قد حتمت هذه أهل التحصيل ، و أمَّا الذي يقال بالعكس من (في خ) هذا : أنَّ النقطة بحر كتها تفعل الخط ثمَّ السطح الجسم فهو للتفهيم و التصوير و التخيل ألا ترى أنَّ النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه و هو مقدار ما خطَّ أو سطح فكيف يتكوّن ذلك بعد حركتها ﴾ .

أفاد ههنا أنَّ هذه الأمور كيف ترتب في الوجود ، و أنَّ الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي ؛ بل هو تخيلي فقط . و ألفاظ الكتاب غنيمة عن الشرح .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ما أسهل ما يتأتى لك تأمّل (أن تتأمّل خ) أن الأبعاد الجسمانية متمانة

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 وقال لم افرض . وهذا الجواب انما يتم او كان الامكان امراً اعتبارياً و سؤال الامام بنا على ان الامكان امر و يودى عند الشيخ . م

عن التداخل ، و أنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متتح عنه ، و أن ذلك للأبعاد  
لألهيولي<sup>(١)</sup> وللسائر الصور والأعراض .

يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد<sup>(٢)</sup> الجسمانية ، و كأنه يدعى كون هذا الحكم  
أولياً . وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة ، وإنما أورد  
هذه المسئلة هيئنا لتعلمها بالمقادير و البناء نفى الخلاء عليها ، و الإسنشهاد بأن الجسم  
لا ينفذ في جسم واقف له غير متتح عنه تذكير للإستقراء الذي اكتسبت النفس هذا  
الحكم الأولي في مبادئ التعلم به و بأمثاله فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولي ينبئه  
عليه بالإستقراء و كذلك قوله « و أن ذلك للأبعاد لألهيولي و لسائر الصور و

(١) قوله « و ان ذلك للأبعاد لألهيولي » فان الذراعين لا يجوز أن يصير ذراعاً واحداً و الا  
لكان الكتل مساوية لجزئه لان هيولي الذراعين لا يجوز ان يكون هيولي ذراع واحد فان الهيولي  
لا حصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ، و لان صورة ذراعين ينتج ان يكون  
صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره و قد يتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء  
اما ان لا يكون له مقدار كالنقطة فلا يمنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع  
نقطة و جميع النقط يجتمع في المركز اجتماعاً و انما للامتياز الوضعي ، و ان كان له مقدار في الطول  
فقط لم يتمانع من حيث العرض و العمق حتى ان وضعنا أحد الخططين بجانب الآخر لم يحدث عرض ،  
أو أحدهما على الآخر لم يحدث عمق و الا انقسم السطح الى مالا ينقسم و انه معال ، و ان كان له  
مقدار في الطول و العرض دون العمق لم يتمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض  
تداخل و لا يحصل منها عمق و الا لزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورة  
ان مقدارين يكونان اعظم من أحدهما م

(٢) قوله « يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد » لما صدر الفصل بالتنبيه فكانه يدهي ان هذا الحكم  
أولي ، وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للأجسام الطبيعية ، و كذلك  
المسئلة التي بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد معداري لا خلا . 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 و الانهبي بالحقيقة اثبات الاعراض  
الذاتية للموضوعات و ذلك 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 ، و الاستشهاد  
بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف تذكير للإستقراء الذي استفادت النفس هذا الحكم الأولي بسببه اذ الحكم  
الاولي ربما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم  
اذا نفذ في مكان جسم آخر ينتج عنه الجسم المتسكن فيه و تكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع  
التداخل . فان قلت : فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الإستقراء وهو احدي الحجج على المطالب  
و المكتسب من العجة لا يكون ضرورياً و بديهياً . فنحن نقول : الحصول من العجة اعم من ان يكون  
بطريق الكسب او البديهة فلا بد في الاكتساب من الحركتين حركة من المطالب ليحصل من البيادي ،  
و حركة منها اليه و ليس هناك الا وجدان البيادي ، و الانتقال عنها الى المطلوب كما في الحدسيات  
و التجريبات وغيرها م



الأعراض ، فإنه أيضا تنديه على أن الهولوى و سائر الصور و الأعراض لاحصّة لها في العظم إلاً بالعرض فالأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ، ولا شك في أن عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فإن الكلّ أعظم من جزئه ، و القول بالتداخل يقتضي كون الكلّ مساويا لجزئه . و اعلم أن النقطة لاحصّة لها في العظم فلذلك لا يتمانع عن الإجماع 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 ولذلك 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<sup>(١)</sup> في أوضاعها تارة متلاقية ، و تارة متباعدة ، و تارة

(١) قوله «إشارة أنك تجد الأجسام» الأجسام امامتلاقية أو غير متلاقية فإن كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما من البعد فبعد هو ذراع و بعد هو ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الأبعاد للتقدير ، و يختلف أيضا احتمال تلك الأبعاد لتقدير ما يقع فيها من الأبعاد ما يسهو جسم محدود ، و منها ما لا يحتمل إلا الأصغر و منها ما يحتمل الأكبر و الاختلاف إنما هو اختلاف مقادير فلا يكون لشيء مخصصا و القائلون بالخلاء فرقتان فرقة تزعم أنه لاشئ . محض ، و فرقة أنه بعد ممتد و هو الذي سبوه بعدا مفطورا لا لهم زعموا أنه مشهور مفطور عليه البدئية ، و ان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الأناة بعدا ثابتا يفارقه الماء و يحصل فيه الهواء ، و قالوا مكان العالم و جميع الأجسام التي فيها الخلاء أبعاد مساوية لأبعاد الأجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملا مكانه هذا الخلاء ، و قول الشارح «هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا» منظور فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلقى واحدا منهما . ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لاشئ ، و ان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشئ . و البعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لاشئ . و الا فهو البعد المفطور فعلى تقدير مختص بالخلاء بمعنى لاشئ ، و على تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور ، و اما قوله «ولا يتناول الذي لا يتناهي» فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع ، و لا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهي و قوله «بان فرض فيه اجساما» معناه فرض في الخلاء اجساما جسيما بينهما بعد محدود و جسيمين آخرين بينهما بعد آخر أعظم أو أصغر أو مساو لتعذر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها ، و قد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذامادة ، وهذا إنما يتم لو كان من البعد المجرد شئ . 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 الأبعاد ، و الذي تقرر امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية و لا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد عن المادة و إنما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع .

متقاربة ، و قد 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 قديراً 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 فرقان 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 ينتاهي ، والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بأن فرض فيه أجساماً يختلف أبعاد ما 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 يتجزأ على الحدود المشتركة ، و أضاف إلى ذلك مقدمة هي أن كل ما كان كذلك فهو إما كم متصل أعني البعد المقداري ، و إما ذو كم متصل أعني 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 حر كاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت لها بعد مفطور فإخلاء ﴾ .

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 الهبولى ، 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 لفراغ هو بعد صرف » و إذا أضفنا الثانية إليه صار هكذا : الخلاء بعد متصل و البعد المتصل يتنجس عند سلوك الجسم إليه فالخلاء يتنجس 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 حرركاتها تنجس عنها ما بينها » أي من الخلاء ، ولم يثبت لها أي للأجسام بعد مفطور ، ثم أنتج من الجميع قوله « فلاخلاء » و إنما رسم الفصل بالتعنييه لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تبيّن 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<sup>(١)</sup> ، ومن المعلوم أنها أولم يكن لها وجود

(١) قوله « في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا » هذا مغالط لما سيجي . من أن الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة أو إليها و لعله مجاز ، و الحقيقة أن تحرك في سمت يتأدى إلى جهة كذا ، و الجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك على الاستقامة أو يمكن أن يقصدها بالإشارة الحسية في سمت الاستقامة ، و بالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة أو يقصدها الاشارات الحسية أي الجهة منتهى الحركات أو منتهى الاشارات ، و وجه المناسبة أن الجهات نهايات الامتدادات فالبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها ، و ما قال الإمام أن الجهة أمر يعرض للنهايات كما أن السطح و الخط امران يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح ، و ربما يورد على القياس الأول أن قولكم الجهة مقصد للمتحرك أي شيء ، تمنون بالجهة ، أي العيز فسلم أن المتحرك يقصده أو منتهى الإشارة فلانسلم أن المتحرك يقصده و الجواب أن كل إشارة يمتد إلى شيء فهي ينتهي إليه و يمكن أن يقصده المتحرك . و على القياس الثاني أن الإشارة امتداد يخرج من الشير و ينتهي إلى المشار إليه فهذا الامتداد إما أن يكون موجوداً في الخارج أولاً فإن لم يكن موجوداً في الخارج فمن الظاهر أنه لا يلزم أن يكون طرفه موجوداً في الخارج و إن كان موجوداً يلزم أن يعدت كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم و من البين استعالتة و جوابه ان يقال : هب ان هذا الامتداد ليس موجوداً في الخارج إلا 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 الإستقامة أو الإشارة الحسية في سمتها ، ووجه المناسبة أنها كما سيتحقق 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 المقولات (المقولات خ) التي لاوضع لها فيجب أن يكون الجهات لوضعها تتناولها الإشارة) ❖ .  
يريد بيان أن الجهات ذوات الأوضاع<sup>(١)</sup> و ليست من المقولات (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 يبين بهذا القياس أيضاً أن صغرى القياس الثاني من المذكورين و إن كان يدينأ بحسب التصديق فإن لميته 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 المعدور 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 لابد ان يكون مشاراً اليها 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 لكاتنا 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 ، و تتعرف أحوال الحركات الطبيعية \*) .

يريد بيان ماهية الجهة<sup>(١)</sup> 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 قديكون 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 تمتد منا ولاشك ان لها منتهى ، وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي تمتد إلى منتهى فمنتهى الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجودا ذا وضع فلنا 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 آخرا وهو الحركة في الجهة فانحصرتلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلويين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب . وجوابه ان ذلك القسم مناهي لهية الجهة فان الجهة ما إليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكات الجهة مسافة و انه محال . ٢

مصادرة على المطلوب . والجواب أن الحركة في الشيء المنقسم لاحتمال تكون إمتاعن 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 ، وأيضاً 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 حالاً 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 هي التي في الكيف مثلاً كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بوجود فاذن تنتقض كلية الكبرى . وأجاب عنه بشيئين : أحدهما جعل الكبرى أخصّ ممّا كان<sup>(١)</sup> وهو أن يقال المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بوجود فإنّ معه يحصل المقصود ، و هذا هو الفرق . والثاني التزام الشك لأنّ الشك غير قادح في المطلوب و ذلك لأنّ الجهة

(١) قوله « أحدهما جعل الكبرى أخصّ 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 بتام ولا مطابق للثن أما أنه ليس بتام 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 والأفنا الفرق ، و أما أنه ليس بتطابق للثن 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<sup>(١)</sup> 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 ( فلنعدخ ) مما 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<sup>(٢)</sup> لِمَا كانت 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 متعدد 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 فوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية ، و  
تعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما بصير الجانب القوي ضعيفا ولا يقال له انه يسار في العرف  
لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب . قال الامام نقلنا 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 السفل 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 اثنا، بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس فوق الانسان  
و تعنه الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ، ولا يمينه و شماله الا بحسب

على زوايا قوائم أعنى أبعاد الجسم فلانه لاغير، وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستاً اثنتان منها طرفا الإمتداد الطولي ويسمئها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت : الفوق منهما مايلي رأسه بحسب الطبع ، والتحت مايقابله ، واثنتان منها طرفا الإمتداد العرضي ويسمئها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال : و اليمين مايلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب ، و الشمال مايقابله ، واثنتان طرفا الإمتداد الباقي ويسمئها باعتبار نخن قامته بالقدم والخلف : والقدم مايلي وجهه ، والخلف مايقاله ، ثم يستعملها في سائر الحيوانات والأجسام حتى الفلك على هذا النسق . وهذا باعتبار ماهوغير واجب<sup>(١)</sup> 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 و خلفه الا باعتبار نخن قامته و هو الإمتداد الباقي ولا يكون سبب الشهرة الا شيئا واحداً ، نعم لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم انهم يعقلونها في سائر الحيوانات والاجسام ، ويسكن 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 .

(١) قوله « و هذا باعتبار ماهو غير واجب » اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الإمتدادات المفروضة في الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم و هذا اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الإمتداد لا طرف الإمتداد القائم على آخر فاطراف الإمتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولا ، وهذه اشارة الى ان ماهو 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 طريقا آخرأقال : الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لايتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال : عدد جهات المضلعات عدد مالها من الحدود التقطعية و الخطية و السطحية ان سمي كل حدجهة ، او عدد مالها من الحدود الخطية و السطحية ان لم يسم الحدود التقطعية جهات . هذا اذا كانت المضلعات أجساما أما اذا كانت خطوطا 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 اكن الكلام في المضلعات الجسدية فالمثال لا يطابق المثل فنقول : مراده بالمضلعات ماهو اعم من الاجسام و السطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها إن كانت ، و انما سمي كل حدجهة لان الجهة طرف الإمتداد و الإمتداد اعم من ان يكون خطا أو سطحا أو جسما تعليميا فيكون الخطوط و السطوح جهات . و هذا الكلام من الامام مناقض لما



الجّهات ستّ . مشهورٌ و ليس بحقّ فإنّ الكرة لا جهة لها بالفعل و لها جهات لا تنتهى بالقوّة . أقول : وهذا صحيح . ثمّ قال : محاذياً لبعض المتقدّمين ، وأمّا المضلّعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطيّة والخطيّة والسطحيّة إن سمينا كلّ حدّ جهة أو مثل عدد الخطيّة والسطحيّة إن لم يعتبر النقطيّة مثلاً المثلث جهاته ثلاث . أقول : هذه تسمية بخلاف ما تقرّر فيما مرّ فإنّ المقرّر هناك أنّ الجهة طرف الإمتداد و أضلاع المثلث ليست أطرافاً للإمتدادات بل امتدادات هي أطراف السطح . ولترجع إلى المقصود فنقول : الجّهات الستّ تنقسم<sup>(١)</sup> إلى ما لا يتبدّل بالفرض وهو الفوق والسفل ، و إلى ما يتبدّل به وهو الأربعة الباقية و ذلك لأنّ المتوجّه إلى المشرق مثلاً يكون المشرق قدّامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثمّ إذا توجّه إلى المغرب يتبدّل الجميع فصار ما كان قدّامه خلفه وما كان يمينه شماله و بالعكس فهذه تتبدّل بالفرض و ليس الفوق والسفل كذلك فإنّ القائم لو صار منكوساً لا يصير ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت و رجله من فوق و كان الفوق والتحت بهما . والفاضل الشارح جعل الفرض هو أن يصير الجانب القويّ ضعيفاً والضعيف

ذكره أولاً لأن كل حد النقطة أو غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيبطل قوله لوجهة فيها بالفعل ، و ذكر الشارح أن هذا تسمية بخلاف ما تقرّر لأنه تقرر فيما مرّ أن الجهة غير منقسمة و الإمتداد منقسم فلا يكون جهة . وفيه نظر لأن الثابت بالبرهان عدم انقسامها في مأخذ الإشارة ، والخط والسطح غير منقسمين في مأخذ الإشارة و إن كانا منقسمين من جهة أخرى ، وقيل : المراد أن الجهة طرف الإمتداد الخطي لأطراف كل امتداد حتى يكون الإمتدادات التي هي الأطراف جهات . وفيه أيضاً نظر لأن الذي تقرر في آخر النمط الأول ليس إلا أن الجهة طرف الإمتداد و أما أنه طرف الإمتداد الخطي فلا . فإن قيل : قد تقرر أن الجهة منتهى الإشارة و الإشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي إلى المشار إليه ولا شك أن الإمتداد الخارج من المشير إنما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون إلا نقطة . فنقول : الإشارات تنتهي إلى سطح المحدد فهو مقطعها و الإمتدادات الخطية إنما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الإشارات لا وجود لها في الخارج و إن وجد وجود المشار إليه في الخارج . علم أن البرهان دل على أن جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء بأسرهم سرّحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الإمتداد الخطي . م

(١) قوله « فنقول الجّهات الستّ تنقسم » الجّهات الستّ التي يشير الناس إليها و يعصرون الجّهات فيها ما هي متبدلة بالفرض ، و منها ما لا يتبدل . قال الإمام : أما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلوفرنا الجانب الضعيف قويا و بالعكس لا نقاب اليسار يميناً و بالعكس ، و أما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك إليه الحيوان بالطبع وهناك حاسة الإبصار فلوفرنا عكس ذلك كما إذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن 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 ما يلي رأس الشخص و قدمه فإنا 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 « ومنه 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 الشرق إلى المغرب فرض واقع . فان قلت : هب ان فرض الامام في القدماء 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 ما يلي رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما إذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص 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 فلو فرض الفوق بما يلي الرأس والتحت بما يلي الرجل فإذا اعتبر الفوق بما يلي رأس أحدهما كان ما يلي رأس الاخر هو التحت لا ما يلي رجله و هما يتبدلان ، و ان كان المراد منهما ما يلي السماء وما 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 ما يلي الرأس والقدم مطلقا والا ليتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبذله ولا حاجة إلى الصورة التي فرضها بل المراد مما ورد في عباراتهم ما يلي الرأس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي رأس الشخص القائم على الطرف الاخر من قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع . فان قلت : لاشك في أن الشخص القائم على طرف قطر الارض رأسه وقدمه 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 ومعنى 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 ! لأن الشيخ لما قيد اليمين والشمال  
بقوله « فيما يلينا » فتفسير 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 قدماه وما يقابله خلفه وأحد قطبيه علوه والآخر  
سفله . وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ، ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات إلى ما  
بالطبع وما بالفرض قال « فلنعد عما يكون بالفرض » أي فلتجاوز عنه لأن الأمور  
الفرضية لاتضبط .

❦ (إشارة) ❦

قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الاخر قريبا طبيعيا ، واما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى بين الفلك  
وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال  
كما في الانسان ، ويحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدم والخلف لانه ذكر من الجهات  
الفرضية اليمين والشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدم والخلف فاذا حملنا عليهما كانت  
الجهات الست كلها مذكورة ، ومبنى الاحتمالين أن قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتغل على  
امر بن : احدهما اليمين والشمال ، والاخر ما يلينا فذلك في قوله « ومثل ما يشبه ذلك » ان كان اشارة  
الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا هو بين الفلك فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك  
وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو بيننا وشمالنا ، وان كان اشارة الى اليمين والشمال فما  
يشبههما هو القدم والخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك وشماله انسد 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 ويمينه الى الشرق و  
وجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمال سفلا والشرق يميننا والمغرب شمالا  
ووسط السماء قدامنا ومقابله خلفنا ، وبحسب الحركة الغربية بانسان يكون رأسه في جهة القطب  
الشمالى ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدم والخلف ، وما فرضه الشارحان  
انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق بيننا باعتبارها ، واعلم ان الشيخ انما قدم هذه  
المسئلة على اثبات محدد الجهات لان الكلام ليس في تعدد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا  
وحد ودا انما يتعين وضعا بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تعدد الجهات التي يشير  
الناس اليها لافي جميع تلك الجهات بل في الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفل فقد حرر  
الدعوى بهذه المقدمة ولهذا قال فلنعد عما بالفرض م

﴿ ثم من المحال <sup>(١)</sup> أن يتعيّن وضع الجهة في خلاء أو ملاء، متشابهة له ليس حدّاً 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 حدّاً واحداً 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 الخوض في البرهان لا بد من تهديد مقدّمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعینتان بالطبع متقابلتان بالطبع ، اما انهما متعینتان بالطبع فلان انرى ان الاجسام السقالية بعضها يتحرك الى الفوق بالطبع كالنار وبعضها الى السفل كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان حقيقيتان متبايرتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجهاً الى أحدهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخر بالطبع ، و اما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالية 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 نهدهما المقدمه

فنقول : لما كان في الموضع خفاً ، فلا بد ان يشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا يمس بالترار إن وقع اما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية و تعين وضعها إمّا ان يكون في خلاء أو 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 طبيعياً من الحد الاخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابهة فيجب ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء و الملاء المتشابهة ولا محالة يكون جسماً أو جسمانياً لان الجهة ذات وضع و تعين ذات الوضع لا يكون الا بذى الوضع ، و اياً ما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم ، وهو اما ان يكون جسماً واحداً من حيث انه واحد اولا 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 معدداً للجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الاجهة واحدة والمطلوب تعدد الجهتين فالتحدّد إذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً بل جسمين او يكون جسماً واحداً لا من حيث انه واحد لا جاز ان يكون التحدد بجسمين فانه او تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون أحدهما محيطاً بالاخر او يكونان متباينين وهما باطلان :

اما الاول فلان الجهتين لو تحددتا بجسمين احدهما محيطاً بالاخر حتى يكون تحدد إحدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غاية البعد عن الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا في المركز فحيثما يكفى الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد إحدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد ببركزه فيكون الجسم المحاط واقفاً في التحديد بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحديد جهة البعد و اليه اشار بقوله « سواء كان حشوة او خارجاً عنه » فان الضمير في حشوة يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجاً عن المحيط بل الى المحاط اى يتحدد جهة البعد ببركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشوة المحاط او خارجاً عن المحاط



التحدّد بجسمين إيماناً أن يكون أحدهما محيطاً والآخر محاطاً به أو يكون وضع الجسمين متبايناً، وإذا كان أحدهما محيطاً والآخر محاطاً به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض؛ وذلك لأن المحيط وحده يحدّ دطر في الإمتداد بالقرب الذي يتحدّد به حاطته والبعد الذي يتحدّد به مركزه سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلاه أو علاه، وإذا كان على الوجه الآخر يتحدّد به جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدّد به لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدّداً واحداً أمعيثاً ما لم يكن محيطاً ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذة دون أخرى ممكنة إلا ما منع 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 خارجاً عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تحدد الجهتين بالجسمين مما بل بأحدهما لامن 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 معدوداً فان البعد اذا كان خارجاً 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 محيطاً » 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 محاطاً فلا يتحدّد به بعد ذلك الجسم ، والوجه الاول اشد انطباقاً 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 فلا نسلم 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 ان جهة السفلى لا يتحدّد به وانما 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 لبعض جهة السفلى لانقول : 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 قطعاً و ما يعين على ابضاح 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 نسبتاً 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 القريبة منه فاذا فرضنا جسماً 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 اليقين أن تقدير (تقريباً) الجهة وتحديداتها إنما يتم بجسم واحد لكن ليس [لأنه] تلمى طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدتين متقابلين و ما لم يكن الجسم محيطاً يتحدّد به القرب [و] لم يتحدّد به ما يقابله .

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن نقول : قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعيين وضعهما إما في شيء متشابه خلاه 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 لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريباً منه و جب أن يكون كل قريب منه من أي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الأخرى كل بعد منه فإن تحدد جميع أبعاد الجسم كان محيطاً به و أن لم يتحدد به بل به و بالأجسام الأخرى فنلك الأجسام أن لم يكن واقعة في أبعاد متساوية من الجسم الأول فجهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع و انه محال ، و ان كانت واقعة في أبعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الأول جهة واحدة بالنوع و تلك الأجسام كجسم واحد محيط بالجسم الأول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط و مركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الأخر بالعرض والمحيط كاف في تحديدهما .

الوجه الثاني أن لكل واحد من الجهتين جهات لا تنتهي و الجسم الأخر المياني 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 بد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسماً واقفاً في بعض جهات الجسمين الأولين فإن كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الأولين لزم الدور و إلا تسلسل فتعين أن يكون المحدد جسماً واحداً لا من حيث انه واحد لكن لامطلقاً بل من حيث الإحاطة لأن جهة القرب يتحدد به ، و اما 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 . فان قلت : لا حاجة إلى هذه التقسيمات بل أكثر هذه المقدمات مستدرك إذ يكفي أن يقال الجهة لما كان طرف الإمتداد فتحددها ما أن يكون في جسم أو جسماني لأن تعيين ذي الوضع لا يكون إلا بدى الوضع ولا بد أن ينتهي إلى الجسم لكن كل جسم يفرض أن يكون محدداً فلاشك انه 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 في حينئذ 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 تنهايتها فإنه لما أشار الناس إلى الجهات الحقيقية و هي لا يتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد أن يتعين وضعها فتعين وضعها إما في جسم غير متناه أو متناه لاسبيل إلى الأول أي أن جوذا 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 يشابه ذلك الشيء ، لامحالة يكون جسماً أو جسمانياً لوجوب كونه ذا وضع فهو إما جسم واحد يحد الجهتين معاً أو جسمان يحد كل واحد منهما كل واحدة منهما ، والجسم الواحد يكون محدداً إما من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد فهذه أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محدداً لأن كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر . وكذلك اللتان بالطبع فإنهما أيضاً طرفا الإمتداد فالمحدد يجب أن يحدد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث هو واحد إن

لا يجوز تعدد الجهتين فيه و لهذا فرض أيضاً تعدد الجهتين في الغلاء مع انه تبين استحالة فقد به بذلك على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الغلاء ، وانما زاد التقسيم الثاني وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعاً لما سبق الى الإدهام العامة من ان السماء سطح مستو هو فوق الارض أيضاً سطح مستو هو تحت . هذا ما يتعلق بالمتن .

و أما الشرح فقوله « والجهتان المميزتان بالطبع يكون تعيين وضعهما » أى تعدد الجهتين وهو تعيين وضعهما « أما في شيء متشابهه خلاه كان أو ملاماً او في شيء مختلف » وهذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان قوله « متشابهه » صفة لملام ، فالملام المتشابهه قسم والاخر قسم آخر وقد جعلها الشارح قسماً واحداً لكن الغلاء أيضاً لما كان متشابهها لان الراد منه البعد المفقود والدليل على استحالة التحديد بها مشتركاً صار قسماً واحداً وهو محال لثلاثة أوجه : أحدها أن بعض حدود المتشابهه ليس أولى بأن يكون جهة من سائرهما ، وقد أشار ههنا إشارة لطيفة الى أن قول شيخ 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 بالمتشابهه 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 في الغلاء واللام المتشابهه بحسب الفرض لانا لا نعنى بالمتشابهه الا مالا اختلاف فيه في الواقع اصلاً والجهتان المطلوب تعددهما بحسب الطبع ، ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة في نفس الامر وكلامنا في الجهات الموجودة .

وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان المتميزتان ليستا الا اثنتين فقوله « وكون الجهتين بالطبع اثنتين » تفسير لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستماعة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية أو متشابهة فلا يكون الجهتان المتميزتان منها والا فلا امتناع في أن يكون الاثنتان من الحدود الغير المتناهية وحيث أن يكون هذا الوجه مستدركاً ، ولما بطل أن يكون تعدد الجهة في شيء متشابهه تعيين أن يكون لشيء مختلف وذلك الشيء لا بد أن يكون جسماً أو جسمانياً .

حدّ ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدّ دما يقابله لأن البعد عنه ليس بمحدود . وإذ بطل هذا القسم بقى أن يكون المحدّد إما جسماً واحداً لامن حيث هو واحد وإما جسمين . ثمّ نقول : وهذا الثاني أيضاً باطل لأنّ التحديد بجسمين لا يخلو إما أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر أو على سبيل المباينة والأوّل يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لأنّ المحيط وحده كافٍ في تحديد امتدادين<sup>(١)</sup> 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 ، وإما القسم الآخر وهو أن يكون بالمباينة فإنّه باطل لوجهين<sup>(٢)</sup> أحدهما أن كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به

لا يقال : ان اريد بمحدد الوجه فاعلمها فلا تسلم انه لابد أن يكون جسماً أو جسمانيا لجواز أن يكون مفارقاً ، وان اريد به قابليها فمحدد الجهتين الطبيعيين لا يكون واحداً ضرورة أن المركب لا يقوم بالعدد . لانا نقول : الراد به ما يتبين به وضع الجهة ، و من البين ان تعين الوضع لا يكون الا بذى الوضع . وكان الشيخ وكذا الشارح تبه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحدها فى مورد القسمة . قوله وأما الجسم الواحد من حيث هو واحد . لا يمكن تعدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتعدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تعدد 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 معاً مستدرك لانا فرضنا تعدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسماً واحداً بالفرض ، وهذا الاستدراك لا يوجد فى كلام الشيخ لان كلامه ليس فى تعدد الجهتين بل فى تعدد جهة . و اذا قيل يتمتع تعدد الجهة بجسم واحد من حيث أنه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق و اسفل ولا يتعدد بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان بل جهة واحدة . انتظم الكلام من غير استدراك ، و اما الشارح فلما فرض الكلام فى محدود الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعاً ، وهي هنا استدراك مشترك بين الكلامين وهوتعيين جهة القرب فانه يكفي أن يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان معدداً لا يتعدد به الا جهة واحدة و اما ان تلك الجهة هى جهة القرب فذلك وان كان كذلك فى نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه . م

(١) قوله « لان المحيط كاف فى تحديد امتدادين » الاولى ان يقال فى تحديد طرفى الامتداد

كما هو فى المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين . م

(٢) قوله « فباطل لوجهين » تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتعدد لكل من الجسمين وجهة البعد لا يتعدد بشئ . منها فالجهتان لا يتحددان بهما جميعاً والفروض خلافة فقوله « فاذن لا يتعدد الجهتان معاً بكل واحد منهما » الصواب فيه ان يقال لا يتعدد الجهتان بهما جميعاً لان المفروض تعدد الجهتين بالجسمين و تعدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه ، و اما ان المحدد يجب ان يحد



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 وعلى بعد معين منه دون سائر الأبعاد الممكنة ليس بأولى من وقوعه في جهة  
 أخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فإن الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك  
 ممكن بحسب العقل و إن امتنع فلما منع مؤثر في التحديد وهو أيضا يجب أن يكون  
 جسمانياً ذا وضع ، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين  
 منهما كالكلام فيهما فإن عكس بهذين صار دوراً وإلا فتسلسل ، ولما بطل هذا القسم  
 ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق  
 بل من حيث الإحاطة و هي الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر ، فإذا محدّد

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

و اما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهاتنا 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 لانع منع وقوعه في الجهة  
 الاخرى و على البعد الاخر فيكون المانع مؤثراً في التحديد وتعيين وضع الجهة فالشيء انما يؤثر  
 في تعيين الوضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ايقاعه في جميع الجهات والابعاد على السواء  
 و حينئذ يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين و على بعض ابعادهما ان كان بغيرهما تسلسل . و هناك  
 نقصان : اجمالي وتفصيلي .

أما الاجمالي فهو انه يتقضى 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 لا نسلم 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 صوة نوعية  
 تقتضى تخصصه بجهة معينة و بعد معين ، او مادة لا تستمد الا للحصول في تلك الجهة و على ذلك  
 البعد .

الجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعداً 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 يردان 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 انمام البرهان . م

الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات .

\*(إشارة)\*

\*(كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لانه قد يفارقه ويرجع إليه وهو في الحالتين ذوجهة فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره [وهو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلية أو على ضرب آخر]\* .  
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة<sup>(١)</sup> 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 فارتة يكون متحركا من تلك الجهة و اذا عاوده يكون متحركا اليها ، والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها يمنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود إليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه أو لم 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 يمنع أن يكون محدد الجهة و ينعكس إلى ان محدد الجهة يمنع عليه أن يفارق موضعه وكل ما يمنع عليه أن يفارق موضعه يمنع عليه الحركة الا بنية اعنى الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمنع عليه الحركة المستقيمة و هو المطلوب الاول فقوله « يكون موضعه الطبيعي واقعا ما 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 فبيانه ان محدد الجهة يتقدم على الجهة و الجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي و يعاوده ليس بتقدم 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 و لم يلزم منه أن لا يكون متقدما عليها بالذات . فنقول : اللازم هو المطلوب و ما ليس بلازم ليس بمطلوب ؛ فالمطلوب 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 علة لجهة هذا الجسم [الذي يفارق الموضع و يعاوده] وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدّم ما على الجهة لأنه 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 معيبة امتناع الإنفكاك عنها فإذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدّم على هذا الجسم لأنه 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 ، وعلى المعى أيضاً كما مرّ بيانه في بيان أن الصورة ليست علة للميولي فهو متقدّم على الإطلاق بضرب من التقدّم إما بالعلية أو بالطبع وهذا ما في الكتاب ، و ظهر منه أن الجسم المحدّد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصحّ منه الحركة الأينية . فإن قيل : <sup>(١)</sup> لوقال الشيخ محدّد الجهات لا

(١) قوله « فإن قيل » عسى قائل أن يقول ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات و تقدّم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و ما حاصله 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 تقدّمه 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 . والجواب ان الفائدة في ذلك التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقاً فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك بل لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع و الجهات انما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض والبعض الاخر بالمعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع إلى فوق و الاجسام الثقيلة تحركت بالطبع إلى تحت فلو لم يكن فوق و تحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلنا نحتاج الى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع و تمايزها ليس الا بتمايز البواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا

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 ، وأيضاً لهذا السبب خصّ ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عمّا بالفرض .

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

جهتين متنازعين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدّد يحددهما و رفعا النظر عن الجهات المعبرة بالفرض . هكذا وجهه بعض الفصلا . وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وتقدم 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 اوابه هي التنبيه على كيفية تقدم محدّد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يشاير الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك أن المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة . م

(١) قوله « واعلم ان تقدم محدّد الجهات على ذوات الجهة » للشّرخ في هذا الفصل تردد ان احدهما في تقدم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية أو بشرط آخر ، والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن التردد بين .

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 العلول 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 معنى 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 علة للمحوى أنه لا يجوز ذلك لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فإن تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء أيضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فإذا نعدم 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<sup>(١)</sup> إما على الإطلاق محيطا ليس

بعينه يوجب رفعه و 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 بالطبيع . فنقول : لعل التردد في الكفاية .

واما التردد الثاني فاشار إليه بقوله « وايضا لم يذكر الشيخ » وهو ليس وجها آخر لتشكيك الشيخ في التقدم بل كلاما آخر في البحث في التردد ، والثاني على طريقة الرياضيين انهم كثير اما لما حاولوا ايراد كلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا يقول ايضا . وقال الامام : هذا التردد لادوجه 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 انها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث انها 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 الوصف لا يمنع 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 انها ذوات الجهة ضرورة أن كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والوقوف عليه متقدما 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 محيطاً على الإطلاق فيكون له موضع لا يفارق (١٤).

يريد أن يدنّب إثبات محدّد الجهات و كونه غير ذي جهة ببيان سائر أحواله . فنقول في تقريره : الموضع و المكان اسمان مترادفان و هما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان و يماسّه بذلك السطح ، و الوضع يطلق بالإشتراك على معان ثلاثة كما مرّ ، و المراد ههنا ما هو إحدى المقولات و هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إلى أشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم إمّا خارجه عنه أو داخله فيه كالقيام فإنه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه و هو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و هو نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه و لولا هذا الإعتبار لكان الإنكاس أيضاً قياماً . و إذا تقرّر هذا فنقول : الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط و إلى ماعداه ممّا هو محاط و ظاهر ممّا ذكرنا أن القسم الأوّل لا موضع له أصلاً و له وضع ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض و بحسب الأشياء الداخلة فيه ، و أمّا بحسب الأشياء الخارجة عنه فلا ، و أمّا 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 محيطاً على الإطلاق و يكون حكمه في الموضع و الوضع ما ذكرناه ، و إمّا أن يكون محيطاً لا على

الإطلاق و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره ، و إما أن يكون له موضع لكن لا يفارقه و هو ليس محيطاً على الإطلاق ، و لما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء ، و أما 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 ، و أما قوله و الأجسام ينقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط و إلى ماعداه ممّا هو محيط فان عنى بقوله « و إلى ماعداه » ما هو محاط مع أنه محيط لم ينحصر القسمة لجواز أن يكون الجسم محاطاً غير محيط ، و إن عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله « و أما القسم الثاني فله الموضع و الوضع بالإعتبارات جميعاً » لأن المحاط إذا لم يكن محيطاً لم يكن له وضع بالقياس إلى الأمور الداخلة اللهم إلا أن يجعل القسم الأجسام المحيطة أو يشترط في هذا الحكم شرطاً إلحاطة . م



الإطلاق بل محيطاً بذوات الجهة ومحاطاً بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع إلا أنه يجب أن يفارق موضعه لأننا يدين أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ويعاوده .

قوله :

«و لعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول<sup>(١)</sup> فإن كان للقسم الثاني وجود يتحدّد بالأول موضعه فيتحدّد به موضع الثاني 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 بعده ومحاط بما يتحدّد به فيجب أن يتحدّد بالأول موضع هذا الثاني وضعه ثم يتحدّد بالثاني جهات الحركات المستقيمة ، وقد بني الأمر على التشكيك لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً وعلى تقدير أن يكون شيئاً أحدهما قبل الآخر ومحيط به وإن كان الحق في نفسه هو أن المحدد الأول الذي لم يتحدّد جهة قبله يجب أن يكون محيطاً على

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

وأقول : 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 وهو حاصل سواء كان المحدد محيطاً أو محاطاً ، واعترض أيضاً بأنه قد أحال في البرهان أن يكون تعدد الجهتين بجسمين يكون أحدهما محيطاً بالآخر فكيف جوزيهما . واجيب بأن ما سبق هو أنه لا يجوز أن يكون جسمان أحدهما محيط بالآخر ويتعدد إحدى الجهتين بالمحيط والآخرى بالمحاط ، وأما هيئنا فالمراد بتعدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فأين أحدهما عن الآخر . وأنت تعلم أن التردد ليس الإبين القسمين وهما أن المحدد محيط على الإطلاق وأنه محاط لأنه محيط على الإطلاق وأنه كل واحد من المحيط والمحاط . فإن 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 القايد في تقييده

الإطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لأن المحاط الذي له موضع متحد يحتاج في تحدد موضعه إلى غيره فإن محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به ، و أما 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 قيد 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 ، و أما 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 ، و اما الشارح فقد فسر الاول بأنه الذي لم يتحدد جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهة خشواً فإنه إذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وقد فرضنا تعدد الجهات بالمحيط كان المحاط أيضاً يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول إلا ما يتحدد به الجهات بالذات فنشكك في ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقبلية 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 المستقبلية . والاولى أن يقال : جهة الفوق يمنع أن يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع عند الإشارة إليه والإشارة لا بد لها من جهة يتدفقها وتلك 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 إننا لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه ساير الافلاك فإنه يحصل به وحده طرفاً القرب والبعد عنه فإذا كان وحده كافياً في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو . وهذا ظاهر الفساد ؛ لانه لا يلزم من أن يكفى 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 العجبة 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 علتان مستقلتان بالعلية و إحداهما أقدم فإنها تكون مستندة إلى ما هي أقدم لكن الشيخ سيبيّين في النمط السادس أن الحاوي ليس بأقدم من محوّه 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 مثلا إما 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 : و لأجل هذين الشكّين تشكك الشيخ في كلامه ، ولولا الشكّ الثاني لكان استناد التحديد إلى المحيط المطلق أولى لا لكونه أقدم بل لكونه أعظم و أقوى و لأجل ذلك ذهب إليه الشيخ و أما أنا فلقوة هذا الشكّ لم أحكم بتلك الأولوية .

نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان مامرّ فيما فرض تعدد الجهتين بمحيط و محاط و هيبتنا 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 المعاول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كان احدهما أقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط ، أقول : من الظاهر أن المراد من قوله > متى اجتمع على المعلول الواحد < ايس اجتماع علتين 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 استند تعدد الجهات الى الاول لانه اقدم ، ثم قوله > هذا الكلام < إما إشارة الى المدعى وهو ان متعدد 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 بتعدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه ، وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة و انما يتم لو كان استلزامه التحديد الى الفلك الاول لكونه أقدم وهو ممنوع . م

وأقول : وأما وجه تقدم المحيط<sup>(١)</sup> على المحاط 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 مما لم يقل به قائل ، وأما ثانياً فلاّنه العنصر  
لا يطلب ماهو الجهة بالطبع بل يطلب ماهو 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 لمقعّره 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 نقول إنّّه ذاهب من جهة الفوق إلى ما يقابله فإذن ليس فلك  
القمر هو المحدّد لجهة الفوق ، وأما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق  
على الإطلاق فليس المراد أنّه 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 المحاط 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 فبتقضي : 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 الطبيعيّ 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 غايبة ما في الباب أن يكون  
محدّداً لمكانها الطبيعيّ لكن لا يلزم من تحديد المكان تحديد الجهة ، ثم إن الدليل على امتناع كون  
فلك القمر محدّداً للجهة اما على الأصل 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 . أجاب بان المراد  
به ليس انه يطلب أن يكون فوق جميع الاجسام بل فون ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي  
جهة الفوق قبل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع . ونحن نقول : ما ذكره معارض باننا  
لو فرضنا متحرّكاً يجتاز الفلك الاكبر فانا نحكم جزماً بأنّه يتحرك الى فوق لا من فوق و استحال  
هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضا . 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 فيتحدد بالأول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة» وفسره بأن المحدد إن كان غير الفلك الأعظم فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ماتحته كفلك زحل ثم تتحدد بعد ذلك مواضع الأفلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة ، وذلك يقتضى أن يكون الثاني في قول الشيخ «موضع الثاني» ثالثا في المعنى .  
قوله :

«وَيَكُونُ الْأَوَّلُ إِنَّمَا يَخْلُقُ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا فِي رَتْبَةِ الْإِبْدَاعِ» (١)  
أي خليق بالمحدد الأول أن يكون في ترتيب الإبداع متقدما وهو بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدء الأول تعالى ذكره أقل مما بين سائر الأجسام وبينه ، و أيضا بأن يكون مادونه محتاجا إليه في تحدد مكانه ، ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه إليه في تحقق ذاته فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس . و الفاضل الشارح ذكر أقسام التقدم وبيّن أن تقدم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فإن لم يكن محددًا لجهات سائر الأجسام فلا يكون أيضا بالطبع فيبقى أن يكون متقدما إما بالشرف لأنه أعظم أو بالرتبة كما مر .  
قوله :

(١) قوله « إنما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الإبداع » ظاهر هذا الكلام أن المحدد الأول متقدم على ماتحته في الإبداع والوجود لكن هذا يقتضى إمكان الخلاء فلاجرم أوله الشارح أولا بعلية الوسائط ، وأخرى 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 متقدما 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 التقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه يحتاج اليه 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 المعبرة 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 متشابه 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 متشابه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديراً » و ذلك لأنه قد ثبت  
 ان المحدد جسم واحد يتحدد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بركزه فيكون في حشوه نقطة يكون  
 نسبة أجزائه المفروضة إليها متشابهة حتى لا يكون بعضها أقرب إليها و بعضها أبعد عنها و إلا  
 لم يكن النقطة غاية البعد عن المحيط ولا تعنى بالمستدير إلا ذلك هذا بيانه من قبلنا . و اما الشارح  
 فلما اشتبه كلام الشيخ على امرين : أحدهما ان أجزاء 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 فمسلّم 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 القمر 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 و ذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها أن يقال إنها مبدء أول للحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ، ويراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده ، و بالحركة أنواعها الأربعة أعني الإبنية 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 فإنها لا تكون مبادئ للحركة ما يكون فيه ، وبالأول عن النفوس الأرضية فإنها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالإنماء مثلا إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات ، وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدء أول لأنه بمنزلة آلة لها ، ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين : أحدهما

نقول : لأنه معنى يكون المحدد مستديراً إلا أن يحبط به سطح مستدير لا يكون الأجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض وهو ثابت مما ذكرنا اذ يلزم من اختلاف الأجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط ، واما ما استدعوا عليه من استلزام اختلاف الأجزاء اختصاص الأجزاء بجهات فهو مناط النقض 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 وسكونه 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 و انه محال ؛ بل المراد انها علة فاعلية و يتوقف فعلها على احد شرطين يقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة ، والسكون معها . والمراد بالحركة أنواعها الأربعة اى الإبنية والكيفية والكمية والوضعية ، وبالسكون ما يقابلها . و بالأول القرب اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة ، وبهذا تخرج النفوس الأرضية لان النفوس الأرضية وهى النباتية والحوانية تتحرك أجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع الأجسام والقوى التى فيها من الجذب والذفع وغيرها و لهذا سميت تلك الأجسام اعضاء آله فيكون بين النفوس و الأجسام 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 إلى العناصر والثمار اولاً وإلى  
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 للحركات من الاجر والجس وغيرها  
وكالنجار والصانع فانها مبدئان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب والبيادى الصناعية  
لا بدقهما من الشعور فيكون اخس من المبادئ القسرية . واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامر من  
احدهما القاسر ، وثانيهما طبيعة القصور 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 يتغالغان  
في الفعل بل القاسر محرك اول و كذلك طبيعة القصور بحسب تسخير القاسر . فان قلت : فاعل  
الحركة القسرية طبيعة القصور لا القاسر والا لازم من انعدامها بل هو من المعدلات 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 سبقت أوهام 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 تحركه بالذات لاعن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة القصور 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 . وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و  
ذلك لأن المتحرك يتحرك إما على نهج واحد أولاً 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 نفوساً فهذا معنى الطبيعة ، وأما القوة فقد  
ذكرنا أنها مبدء التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره ، و فائدة هذا القيد أن

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

و الحاصل ان كل جسم يتحرك أو يسكن فلا بد ان يكون لحرته أو سكونه مبدء ، فمبدء حرته و سكونه إما  
بتوسط شيء ، وإلا بتوسط فان كان بتوسطه كالنفس الارضية يتحرك جسمها بتوسط العناصر فهو ليس بطبيعة ،  
و ان لم يكن بتوسط فاما ان يكون ذلك المبدء في الجسم المتحرك اولاً فيه ، والثاني كالمبدء القسري ليس  
بطبيعة ، وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدء للحركة بالذات ولا يكون فان لم يكن كطبيعة  
المسود فاما مبدء القسرية للحركة لكن لا بالذات بل بتسخير القاسم لم يكن طبيعة ، وان كان مبدء للحركة  
بالذات لا بحسب تسخير القاسم فاما ان يكون مبدء للحركة بالمرض اولاً بالعرض فان كان مبدء  
الحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدء الحركة في النحاس مبدء لحركة الصنم بالعرض  
فهو ليس بطبيعة من هذه العينية ، و ان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدء حركة الجسم اما  
ان يكون مبدءاً لحرته الذاتية اولاً ومبدء الحركة العرضية اولاً فقد اتضح من هذا التعريف ان  
مبدء الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدء الحركة بالمرض او مبدء الحركة بالقسر بل باعتبار  
الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض أو سكون 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  
كالانما ، و اما في الكيف كحركات النار في الالوان ، والنفس لا تفعل الحركات الابنية بواسطة  
طبائع الاجسام فربما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث  
الاعياء للعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة الطبيعة  
كانت محرركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما في الواسطة والمبدء ان يتوافقا في الحركة ؛ نعم  
انما يتحرك النفس بالحرركات الكمية او الكيفية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض الطبائع للحركة

الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا مثلا الطيب إذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طيب بل من حيث هو مريض و الحيتان يقتضيان التغيرات فقول الشيخ « الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة » تعريف للبسيط ، و نعى بالطبيعة ما يعم الأجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحداً لأن الأفعال الصادرة عنه واحدة وذلك لأن الطبيعة الواحدة تتكثّر أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله « ليس فيه تركيب قوى وطبائع » أي لا يكون مجتمعا من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوة أخرى و تركيب من

في الاقطار او في الكيفيات فيحرك ولا مخالفة بين الطبائع و بين تلك الحركات فالتقييد بقيد الادلية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لا بالقياس الى الحركات الاينية 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 النفس 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 بنير ارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والادلى اما ان يكون معها شعور وهى الحركة الارادية الحيوانية اولا وهى التسخيرية كحركة النبض .

و ثانيا 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 ثالثا ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذلا مخالفة بينها و بينه فلا حاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في 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 بفعل الارادة اولا يتحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون متفنتا 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 تفرعها وتشعبها للاصول وتعرضها وتطويلا و ان حركت بالارادة فى الجملة فان لم يتفنت تحريكها فهى النفس الفلكية كما للشمس فى دورانها وان تفنت فهى النفس



جملتها شيء واحد فإن مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الأجزاء والكل جمعاً شيئاً واحداً .

قوله :

«\* والطبيعة الواحدة تقتضى من الأشكال والأمكنة<sup>(١)</sup> و سائر ما لا يبدل للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف»\* .

هي هنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم في وجوده عنها كالأبن والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك ، وطبيعة الجسم لا محالة 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 اقتضاؤها بالأوقات والأحوال إلا إذا منعها مانع من ذلك .

الجبوتية وقد حدث الطبيعة بما ذكر اولاً فقولنا مبداً للمحركة اى مبداً فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهو الجسم المتحرك ، وقولنا اولاً احتراز عن النفس فانه مبداً لبعض حركات الاجسام التى هى فيها بواسطة والمراد بما فى الحد جميع الحركات الذاتية و باقى التبود على مامر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر احدها فلا بد ان يكون احدها 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 الحصر لان النفس الجبوتية و ان كانت مبداً لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة فى الجملة . فان قلت : ان اعتبر 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 فبغير ارادة و شعور وهى مبداً اول لجميع الحركات الذاتية فهى داخله فى الطبيعة لامحالة . م

(١) قوله «\* والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال الامكنة» الى 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 هي هنا ان كان هو الامر العام فلانسله ان كل طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف فان الجبوت له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افعاله ، 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 للشئ 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 قلناه من الشفاء . م

قوله :

﴿ فالجسم البسيط لا يقتضى [أشياء] واحداً [غير مختلف] ﴾

هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف .<sup>(١)</sup> 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 المقدّمين المذكورين يناهض 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 > لاشك ان في هذا الكلام تساهلاً لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية أن كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بيتاً . قال الامام : المقدمتان لا ينتجان أن الجسم البسيط لا يفعل [أشياء] غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ، وانت تعلم ان 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 سيجي . في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذاخلت و نفسها لم تقتض الاوضاعاً معيناً و موضعاً معيناً و شكلاً معيناً ولا يكون ذلك الاقتضاء دائماً لاني وقت دون وقت أو في حال دون حال .

و قال الشارح : 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 في تركيب القياس : كل ماله قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ولاشيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فلاشيء مما له قوة حيوانية ماله طبيعة واحدة وهي مع



﴿ إنك لتعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فإذا ذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك ﴾ يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين<sup>(١)</sup> وأن فيه طبيعة تقتضى ذلك، وإنما 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 » وأراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لأن عدد الجهات لموضع له وقال « إذا خلى وطباعه » 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 فإنه لما لم يتوجه المنع لم ينتج الى رفع السند كذا سمعنا توجيه هذا الكلام من الفضلاء. 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 ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم إلا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفاً وأما 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 ارادته نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ماله طبيعة واحدة يقتضى الاشياء غير مختلف فهي ممنوعة وإنما 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 بغالقتها 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 بيوستها واخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لساواة اجزاها كلها في جميع تلك الطباع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على ما مر.

(١) قوله « يريد بيان ان الجسم لا يخلو من موضع وشكل طبيعيين » حاصله أنه إذا خلى وطباعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليست الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل 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 يقتضى للجسم موضعاً أو شكلاً قسرياً كتأثير الحرارة و الإنباء المكعب 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 المعينين فإنما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب إثباتها . و في بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين و على تقديره يكون الوضع هيئتها 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 يقتضى 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 او خلى 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 امكانه هي اجزاء 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 البسيطة فالمراد ان الشيخ اورد مثالين : احدهما مختلف في البساط والآخر متشابه فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم بالوضع 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 الوضع المعين اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم اذا افترض خلوه عن جميع الامور التي لا



تقتضيه الجسميّة الحالة في الهبولى على ما تقدّم و ليس ممّا يتعلّق بالطباع المختلفة فأذن لا وجه لحمل الوضع هيئتها على ذلك المعنى ، ثمّ قال « فأذن 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 خلوّ الجسم ممّا يؤثّر فيه خارجاً عنه و بقي الجسم وحده غير منفكّ عن هذا العارض فأذن 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 المعين و ليس كذلك فأذن هي أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم و هي طباع الأجسام فأذن في طباع الجسم شئ ، هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعين و الشكل المعين ، وإنّما قال « مبدء استيجاب ذلك » ولم يقل مبدء ذلك أو مبدء وجود ذلك لأنّ الحصول في الموضع المعين والشكّل بالشكّل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجودهما لزال عند زوالهما<sup>(١)</sup> 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 تقدير ان يكون في النسخة جزء النسخة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه ما يقتضيه التأثير الغريب من الخارج إلا ان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع حيث لا الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعدالوضع . و اقول : الامام و ان حمل الوضع على النسخة إلا أنه صرح بارادة الوضع التقدير لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود أمر في الخارج ، و ايضا السؤال وارد على الوضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطل للحدوى 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 معاول الوضع لكن ذكر المعلول لم يفتن عن ذكر العلة . م (١) قوله « ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجودهما 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 موضعاً و شكلاً بحسب الطبيعة على الإجمال شرع في التفصيل وبدء بالموضع . و اعلم أن الجسم إما بسيط و إما مركب و البسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً<sup>(١)</sup> و أما لم يكن البسيط جزءاً ، إلا

المبدء هو العلة الفاعلية و الفاعل لا يستلزم المملول لاحتمال التغافل لوجود مانع أو عدم شرط ، نعم لو اراد بالبدء العلة التامة ظهر الفرق فإن العلة التامة للاستيجاب والاستحقاق لا يستلزم إلا الاستحقاق لا الاثر و العلة التامة للمشي لا يتخلف عنها لكنها لا يكادون يظهرون البدء على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة .

و الاولى أن يقال لوقال 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 والطبيعة الواحدة لا تقتضى أشياء مختلفة و أما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل وهذا إنما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطوراً والخلاء ، و إن كان المراد به السطح الباطن فمكان الجزء مكان الكل لا في جميع العصور فإن شيئاً من مكان التسدير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك أصلاً ، و الابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوفاً بزمان وهو مقابل للاحداث ، و على ما يقابل التكوين و الاحداث معاً فإن الايجاد إما أن يكون مسبوفاً بمادة و زمان أولاً فإن لم يكن مسبوفاً فهو الابداع ، و إن كان مسبوفاً بزمان فهو الاحداث و إلا فهو التكوين ، فالاحداث إيجاد مسبوقة بمادة و زمان كالأجسام المحدثة ، و التكوين إيجاد مسبوقة بمادة دون زمان كالأفلاك السكونية ، و ليس ههنا قسم آخره إيجاد مسبوقة بزمان دون مادة لأن كل محدث فهو مسبوقة بمادة و زمان ، و قوله « يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع » فيه نظر :

أما أولاً فلأن المركب و إن كان أفراداً محدثة إلا أن مطلق المركب قديم فلا زمان إلا و يوجد في ذلك المكان مركب .

و أما ثانياً فلم لا يجوز أن يتمكن في ذلك المكان بسيط قسراً و لو كان الفاسر ضرورة الخلاء ، و قوله « لوجب خلق مكانه الأول » منوع و إما يخلو لوام يتخلل الجسم الذي هو إليه ، و أما أن مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزاءه على الإطلاق أو بحسب المكان فهو منوع أيضاً 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 و إيجاد 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 ، وأيضا 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 غالبا على الباقية بالإطلاق أولا يكون ، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبية على الباقية وحينئذ تكون تلك الأجزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المكان أولا تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام و مكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ، و مكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالإعتبار المذكور ، و مكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لاعلى الإطلاق و لامع الغير بالإعتبار المذكور فهو ما أتفق

أن يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المتلوب فربما يفيد الصورة النوعية تقلا عظيماً كما أن ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية دائماً ، وأما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم يغلب شيء من الاجزاء أصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث وجد ففي احدى النسخ « إذا تساوت المعاذيات عنه بالجسم » وحينئذ يكون الضمير في عنه راجعاً الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه أن جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوي جذبات القطع المغناطيسية للصنم ، وهذا مجرد تغليل لأن هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقات طبيعي . وفي بعض النسخ « إذا تساوت المعاذيات عنه » بالعاء فلا يعود الضمير الى المكان اذا معنى له بل الى المركب بمعنى أن معاذيات أجزاء المركب متساوية فلا بد أن يقال منه لانه لان المركب منشأ المعاذيات لان المعاذيات متجاوزة عن المركب م .

وجوده فيه و يكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فإن 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 فإنتهما 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 فإنتهما يتحاذيان و يقفان 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 وتعيين 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 :

« و يجب 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<sup>(١)</sup> 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 لامتساها 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 متساوياً ولم لا يجوز ان يكون له جهات و اعتبارات يصدر عنها في مادة واحدة بحسبها أعمال 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 » فنقربها 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 ان اختلاف العلوات بوجوب اختلاف العمل وأما اتحاد العلوات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تباين الوازم يستلزم تباين الملزومات بدون



يجب أن يكون شكله مستديراً لكونه 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 للبساط دالة على اختلاف طبائعها فلنكن 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 أنها بسيطة، والقول بأنّ استدارتها زائلة بالقسر وببوستها 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 يمكن استناده إلى الطبائع المختلفة لكن ذهبتم في الفصل السابق إلى أن الشكل طبيعي. أجاب: بأنّ 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 بأزاء الجسم المطلق والمعين بأزاء خصوصية الجسم أعني الصورة النوعية،

و أما النقض فإشار إليه بقوله « ولقائل أن يقول » وتحريره أن أجزاء الأرض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل. والجواب أن شكل أجزاء الأرض ليست شكلاً طبيعياً بل قسرياً والكلام في الأشكال الطبيعية.

فإن قلت: لو كان شكلها بالقسر فإذا خلقت وطبيعتها وجب أن يعود إلى الاستدارة. أجاب: بأنّ ببوستها مانعة من العود. فإن قلت: لو كانت البيوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الأجزاء الأرضية فيلزم أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء. ومانعة من حصوله ومن البين استحالة ذلك. أجاب: بأنّ المنع بالعرض وهو جائز. م

اقتضت كَيْفِيَّةَ حافظة للشكل فاقترضاؤها تلك الكَيْفِيَّةَ لا يخالف اقتضاءها الشكل بل بل هو مؤكِّد له لوخايت و طباعها لكن القاسر لما أزال الشكل و لم يزل الكَيْفِيَّةَ صارت الكَيْفِيَّةَ حافظة للشكل القسريّ فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعيّ بالعرض ، وإنما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه . واعترض الفاضل الشارح<sup>(١)</sup> بأنّ الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً 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 معيناً مع انه لا يخاف عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلاً معيناً و موضعاً معيناً مع امتناع خلوه عنهما .

والجواب : أن كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة أن له مكاناً معيناً و شكلاً معيناً فيكون المكان المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى 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 متناهيها وما يمرض الشيء ، بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضة بالذات ، واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحدوى 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 اشكالا 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 وللفلك شكل ، وللنقرة شكل آخر ، وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه الاشكال المختلفة اما أن 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 فليزم 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 ممتدور 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 و أشكالاً معينة مع استحالة خلوها عنهما . والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذى هو هيئة [تعرض] بسبب نسبة الأجزاء إلى الغير أصلاً لا مطلقاً ولا معيناً فذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً ، والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكاناً وشكلاً معينين [فذلك حكمنا بذلك] . واعترض أيضاً بأن متممات الأفلاك والنقر التى يرتكز

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

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

اجاب : يمنع الحصر فان من الجائز أن يتصل صور كماله ببعض البسيط فى الفطرة الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور يعود الى القوابل فى الفطرة الثانية والصورة الكمالية هى التى لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلاً كالصورة الفلكية أو انها تفارق بلا بدل كالصور الحيوانية فليست اذا فارتقت حلت بيدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحل التركيب ، وكذا النبات والصور المعقبة للبدن كالصورة النوبة . بقى هنا اشكالات :

احدها أن الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلى فلا بد أن تسرى فى 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 فى المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر صورتان نوعيتان .

والاخر : انه لو كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطاً . 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 فى المتممين الا انه لا قوة فيهما ليست فى الخارج فلا يكون فى الفلك تركيب قوى .

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

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

والاخر : أن الصورة التى يتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية فى 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 وكان 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 الملة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك أن يبقى (ينتفىخ) من الفلك الأول متمم أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة ، و عن الثاني أن القوة المصورة على

الخارج والتميمات أفراد من نوع الفلك لان صورة الخارج و التتم النوعية صورة الفلك الكلى النوعية كما نم عليه بقوله «مع بقاء الصورة الاولى» فيلزم تعدد افراد 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 لامعالة . فنقول : نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر ، وان توقف كان الخارج مغالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمتنع بساطة الفلك الكلى 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 البعد اذ لم 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 إنما 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 محالها 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 ما ذعنا 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 ويحسن به الممانع و لم يتمكن  
من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه)\* .

و في بعض النسخ و إن تمكن من المنع إلا فيما يضاف ذلك فيه . أقول : يريد  
إثبات الميل<sup>(١)</sup> 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 البطء لأن كل حركة إنما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة  
كان أو غيرها و في زمان ما و قديم يمكن أن يتوهّم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك

نوع واحد و اختلاف النوع و نكرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً بخلاف ما  
إذا اشتد الشكل على العطف و السطح .

و الطريق الثالث : النفس بالقوة الصورية فإنها قوة طبيعية مبدلة أشكال الأعضاء عندهم  
فهي إما أن تكون 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 السطح ، و إن كانت مركبة فإما أن  
يكون تلك القوى في مجال مختلفة فتكون 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 لا نسلم أن القوة الصورية إن 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 لا نسلم أنها  
إذا كانت مركبة فعملت 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 ، الاعتناء  
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 هوشيء 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 نفكك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي هبده 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 والفاسر 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 يسكن أن يتصور وقوعها في زمان أقل فتكون أسرع، وفي زمان أكثر فتكون أبطأ فهي لا تغلو 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 انهما 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 وسيضح أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والتضعف،

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 يشد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبير والصغر أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل أو الوضع أعني اندماج الأجزاء وانتفاشها أو غير ذلك، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الأمر هو الميل، ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الأمر محسوس في الحركة الأينية<sup>(١)</sup> بحسبه الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يوجد الإنسان من الزرق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء و

يكون الميل فيه أكثر من الجسم الصغير، أو في التخلخل والتكاثف كما أن شبراً من الجمد يكون الميل فيه أكثر من الميل في شبر من الماء، أو في الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون الميل فيه أكثر من الميل في شبر من العهن المنفوش. وأما بحسب اختلاف أمور خارجة عن الجسم كرفة الماء، وغلظته فإن قيل السبب الذي يستند إليه الميل إما أن يكون قابلاً للشدة والضعف أولاً فإن لم يقبلها أمكن أن يستند ما يقبلها إلى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات، وإن قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب أخرى فإما أن ينتهي إلى غير قابل للشدة والضعف أو يتسلسل، وبعيداً أخرى لولم يجوز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات لأنها قابلة للشدة والضعف لم يجوز أيضاً استناد الميل إلى الطبيعة بالذات لكونه قابلاً لهما فلا بد من ميل آخر لا يقال: أصل الميل من الطبيعة وأما اشتداده وضعفه بحسب اختلاف الأحوال الداخلة والخارجة. لا نأقول: فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الحركة، ثم إن وقت المساعدة على أنه لا بد له من أمر متوسط فلا نسلم أنه هو الميل لم قلنا أنه كذلك فنقول: ليس المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فإن الميل بدوي الوجود محسوس ومن البين الواضح أن له مدخلاً في حركة الجسم فإما نحس بالميل في الزرق المنفوخ المسكن تحت الماء، وفي الحجر المسكن في الهواء، ويعلم بالضرورة أنه يقتضي صعود الزرق ونزول الحجر ولهذا عنوان الفصل بالنتيجه. بل المراد أن بين لم احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم إلى الميل، وما الحكمة في ذلك. فقد أشار إليه في أول كلامه بقوله «وسبب احتياجه إلى ذلك» غاية نوجبه أن الطبيعة غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم الشهورة 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 للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة أنه قار الذات فإمكان أن يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسب ما م

(١) قوله « وهذا الأمر محسوس في الحركة الأينية » الميل محسوس في حال الحركة وفي

حال عديمها .

أما في حال الحركة فكما إذا تحرك الحجر إلى الأسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا شك

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 يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه » أي يضعف بالقياس إلى قوة الممانع . وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله « وإن تمكن من المنع » إشارة إلى وجوده و الإحساس به عند عدم الحركة وذلك ممّا يدل على مغايرته للحركة ، وقوله « إلا فيما يضعف ذلك فيه » إشارة إلى أنه قابل للشدة و الضعف .

قوله :

«(وقد يكره من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه) إلى أن يزول فيعود أبعانه إبطال (كما بظالـخ) الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة

أن الحجر يؤثر في اليد و ليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذ لا معنى لملاقات الحجر إلا اتصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد ، وكذلك إذا وقع الحجر على شئ و كسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل الحجر فان البؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شئ آخر وهو الميل ، وإلى ذلك أشار بقوله « ويحس به الممانع »

وأما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن ، وإليه أشار بقوله « وان تمكن من المنع » لان الميل اذا أحس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة ، وأما الرواية الأولى لن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها إشارة إلى ذلك لان غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم تمكن الممانع من منع الحركة و أما الإحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه ، فلهذا خصص الشارح الإشارة إلى الإحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية ، وقوله « إلا فيما يضعف ذلك فيه » على الرواية الأولى استثناء من قوله « ولن يتمكن من المنع » وعلى الرواية الثانية من قوله « ويحس به الممانع » وتقدير الكلام حينئذ أن الممانع يحس بالميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع أو تمكن منه إلا فيما يضعف الميل فيه فانه إذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس إدراكه . فان قلت : لما ثبت أن الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون أيضا .

نقول : من أحس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة أنه مقتضى للحركة ولا معنى لكونه

آلة للحركة إلا هذا المقدار . م



المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول) :

لما كان الميل هو السبب القريب <sup>(١)</sup> للحركة بوجه ما كان منقسماً إلى أقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك و ينقسم إلى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه ، 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 فلا يختلف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها و هو أن يكون الأقوى بحسب الطبع كالبحر العظيم أكثر امتناعاً من قبول القسرى ، والأضعف أقل امتناعاً . وماعدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة و ذلك ككون الأضعف أكثر امتناعاً إما لعدم تمكن القاسر منه كالملة الصغيرة ، أو لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة ، أو لتخلخله الذى لأجله تنطرق إليه الموانع بسهولة كالريشة ، أو لغير ذلك ، ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان 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 قابلاً يقول : الجسم إذا تحرك بالقسر إلى خلاف جهته فلاشك أن فيه ميلاً قسرياً إلى جهة حركته القسرية ، وفيه ميل طبيعى إلى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان .  
أجاب : بأن 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 وتحرك الجسم إلى جهة القسر ثم يأخذ الميل القسرى فى التناقض و الضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الدلاء و أمور أخرى ككبر المقدار إلى أن تعادل الطبيعة الميل القسرى و حينئذ ينعدم الميل القسرى فهناك يسكن الجسم زماناً لو حوب تخلخل السكون بين الحركتين الصاعدة و الهابطة ثم يحدث الطبيعى ضعيفاً و يزداد قوته إلى أن ينتهى إلى موضعه الطبيعى .  
فإن قلت : يسكن الجسم ليس بلازم وإنما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة و الميل القسرى آتية

التوجه و عدمه إلى كل واحد من المقصدين معا و يمتنع أن يقتضى الشئ شيئا و عدمه معاً فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، بل كما يجوز أن يجتمع في جسم حر كنان إحد بهما 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 ينحرق منه الهواء و هو ميله بالعرض الذى هو للإنسان بالذات فأطرق على جسم ذى ميل بالفعل ميل قسرى تقاوم السديان أعنى القاسر والطبيعة فإن غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى و بطل الطبيعي ، ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً فإنها قليلا قليلا تقوى الطبيعة بحسب ذلك ، و يأخذ الميل القسرى في الإنتقاص وقوة 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 والميل القسرى قريبا من الإمتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة . وإذا تقرر ذلك فنقول : قول الشيخ «وقديكون من طباعه» إشارة إلى الميلين الطبيعي والنفساني ، وقوله «وقديحدث فيه من تأثير غيره» إشارة إلى القسرى ، وقوله «فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعائه» إشارة إلى امتناع اجتماع

فانها اذا وقعت فى آن لا يلزم سكون قطعاً .

فنقول : سينبت هذا بيرمانه فى النمط السادس .

وقيل لا شك أن الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا أخذ فى الضعف ينتفى نوع منه و يوجد آخر أضعف الى أن يلم الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فهل الانواع صادرة من القاسر والطبيعة أو عن الفاعل الفياض .

اجيب : بان التحقيق يقتضى أن يكون أنواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا أنه قد يطلق على المعد التام أنه فاعل فلما كان القاسر أعد الجسم لحدوث الميل إعداداً ما يقال ان القاسر أحدث فيه الميل ، وأما أنواع الميول الطبيعية فمن الطبيعية وذلك ظاهر . وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية و الحرارة العرضية فى الماء و وجه التشبيه امر ان أحدهما أنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة و برودة ، وثانيهما أنه كما كان فعل الطبيعة المائية الخ . م



الميلين وإبطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمرى حالتي صعوده و هبوطه ، وتمثل في ذلك بالماء و هو قوله « إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء » لتصور كيفية التناوم المذكور فإنه كما لا يجتمع في الماء حرارة و برودة بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غابتي الحرارة الغربية و البرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه و تسمى حرارة و تارة أميل إلى تلك و تسمى برودة و تارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة المعارضة و الطبيعة المبردة ، كذلك هي هنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون أبداً ذاحل بين الميل القسري الشديد و الطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسر و تارة بالميل المنسوب إلى الطبع و تارة بعدمهما معاً وذلك بحسب تفاعل الميل القسري و الطبيعة ، و كما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه و هو البرودة حفظه ، وعند وجود ما يضاده 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 تورث في هذا الموضوع كما يقال لولا اجتماع الميلين<sup>(١)</sup> لكان الحجران المتساويان للذاتان يرميهما قوى وضعيف متساويين

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

الأول أن الحجرين المتساويين إذا رمى أحدهما قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوى أسرع من صعود الاخر فلو انعدم الميل الطبيعي لعدوت الميل القسري فلا معاودة للميل القسري في الحجرين فليزم أن يتحركا حركة متساوية .

و الجواب : ان المماوق هومين ، الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية أقل من الصغير لان ميله ، الميل هناك أكثر لا أن الميل أكثر ، و ايضا المماوق الخارجى قائم و الميل في احد الحجرين ضعيف فجازان بعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الاخر ،

الثاني اذا جذب جاذبان طرفي حبل بقوتين متساويتين فلا شك أن ذلك الحبل لا يختلف وضعه ولا يتقدم ولا يتأخر اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تماذلا .

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 ﴾<sup>٥</sup>  
لما كانت الجهات بالطبع إما فوق وإما تحت فالميل الطبيعي إما يتوخى  
الفوق وهو الخفة ، وإما يتوخى السفل 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 <sup>(١)</sup>  
لأنه لامحالة إنما يميل بطبعه إليه لاعنه ﴾<sup>٥</sup>  
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 فإن  
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 لانقفاء الميلين فإن كل واحدة من  
القوتين لو انفردت احدت في الجبل ميلا وإذا اجتمعا 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 لأن الميل إلى الحيز الطبيعي طلبه  
وطلب العاقل محال ، والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع مهرو باعنه بالطبع ، وفي نقل جواب  
الإمام سبغاه قال : الحجر إنما 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 لا شك أن بعض الأرض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الهيئة 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 أمنع اجسمة عن قبول الميل القسري وكانت (وكانت خ) الحركة بالميل القسري<sup>(١)</sup> أفتراً وأبطاً»

لمَّا ذكر الميلىن أعنى القسرى وغيره وبيّن امتناع اجتماعهما وبيّن حال الطبيعيّ منهما أراد أن يبيّن حالهما عند تعارض السببين فأشار إلى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه ، وأشار بقوله « وكانت الحركة بالميل القسري أفتراً وأبطاً » إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قرّرناه .

«(إشارة)»

«(الجسم الذي لا ميل فيه [لا] بقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به ، وبالجملة لا يتحرك قسراً وإلا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما ، وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما وممانعة ، فتبيّن 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 الأوّل 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 مبد، ميل ما بالطبع<sup>(٢)</sup> .

(١) قوله « وكانت الحركة بالميل القسري » قال الإمام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلىن المختلفين في الجسم الواحد لأن البطء في الحركة القسرية إذا كان بسبب الميل الطبيعيّ جامعه لا محالة لكن المراد مبد الميل الطبيعي على ما قرره الشارح .

(٢) قوله « يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبد، 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 بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل ، وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى ، والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع في زمان أقصر و بحد أبطأ في زمان أطول فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل ، و

قدم على الخوض في بيان البرهان ابعثنا اربعة .

البحث الاول : كل حركة لها ثلاثة اشياء زمان ومسافة وحدث من السرعة والبطء ، وكل حركتين متفتحتين في واحد من هذه الامور لو اختلفا في الامر الثاني اختلفا في الامر الثالث على التناسب أى يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث كالسبب بين المختلفين في الامر الثاني - واما كانت الحركتان من جسم واحد أو من جسمين فغوله إذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقين تناقض ، والصواب اتفاق واحد و اختلاف الباقين و اذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب متيقن فقد في قوله وقد يعرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام الفوم ، و بيان ذلك أن الحركتين اذا اختلفتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقين فاما أن يكونا متفتحتين في السرعة والبطء مختلفتين في الباقين واما ان يكونا متفتحتين في المسافة وحدثتين في الباقين او يكونا متفتحتين في الزمان دون الباقين فان اتفقتا في السرعة والبطء واختلفتا في الباقين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل و للآخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فبسبب المسافة 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 واختلفتا في الباقين فاحدى الحركتين سريعة و الاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة أسرع كان الزمان أقصر وكلما كان أبطأ كان الزمان أطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء فبسبب الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هو انة احد المقدارين المتجانسين من الاخر ، والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلفت 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 ، واذا اختلفتا في الزمان واختلفتا في الباقين فلنحرك السريعة مسافة طويلة و للحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتعد 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 بايزاء السرعة ومقابلتهما بايزاء البطء .

و اعلم أنّه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة ، وبسبب السرعة و البطء تستدعي شيئاً آخر لأننا يبيّننا أنّ الحركة بمنتهى 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 قسر فتحتاج إلى ما يحدّد حالها تلك إذ لا شعور نعمة بالملائمة و غيرها فهي بحسب

كانت المسافة أطول قطعاً 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 بايزاء السرعة ، و قصر المسافة و طول الزمان بايزاء البطء و قوله « المتحرك » في الأقسام الثلثة اعم من أن يكون واحداً أو متعدداً و ان أوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركة من الجسمين .

البحث الثاني : الحركة لا يقتضى الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطء لانها لا يفتق عن السرعة و البطء ، فهي مفردة عن السرعة و البطء غير موجودة و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً في الخارج فالمتدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة و البطء .

و فيه نظر من جهين : أما اولاً فانه لو صح ذلك يلزم أن لا يقتضى شيء شيئاً بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن أحد النقيضين أي النقيضين كانا . فهو منفردا عنهما غير موجود . بل كل شيء فرض 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 بالأفراد اما المهيبة لا بشرط شيء ، فلا نسلم أنها غير موجودة و اما المهيبة بشرط لاشيء . فسلم أنها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و البطء دخل في اقتضاء الحركة .

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

ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن و إذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها و حالاً تتحدد 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 لاقع أيضاً بسببه تفاوت ، و الميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه أعنى 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 الرقعة و الغلظة ، و أما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاقب الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن تقتضى شيئاً و تقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاقب القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدئ الميل الطبعي فاذا ن يلزم من ارتفاع هذين

البعث الثالث : اختلاف السرعة و البطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التغير و الإرادة حتى أن النفس أن تغير حركة سريعة ينبعث منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة ، و أن تغير حركة بطيئة ينبعث منها ميلها . و إمامان كانت طبيعية أو قسرية باختلاف الحركة سرعة و بطؤاً ليس من الطبيعة ادلائفاوة فيها و لاشمورها ، و لامن القاسر لأنه مفروض على أتم الأحوال لأن الممرض بحريكه بقوة واحدة .

فان قلت : سيفرر في النمط الرابع ان للطبيعة شعوراً ما فسلب الشعور عنها يناهيه .  
فقول : المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة و ان قدر ان يكون لها شعور إلا أن تغيرها بطريق الإيجاب لا بالاختيار سرورة أن الحجر لا يمكن أن لا يتحرك إلى أسفل فلا يمكن و لا يتصور أن يحدث اقتضاءها ، و اما يكون اختلاف السرعة و البطوء في الحركات الطبيعية و القسرية من المعاق لان الطبيعة و القاسر لا يقتضيان بالذات إلا الحصول في المكان الطبيعي أو القسري لأن لما كان المكان خارجاً عنهما فالحصول فيهما لا يكون إلا بالحركة فاما لا يقتضيان الحركة إلا لافصالهما الحصول في المكان الطبيعي أو القسري فلو معاونه عنهما كانت الحركة واقعة لا في زمان فلا يحدث بالسرعة و البطوء فلا حركة ، و لما كان المعاق قسرين إما داخلياً أو خارجياً و المعاق الداخلي يمنع أن يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المعاق الداخلي بل يستعمل على المعاق الخارجي ، ويستعمل على المعاق الداخلي باختلاف الحركة القسرية .

البعث الرابع : المشار إليه بقوله و ودبه الاستدلال ، قد ثبت أن الحركة لا توجد في الخارج إلا بسرعة أو بطيئة و لا يوجد سرعة أو بطيئة إلا بحسب المعاق ولما كان اختلاف السرعة و البطوء لاجل اختلاف المعاق كانت المعاقرة القليلة بازاء السرعة و المعاقرة الكثيرة بازاء البطوء فيكون نسبة



المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة و البطء من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة ، ولأجل ذلك استدلل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيسئوا امتناع وجود الخلاء ، وتارة على وجود معاوق داخلي فأثبتوا مبدئ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً وهو مسئلتنا 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 أعني القلّة في إحداهما بإزاء الكثرة في الأخرى : و كنسبة الزمان إلى الزمان على

المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة ، و أيضا 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 لانه 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 اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بإزاء السرعة و قصرها بإزاء البطوء فيكون المقدمة الثالثة 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 لانه عكس تلك النسبة ، و اما نانيا 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 أيضا 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 اذ 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 اذا كانت بالنصف كيف يكون

التساوي أعني القلّة بإزاء القلّة والكثرة بإزاء الكثرة ، وإذ ثبت ذلك فلنفرض <sup>(١)</sup> 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 آن 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 الفضل من سمنه 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 القدر في احدى مقدمتي الدليل ، وكان في المقدمة الثانية قدحا . م

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

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 أبداً من الحركة لامع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول أن الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطء اختلفتا في الزمان أيضاً ويكون طول الزمان بإزاء البطء ، 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 المعارضة وتختص بأحدهما فاقدتها. فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال. إنما يختلف زمان المعاودة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران.

وأقول: الحركة بنفسها لا يسكن أن تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لامع حد من السرعة و البطء 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

أبضا في ساعة لان نسبة المعاودة الى المعاودة نسبة الزمان الى الزمان و زمان عديم المعاودة تدف زمان كثير المعاودة فيكون معاودة قليل المعاودة نصف معاودة كثير المعاودة فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كالحركة لامع العائق هذا خلف

وقوله: « إلا ان جعل حركة عديم المعاودة استثناء من قوله: « و يلزم من ذلك الخلف، أى يلزم الخلف إلا أن فرض حركة عديم المعاودة في آن فيكون حركة كثير المعاودة في زمان وحركة قليل المعاودة أقصر ولا يلزم الخلف فهذا البرهان أو اقيم على اثبات السبل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات تتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية، ولو اقيم على اثبات الملا، فرضت اجسام متحدة في الطبيعة و القدار يتحرك في مسافات متفقة في القدار مختلفة خلا، وملا غليظا و رقيقا، ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات كان كذلك أيضا

واعترضوا: بأنه ليس يلزم من كون المعاوقين علم نسبة الزمانين كون الزمانين علم تلك النسبة و انما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة إلا بازاء المعاودة وهو ممنوع فان من الجواز استدعاء الحركة بنفسها قدراً من الزمان وبالمعاودة قدراً آخر، وحينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهم لامع العائق، ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الان في الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاودة في ساعة كات الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا يكون بازاء المعاودة الكثيرة إلا ساعة واحدة و حينئذ يكون قليل المعاودة في ساعة و نصف ساعة فلا معذور.

والجواب: ما ثبت من أن الحركة لا يتخلو من السرعة و البطوء، و هما لا يتحققان إلا بحسب المعاودة فلا حركة إلا مع المعاودة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاودة لامحالة، و قد زاد ههنا ايضاحاً بان الحركة لو وجدت لامع السرعة و البطوء في زمان كانت في ذلك الزمان أسرع و في ضعفه أبطأ وكانت مع السرعة و البطوء. هذا خلف و اعلم أن هذا البرهان لو اورد على اثبات المعاودة المطلقة أو على اثبات المعاودة 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 مبدئه الميل الذي هو المعارق الداخلي مسافة ما في زمان و ليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدئه ميل ومعاوقة مافظاهر أنّه يتحركها في زمان أطول ، وإيكن جسم ثالث فيه مبدئه ميل ومعاوقة أقل 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 القوي إلى الضعيف فيكون في زمان مثل عديم الميل يتحرك مثل مسافته لأنّ نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة

اتجه وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكر ، وأما لو اردت على اثبات المعاوقة الداخلية وهي 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 ، و ضعيف الميل زمانها وقدراً آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور .

وأما الطريق الخاص : فهو أنه لو أمكن أن يتحرك بالقسر الملبده ميل فيه بالطبع لزمن يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالي باطل ، بيان الملازمة اننا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسا آخر فيه ميل تلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد أن يكون زمان حركته أطول ، ثم اذا فرضنا جسماً ثالثاً فيه ميل أقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع أن طول المسافة بازاء ثلثة المعاوقة و قصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنقرب أن المسافتين على نسبة الزمانين أى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة تقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان مع وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلاً لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعاً وقوى الميل ذراعاً في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة واحدة ذراعاً فالحركة مع العائق كالحركة لامعه فلنأفي هذا البرهان زمانان و مسافتان بخلاف البرهان الاول فإنه كفى في 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 بالفرس ، و اما قوله « لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف » فاعلم : انه لا بد لنا



فيلزم الخلف ، و أما المحال بسبب الزمان <sup>(١)</sup> فسندكره من بعد . و اعترض الفاضل الشرح <sup>(٢)</sup> بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فإن قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة إنما تنحصر 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 المعاودة الكثيرة الى المعاودة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة نسبة المعاودة القليلة الى المعاودة الكثيرة لان هذه النسبة عين تلك النسبة ، والمعاودة الكثيرة و القليلة ههنا هما الميل القوى والضعف 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 منع 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 يتناهي وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة أطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا .

وقد مررت ان التمسك بضعف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوى بالنصف بل بالضعف . علم انه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلالانه كما قطع ذو الميل القوى مثلا في ساعتين ذواعا وكلما بضعف الميل يزيد المسافة فلاشك أن زيادة الزواج يصل الى ذراعين بعبء ازدباد ضعف الميل ، وحيث يكون نسبة مسافة ضعف الميل الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وانما غير الفرض الذى في طريق الاولى الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض الكلية ولما عاذا ما فى الكتاب وغفل الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه . و وجه ثالث وهو ان ضعف الميل لو فرض حركته في زمان قوى كان يقطع مسافة أطول وعلى القاعدة التى مهدنا نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوى كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة . م

(١) قوله « و اما المحال بسبب الزمان » وهو وقوع الحركة في الان فنذكره من بعد .  
فان قلت : قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر . و ههنا يقول سندكر من بعد وبينهما مضافة .

فتقول : قوله سندكره اشارة الى التذكير الا ترى الذى هو يذكر ما مر في النمط الاول من محال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة م

(٢) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » منع الامام أولا اللازمة القابلة لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا مبدء ، ميل كانت مع العائق كهي لامه بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل

احتياج الحركة الفسريّة 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 قلتم : معاوقة القوام كافية هناك . قلنا : فلتكن أيضاً كافية في الفسريّة ، ثم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاقق لأنّه مستمرّ الوجود في الجميع و أُلزم 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 ، ومانحن 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 القوي و هو ممنوع لجواز أن ينتهي في مراتب الضعف إلى حيث لا يبقى له أثر معاوقة حتى تكون الحركة مع العائق كهي لامعه وذلك كما أن قطرات الماء إذا سالت و تكثرت أثرت في نقر الحجر ولا تأثير أصلاً لقطرة من الماء ، في النقرة ، وكذلك جزء من الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزء منه أثر في الكسر .

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

لانا نقول : حصة كل جزء من أجزاء الجسم من تلك القوة إنما تكون مؤثرة بشرط اتصال الأجزاء ، واما عند الاتصال فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر إلى حد لا يبقى حصة مؤثرة من القوة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على أي نسبة يراد ، و عندئذ : أن ذلك السؤال غير موجه فإن السؤال إنما يتوجه لو أشعر بمحدور و ذلك السؤال قد انتهى إلى عود الكلام المذكور ولا معنى إلا تكرر ذلك الكلام فإن قوة العاصلة المؤثرة عند اجتماع أجزاء تلك القوة المفروضة أولاً و محلها هو الجسم المفروض و هي منقسمة بانقسام الجزء فأخر السؤال ورجع إلى الأول ولا



الحججة المذكورة أن يكون المعاق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك ، وأما في القسرية فلا لأن الحججة بعينها قائمة مع فرض التساوى 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 لنسبة 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 وتنبية)\*<sup>(١)</sup>

\*(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 محدته أو اتفق له من أسباب خارجه لا يتعمى من تعاورها إياه وضع أو شكل صار أولى به كما يعرض

محدور فيه ، ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية ، وأما قوله «والزم منه محالات» فالمراد منه أحد المعالين فإنه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل إن كان طبيعياً كانت الصورة الفلكية علة للحركة ، وللميل العائق عنها وذلك محال ، وإن لم يكن طبيعياً كان جاز 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 المقروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية ، و قوة الجزء ، إذا جرد النظر إليها من غير مانع خارجي من الضعف وغيره لا بد أن يكون مؤثرة و إلا لم يكن قوة ،

وعن النقض بالحركات الطبيعية : بالفرق من حيث أن المعاوقة الخارجية كافة فيها دون الحركات القسرية لقيام العجة بعينها مع فرض الحركات في اللاه المتشابه ، و الراد بالعجة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لا ما بنى على نسبة المبلين لانه غير تام على ما وقفت عليه . و عن النقض بالحركات الفلكية : بان اختلافها ليس لاختلاف الماوقات بل لاختلاف التغيرات كما مر .

(١) قوله «وهم وتنبية» تقرير الوهم اننا لنسلم أن لزوم الشكل و الوضع أو الوضع

لكلّ مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطبعاها 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 الغربية الغير المقومة لماهيته أو وجوده. فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل، و أمّا المحدث فإنه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث 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 نفصناها (رفضناها) عن الجسم، وإن كان اتفاقاً فالإتفاق لاحق غريب، وستعلم أن الإتفاق يستند إلى أسباب غريبة) †

قد مرّ 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.

و تقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال: ليس يجب أن يكون ذات كل جسم هي المقترضية لأن يكون له موضع أو وضع وشكل، والوضع ههنا 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 طبيعه جازان يكون مكان كل الجسم أو شكله كذلك كما أن الدرّة إذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء. طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز أن يكون مكان الارض كذلك، و أمّا قوله «صار اولي 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 بسبب ناقل وليس كذلك. اجاب: بانه اذا حصل للجسم صار اولي به فلماذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل، وإنما قال «فافرض كل جسم كذلك» لان كلام السائل ينتظم في بعض الاجسام فنافسه في



الشكل لفظة أو لا نهيم الأجسام كلها ، قال : وذلك لأن من الجائز أن يخصص محدث الأجسام كل جسم في ابتداء حدوثه 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 المسكن أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للوجوب 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 بطبعا 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 الإستحقة بل المذكور مطلقاً بل بسبب الأمور المذكورة وكذلك الشكل . فهذا تقرير الوهم .

والتنبية 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 قول « كل جسم » ولم يقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلياً مناقضاً للمشكك ، ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام وليس مما يلزمه لجسميته ، ثم قال « وأما المحدث » فقد خصه بالذكر

الجواب ، وأما قوله وفاقصر على الوضع لأن الوضع يختلف باختلاف الاجسام ، فيه نظر ؛ لأنه ان أراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان أيضاً باختلاف الاجسام وليس لزمان الجسمية كما تقدم ، وان أراد الموضع المطلق فهو لم يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليعج القول بالكافية ، والاتفاق سبب طبيعي بالعرض ليس دائم الایجاب ولا اكثرها فان نأدية الاسباب التي المسببات ان كانت دائمة أو أكثرية سميت أسباباً ذاتية وإن كانت أقلية سميت اتفاقيه . م

لا يمكن 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 كالتفاق ، والأول هو المطلوب ، والثاني والثالث من المواحق الغربية التي اشترطنا قطع النظر عنها ، وأشار مع ذلك إلى أن الإتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب بل [هو] الذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب إلى الإتفاق . و ستعلم أن كل ممكن فله سبب

\* (إشارة) \*

\* (الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانية و لعل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه إلا لمانع ، و إذا كانت هذه الحال في الموضع و الوضع أمكن الإنتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل ) \*

أحوال الجسم <sup>(١)</sup> 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 الوضع 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 متمتع التبدل و بالنظر إلى نفس الجسم ممكنة الزوال ، والموضع و الوضع 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 مبدع ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل ، وإنما يشترط في الحكم أن يكونا من قبيل القسم الثاني ، أما الوضع فلاه واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم المنصري باعتبار طبيعه لا واجب والا لامتنع خروجه عنه ، و أما الوضع : فلانه إذا كان بمعنى قبول الإشارة أو جزاء المقولة فهو واجب ، وإن كانت بمعنى المقولة فهو غير واجب .

وفيه نظر : لأن زوال الوضع عن الجسم لا يجب أن يكون بحسب حركته بل يجوز أن يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز أن يشتم حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره .



أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع و الوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للمحبة المذكورة و أعلم أن حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الأصول<sup>(١)</sup> فانتقالها عنها غير ممكن ، و أمّا جزئيات العناصر فحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكناً بل واقعا ، و الوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن . و هذا أصل مفيد في نفسه و يبتنى عليه ما يتلوه

﴿ (إشارة) ﴾

﴿ الجسم المحدّد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها ، فهي لعلّة ، و النقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب و ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الإستدارة ففيه ميل مستدير ﴾

يريد إثبات مبدء ميل مستدير<sup>(٢)</sup> لمحدّد الجهات ، فقال « ليس بعض أجزائه التي تفرض » لأنه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدّد الجهات أجزاء بالفعل ، و قال « أولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة » 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 كليات 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 الكليات ممتنع بحسب الغير لا يتحقق أصلا ، و أما انتقال الجزئيات فهو ممكن بل و اضع ، و الفرق بينهما حاصل . و قيل : المراد الاصول الحكمية وذلك أن خروج العنصر إلى مكان آخر اما أن يكون إلى مكان طبيعي فيلزم أن يكون للجسم مكانان طبيعيان و هو محال ، و إما أن يكون إلى مكان قسري و هو أيضا محال إذ لا قاسر هناك . م

(٢) قوله « يريد إثبات مبدء ميل مستدير » المطلوب أن في محدّد الجهات مبدء ميل مستدير ، لان الوضع ليس بواجب لشيء من أجزاء المفروضة فيه بطبيعته ، أما أولا فلان وضع جزئه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه و هي حاله بالغير ، و كأن 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 ذم ميل مستقيم أو مركّب بمنع وجوده عند المحدث ، ووجود مبدء الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة إلاّ أنّ الشيخ لم يتعرّض لذلك في هذا الموضع ويشير إليه في موضع أليق به ،  
والفاضل الشارح<sup>(١)</sup> أورد ههنا حجة من نفسه وهي أنّ محدّد الجهات بسيط لأنّ المركّب يصحّ عليه الإبحال ، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا وما لا يصحّ عليه الإبحال فليس بمركّب ومحدّد الجهات لا يصحّ عليه الإبحال ، ثمّ أضاف إلى هذه الصغرى قوله و كلّ بسيط لا يصحّ عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في الماهية ، ثمّ قال و كلّ ما يصحّ عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ،

الشيخ إشارة إلى هذا التوجيه ، و أما ثانياً : فلان بعض أجزائه ليس بأولى بالوضع من بعض لبطاطته فبطريق الأولى أن لا يكون واجباً له فيجوز انتقاله من ذلك الوضع ويكون فيه مبدء ميل لما تقرر في 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 المحدث مبدء ميل مستدير علم أنه متحرك على الاستدارة بالفعل لان مبدء الميل المستدير يقتضي الحركة المستديرة فيكون مقتضى الحركة المستديرة موجوداً ، و العائق فيها معدوم لان العائق فيها إما عائق طبيعي أو خارجي وكلاهما معدومان ، أما العائق الطبيعي فلاستحالة أن تقتضي الطبيعة شيئاً وما يعوقه ، و أما الخارجى فلان العائق الخارجى إما جسم ساكن أو متحرك والجسم الساكن لا يعوق إذ مماسة الساكن للمتحرك غير منتهية ، و أما الجسم المتحرك فلان حركته إما أن يكون حركة مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر ، أو حركة مستقيمة أو مركبة وإنما يعوق المحدث لو كان حركته حركة مستقيمة أو مركبة وهما معالان على المحدث ، فقد ثبت أن العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى يوجد مقتضى الحركة خالياً عن وجود العائق وجب الحركة فثبت القطع بكون المحدث 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 الملاية . م

(١) قوله « والفاضل الشارح » أعلم أن الإمام فصل هذا الفصل إلى ثلاثة أبعاط .

الأول ، في إمكان الحركة المستديرة للمحدث ، ومصل كلامه في بيانه ان بعض أجزائه 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 الاحتراق فيه ، والثاني غير معلوم لأنّ العلم به يتوقف على العلم بأنّ فيه مبدئ 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 يتناهي فلولزم من تشابه أجزائه صحّة الحركة عليه لزم صحّة حركته بحركات مختلفة غير متناهية و أن تكون لها ميول لا تتناهي بحسبها ، وأورد اعتراضات آخر بعضها في حكم المكرّر و بعضها ينحلّ بما يتحقّق من الأصول المذكورة .

محاذا 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 متعدد الجهات الحركة المستديرة .

والشارح اعترض بقوله « اورد حجة من نفسه » بان شرحه لا ينطبق على المتن ، وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز الانتقال على المعدول الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدئ ميل لا يستقيم بل مستدير فيبين الامام يتوقف على امكانين امكان ذوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء ، وكلام الشيخ لم يتوقف الاعلى الامكان ا. و ل فلامطابقة بينهما .

فان قيل : ذوال 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 تبدل وضعه اما أن يكون بامكان حركته أو بامكان حركة جزء الارض ، والثاني محال لان ما فيه مبدئ الميل مستقيم يمنع أن يتحرك بالاستدارة بالطبع كما يجيء بيانه .

فنقول : ما فيه مبدئ ميل مستقيم يمنع أن يتحرك بالاستدارة بالطبع لامطلقا ، وكفى في جواز تبدل اوضاع اجزاء المعدد جواز حركة جزء الارض في المجلة ووقسراً .

والثاني : وجود الميل فيه لما ثبت أن مالا ميل فيه لا يقبل الحركة ، وهذا الكلام من الامام يدل على أن قبول الحركة مطلقاً كاف في الاستدلال .

والثالث : وجود الحركة المستديرة له بالمقل ، ودل على أنه مراد أيضاً من الفصل على ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة ، وذلك لان الميل قوة معركة والفلك لاعاقق فيه من قبول الحركة لانه بسيط : ومنى وجدت القوة المعركة بلاعاقق وجب الحركة

و أقول في الجواب عن الأوّل : إنّ الإمكان بحسب ذات الشيء ، يكفى في هذا المطلوب لأنّ مع ذلك الإمكان ، قطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع ،

و عن الثانى أنّ العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لموانع ذاتى غير غريب و هو وجود الميل المستقيم فيها ، ولما كانت الحركة المستقيمة من محدّد الجهات ممتمة لم يكن هناك مانع ذاتى 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 ،

و عن الثالث أنّ اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائرهما يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محرّكه إذ المتحرك بسيط فمذا حكم يوجبه العقل وإن لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ، ولما وجدته متحرّكاً على وضع ما

ولا يستراب في انه لا يبدل الاعلى عدم العائق الطبيعى ، فلا يتم الا كما ذكره الشارح .  
واعترض على ذلك بان المعلوم له امكان : الامكان بحسب ذاته ، والامكان الذى 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 الاستعدادى فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادى يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدء ميل مستدير يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادى 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 فاعلة للحركة . على أنه لا حاجة في اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفى أن يقال : لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة .

وأما قوله « واورد اعتراضات اخر » فالذى فى حكم المكرر اعترضه على قوله « الاجزاء لما تشابهت فى الهيئة صح على كل منها ما يصح على الاخر وهو أن الجزئين وإن تساويا فى الهيئة الا أنه يحتمل أن تكون شخصية أحدهما شرطاً لذلك و شخصية الاخر مانعة عنه ، وقدم مثل هذا فى النمط الاول .

والذى ينحل بالاصول المذكورة اعترضه على قوله « لما ثبت وجود الميل فى 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 فى الاصول المذكورة أن الميل آلة الطبيعة فى الحركة ، وإن وجد حال سكون الجسم فلا بد أن يكون مقتضياً للحركة .  
والجواب عن اعتراض الاول بان المراد الامكان الذاتى وهو كافي فى ثبوت المطلوب لامكان



حكّم بوجود ذلك المخصّص بالإجمال، وحكّم بأنّ ذلك المخصّص 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 إتمام إلى شيء من خارج وإتمام إلى شيء من داخل. وإذا كان ذلك الجسم أولاً ليس تماماً تتحدّد جهته ووضعهُ بمحدّد 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<sup>(١)</sup> قد يكون للساكن وللمتحرك

فرض التحريك القسري، وحشد بطرد 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 الحدوثاته 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 منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لأن الميل السيط اما ميل مستقيم أو مستدير، لا تحصى الحركات في الثلاثة، وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم:

فان قلت: المانع السيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب يكون المانع اثنين فثبت أن المركب إنما ينتج لاجل الميل المستقيم لا لاجل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحداً. وحاصل الجواب أن الحركة القسرية لا تقتضي الاميلاً طبيعياً، لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير، وأما في المحدد فهو ميل مستدير لا ميل مستقيم. فاندفع النقص.

وعن الاعتراض الثالث: بالانزاع صفة 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 ومعشوقه 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 كالأرض على تقدير كون محدّد الجهات متحركاً على الإطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة ، ولما ثبت إمكان تحريك محدّد الجهات فإن تبدل نسبته لا يجب عنده تحريك 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 أحد المكانين 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 ففيه [مبدء] ميل مستقيم) ❖

أقول : يريد أن كلّ 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 المطلوب 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 هامر ، و

إلى غيره ، وبذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس بتبدل نسبته لكن المتحرك إما أن ينسب إلى الساكن أو إلى المتحرك ، فإن نسب إلى الساكن يجب تبدل نسبته على الإطلاق ، وإن نسب إلى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقاً بل بشرط الاختلاف في الحركة أو في المنطقة . 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<sup>(١)</sup> 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 المكائين 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 حيثما 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 تكوّنه ما هو من جواهره و نوعه . فقد بان أن كل كائن و فاسد ففيه مبدء ميل مستقيم .

(١) قوله « و هو فى الأجسام المقتضية للميول ظاهرة » نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء ، فإننا لما تنبنا الأجسام 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 مكائين فنجد الأنواع المختلفة مختلفة فى المكان ، ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو أن الطبايع المختلفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً .

وفيه نظر : لحواز اشتراك الأشياء المختلفة فى لازم واحد ،

إذا تقرر هذا فنقول : الكون إما أن يكون فى مكان غريب ، أو فى مكان طبيعى فإن كان فى مكان غريب فلا بد أن يتحرك إلى مكانه الطبيعى حركة مستقيمة ، ففيه ميل مستقيم ، وإن كان فى مكانه الطبيعى كان فى ذلك المكان قبل الكون لا معالة ، و حيثما 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 وتنبيه ﴾

﴿ 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 أوجبت 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 .

والتنبيه على الحق بأن يقال : اللصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان المصوق ، ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان . فإذا انتقل إليه واجب وتحقق 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 مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو تماً وجوده عن صانعه

وأما قوله « فإن تشككت » فهو معارضة : وتقربرها أن الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز أن يكون ملاصقا بالنوع الذي يفسد إليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال . والجواب : أن الجوار للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتقال ، والإمام وجه الشك على المنفصلة القابلة إن حصول الصورة إما أن يكون في مكانها الطبيعي ، أو لا يكون في مكانها الطبيعي ، بأن يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانه الطبيعي .

وأنت خير : بأن هذا المنع غير موجه لأنه منم القسمة الدائرة بين النفي والإثبات ، 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 القصور 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 يخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توتّر في الجوهر كتسخّن الماء المؤدّى إلى فساده) \*.

أقول : هذه الإشارة مشتملة على مسألتين : إحداهما كلية ، والثانية جزئية . فالأولى أن الجسم البسيط <sup>(١)</sup> يمتنع أن يجتمع في طباءه ميلان مستدير ومستقيم ، وبرهانه ماضى ، وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين ، وعبر عنه بعبارة أخص بهذا الموضوع وهو قوله « لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجّهاً إلى شيء » أي بالحركة المستقيمة « وصرافه » أي بالمستديرة . وعليه سؤال مشهور <sup>(٢)</sup> 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 توجّهه إلى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة : ومن الدعا أن يكون الشيء مصرفاً بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع .

(٢) قوله « عليه سؤال مشهور » يمكن أن يرد على دليل الشيخ أن يقال : المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع إنما يلزم واجتماع الميلان في الجسم في حالة واحدة ولو اقتضى ميلاً مستقيماً في حالة وميلاً مستديراً في أخرى فلا يلزم المحذور .

ويمكن أن يرد على دليل 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 فلا يبراد لم يبق إلا على دليله .

فقط . فإن كان غير حاصل فذاً الإستدعاء يستلزم حركة تحصله ، وإن كان حاصلًا فهو بعينه يستلزم سكوناً ، 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 الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الإستقامة ، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الإبتدارة ، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى فإن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وأما المسئلة الجزئية فهي أن محدّد الجهات لا ميل 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 ، وبالعكس في العناصر ، وقد يجتمعان معاً كما في سائر الإبتدالات . وأما ثانياً فلأن الطلوب 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 فاقضاء 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 ، وأما لا يجوز أو كمن اقتضاءها ما غرادها ، أما إذا كان مع شيء آخر فعدم جواز اقتضاءها أمرين ممنوع لا بد له من بيان : وأما النقض في 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 الأشكال ، وإلا انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المدرجة ، والمعلقة . م



أحدهما أن فيه ميلا مستديرا فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم<sup>(١)</sup> ، والثاني أنه لا مبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ، ولقظة أيضاً في قوله « وقد بان أيضاً » تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان .

وقد تفرع 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 فمن عدم وإليه » والفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الإسم<sup>(٢)</sup> على المحدوث والفناء أيضاً أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبيّن الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضع إطلاق السكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع 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 أوجهين ، أحدهما أن فيه ميلا مستديرا فيمتنع أن يكون فيه ميل مستقيم » أقول : اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا 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 ، والإمام أيضاً تخيل أن اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات هذا المطلوت وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فإن الارصاد لا يبدل على حركته بل على حركة الافلاك السكوكية . م

(٢) قوله « أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك لاسم » يطلقان على معنيين على حدوت صورة ، وذوال صورة أخرى ، وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود المنع من المعنى الاول لا الثاني فإن المحدد كائن بمعنى أنه موجود بعد عدم لأنه محدث حدوتنا ذاتيا ولا ينتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات . م

قوله «لاميل مستقيم فيه» لإلإى قوله «لايتكوّن ولايفسد» فإن امتناع الخرق لايتعلّق بامتناع الكون والفساد<sup>(١)</sup> من حيث الاصطلاح.

الرابعة أنّه لايجوز عليه الحركة الكميّة لأنّها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الإستقامة ، و أشار إلى ذلك بقوله «ولاينمي» فإنّ النماء هو الإزدياد الطبيعيّ للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوّة فيه . والذبول ضدّه . وكذلك التخلخل و التكاثر فإنّهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخلّيته عن بعضه .  
الخامسة أنّه لايجوز عليه الحركة الكيفيّة ، وأشار إليه بقوله «ولايستحيل» ثم قيّده بقوله «استحالة تؤثّر في الجوهر كتسخن الماء المؤدّى إلى فساده» و كون الهواء منه لا لأنّ سائر الإستحالات جائزة عليه بل لأنّ امتناع سائر الإستحالات لايتبيّن بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقصر على ذلك و أعرض عمّا يحتاج فيه إلى بيان أبسط لأنّه داخل في كلامه بالعرض . و الغرض من إيراد هذه المسائل التنبية على أنّ محدّد الجهات لايجوز عليه من أصناف الحركات إلا الحركة الوضعيّة ، و يتبيّن من ذلك أيضا أنّ الحركة الأينيّة المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر<sup>(٢)</sup>

(١) قوله « فإن امتناع الخرق لايتعلّق بامتناع الكون والفساد » قال الامام : ظاهر الكلام هيئنا 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 يتضمّن الكون و الفساد ، و كذلك النولما 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 يتعلّق بامتناع الكون و الفساد من حيث الاصطلاح » الى أنّ هذا التفرّيع ليس بصحيح لان الاصطلاح في الكون و الفساد على حدوث الصورة النوعية و زوالها لا على حدوث صورة مطلقا 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 أنّ الحركة في الجوهر . وهي له للكون والفساد ، أو الخرق والالتيام . يستلزم الحركة المستقيمة فانتهاء الحركة المستقيمة يستلزم انتهاء الحركة في الجوهر ولاعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما بالطبع لان التقدم الطبيعي هو أنّ يكون المتأخر بحيث يلزم من انتهاء المتقدم انتهاءه



الذى هو الكون و الفساد بحسب الصورة النوعية ، والخرق والإلتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها ، وأقدم من الحركة في الكم ، والحركة في الكيف . لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك ، وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة <sup>(١)</sup> 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 والبرودة واللذغ والتخدير ، ومثل طعوم وروائح كثيرة) \*

لما تكلم على الأجسام المطابقة والأجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية <sup>(٢)</sup> فبدء بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التي تفعل وتنفعل هذه الأجسام

من غير عكس ، كما قالوا : الجنس مقدم بالطبع على الفصل لأنه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينمكس ، وكذلك هي هنا ، وأما قوله «عند القائلين بها» فهو احتراز عن قول المحققين : لحرارة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها أول ووسط وآخر ، والصورة انما تنحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الاو و الوسط خالية عن الصورة . هذا خلف . م

(١) قوله « وقد 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 مأمع 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 ، وعدد منها قوى . وجب البحث عن ثلاثة أمور ، عن معنى القوى ، و عن معنى المهيبة نحو الفعل و الانفعال ، وعن تلك القوى المحدودة .

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 ، وكذا المنفعل ، فالجرق هو النار لا الحرارة و المحترق هو الفطن لا القوة القائمة به ، لكن الاجسام انما تنهياً و تستند للفعل و الانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها

بها ، ولا توجد خالية عن أجناسها . وهى أرائل الملموسات . ووسم الفصل بالتنبيه لآتته  
 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 « مهيةً نحو الفعل » فالقوى قد مر أنّها مبادئ التغيرات ، وهى بحسب ماهياتها  
 قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات ، والمراد ههنا الكيفيات ، وتهيئتها نحو الفعل هى  
 أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل فإنّ الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهية نحو  
 الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير فى شىء آخر فهى مبدء للتغيير ، والقوة  
 المهية نحو الإفعال كيفيه يصير بها موضوعها معداً للتأثير عن شىء آخر فهى مبدء  
 للتغيير . والحرارة والبرودة كيفيةتان ملموستان وقال القدماء فى 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 فى الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالأقوال  
 الشارحة لأنّ تعريفاتها<sup>(١)</sup> لا يمكن أن تشمل إلا على إضافات و اعتبارات لازمة لها

فهى معدة للأجسام نحو الفعل و الانفعال و مبادئ التنبير و التنير .

ثم من قوله « والحرارة و البرودة كيفيتان ملموستان » شروع فى بيان قوى المعدودة .

و أما قوله « أى من المركبات » و انما 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  
 الاشكال فى تفسير الرطوبة ، واعتبارات لازمة : كما من شأنه احداث الخفة و التخلخل فى تعريف  
 النار .

وهيها نظر : لانه ليس يعدل الا على أنه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات ، والتعريف انما هو  
 للمهية الكلية .

والجواب : أن الاحساس بالجزئى كاف فى إدراك الكلى فان العاسة اذا أحست بالجزئى و  
 انطبع صورته فى خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى تصير تلك الصورة الجزئية المحسوسة



لا يبدل 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 الإتصال تفرقاً كثيراً كغير 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 والحرارة إليه بارداً في مزاجه  
 غليظاً 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 . و  
 أما الطعوم فقد قيل : إنها تسعة هي الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، و  
 الحرافة ، والمرارة ، والعفوصة ، والقبض ، والتفاهة . وإنها تحدث من تأثير الحار و  
 البارد ، 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 جميعاً فعليتان لأنفعال مشعري الذوق والشم

مدة انبضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلى فلا يحتاج إلى  
 التعريف .

و أما اللذغ . فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفارقاً متقارب  
 الوضع حتى لا يحس الا بالجملة .

و أما التخدير : فهو تبريد العضو ، وهذا يناهى قوله في باب مد «فظاهر ان هذه الكيفيات لان  
 التبريد من مقولة أن يفعل لامن الكيف ، و لعل المراد البرودة المخدرة كما أن المراد باللذغ  
 الحرارة اللذاعة .

و أما الطعوم فبسايطها تسعة ، لان الجسم الحامل للطعم اما أن يكون لطيفاً ، أو كثيفاً ، أو معتدلاً .  
 والفاعل في الثلاثة ، إما 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 مهيتة نحو الإفعال السريع أو البطيء ، مثل الرطوبة ، و البيوسة ، 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 ينفعل موضوعه ؛ بل هي مما ينفعل ببطئاً . و الرطوبة  
قد فسرها الشيخ <sup>(١)</sup> بأنها كيفية تقتضي سهولة التفرق و الاتصال و التشكل ، و البيوسة

في اللطيف حدثت الحموضة ، و في الكثيف حدثت العفوسة ، و في المعتدل حدثت القبض . و  
القوة المعتدلة انفعت في اللطيف حدثت الدسومة ، و في الكثيف حدثت العلاوة ، و في المعتدل  
حدثت التفاهة الغير البسيطة .

و نحن نقول : لا شك أن العفوسة قبض أشد لان القابض يقبض ظاهر السان و العفص يقبض  
ظاهراً و باطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة و الضعف اما أن يقتضي اختلافهما بالنوع أولاً ،  
فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب  
غير متناهية في الشدة و الضعف كما في العلاوة و الحموضة و غيرها ، و ان لم يكن مقتضيا لاختلاف  
النوع فلا يكون العفوسة و القبض نوعين بل نوعاً واحداً ، اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة و الضعف ،  
و أما قوله « على ما هو المشهور في كتب الطب » مشعر بان من المباحث الطبية و ليس كذلك  
بل من المباحث الطبيعية على ما هو المذكور في الكتب الحكمية .

(١) قوله « و الرطوبة قد فسرها الشيخ » قال في الشفاء : بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء  
اذ اقتضت احواله نجد فيه التصاقاً ببايحه ، و سهولة التشكل بغيره ، فالجواهر الرطبة هي  
الاتصاق . و ليس كذلك و الا لان ما هو اشد 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  
بالتبر 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 انها متساوية في سهولة الاتصاق ، و اما سهولة



بما يقابلها . وليس ذلك تعريفاً لهما لأنه لو أراد التعريف لذكر أولاً 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<sup>(١)</sup> الغربية الجارية على ظاهر الجسم ، كما أن الإبتعاد 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 بالاتصاف يلزم أن يكون الدهن و العسل أرطب من الماء كما ذكره الشيخ ، و ان فسرت بسهولة الاتصاف يلزم أن يكن متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الاتصاف . فلم يبق الرطوبة الاسهولة التشكل . فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالنبر سهل الترك اه .

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 الاتصاف حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه الاتصاف بالنبر ، فنبه الشيخ على خطأهم بتفسير اللفظ . ولا ينا في ذلك بداهة مفهومه .

و أما قوله « والجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة » فهو خطأ في النقل ، لان الشيخ بعد ما عرف البلّة بانقله 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 الاتصاف ، وعندنا كيفية التشكل . م

(١) قوله « وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة » في الشفاء إن ههنا رطباً و مبتلاً و منتعماً ، فالرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضى صورته النوعية الرطوبة ، و المبتل ما يكون هذا الجسم جازياً 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 لأنه 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 المناقضات الإعتبارية<sup>(١)</sup> وأما اللين<sup>(٢)</sup> فقال إنّه كيميّة تقتضى قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشيء بها قوام غير ميسال . فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيراً، ولا يفرّق بسهولة . وإنّما يكون قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة . والصلابة ما يقابلها . وقال الفاضل الشارح : قيل : اللين ما ينغمز تحت الإصبع مثلاً . فهناك أمور ثلاثة : أحدها الحركة ، والثاني التشكّل ، والثالث استعداد قبول الإنغماز . وليس اللين إلا الأخير ، وكذلك قيل : الصلب هو الذى لا ينغمز . وهناك أيضاً أمور ثلاثة : الأوّل عدم الإنغماز ، والثاني بقاء الشكل ، والثالث المقاومة . وليس الصلابة هى المقاومة لأنّ الهواء المنفوخ في الزّق يقاوم وليس بصلب . فإذن الصلابة هى الإستعداد الشديد نحو اللانفعال . فرجع حاصل البحث إلى أنّ اللين والصلابة كيميّتان يكون الجسم بهما مستعدّاً للإفعال وعدمه عن الشكل الحاضر . وهذا هو الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة . فإذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره .

(١) قوله « ولا يشتغل بالبيانات القياسية و المناقضات الاعتبارية » تفسير الإمام أنه اشتغل بذلك في هذا الوضع مع أن الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله « نجد فيها » لأن الوجدان لا يكون إلا بالتأمل ، وفيما ياتى في قوله « ثم أنك إذا قشّرت واجدت التأمل » أما البيان القياسى : فمثل أن قال ان الناس اتفقوا على أن الرطب إذا اختلط باليابس أفاد الاستسك عن التشتت و لولا أن الرطوبة كيفة الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء إذا اختلط بالتراب لا يفيد استسكا عن التشتت ، و أما المناقضة : فكما قال لو كانت الرطوبة كيفة سهولة التشكل لكان النار رطباً بسهولة قبولها التشكل الغريب .

و هامز يفان : أما الأول : فلأنهم لم يتفقوا على أن كل رطب يغلط باليابس يفيد الاستسك بل ذلك إنما هو بعض الاجسام الرطبة و اليابسة . و أما الثانى : فلا نسلم أن النار سهل التشكل بالاشكال الغريبة ، و الشيخ قد صرح فى الشفاء بذلك . ثم ان ما يدل على أن الرطوبة لا يجوز أن يكون كيفة سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الا لتصاق بكل شىء . و ليس برطب .

(٢) قوله « وأما اللين » كما فى المعين « فينتقل عن وضعه » بالنصب . أى لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه « ولا يمتد كثيراً » احتراز عن اللزج كما فى الناطف . قال الإمام : الجسم اذا كان يتظامن و ينغمز تحت الإصبع أو ما يجرى مجراها يقال أنه لين . وهناك امور : الانغماز وهو الحركة العاصلة فى سطحه ، و شكل التقدير الذى يحدث فيه مقدار تلك الحركة ، و استعداد الانغماز . و اذا لم يتظامن



و أقول : الرطوبة و اليبوسة تنتسبان من حيث الماهية إلى الكيفيات الملموسة ، و الصلابة و اللين لا ينتسبان إلى المحسوسات بل إلى الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات . و الشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما لثقل ماهيتهما عند تصورها جميعهما ، و أما الرطوبة و اليبوسة فما عرفهما . لكونهما محسوسين بل ذكر معنى ألفاظهما لثلا يقع الإشتباه 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 إنهما يفسر بها على ضرب من التجوز ، و أيضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه إطلاق الإسم على المسمى ، و استعداد الإغماض وجود القوام . غير السبيل ، 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 الإصبع يقال أنه صلب ، و هناك أيضا أمور : عدم الانفاز ، و بقاء شكل سطحه كما كان ، و استعداد عدم الانفاز . و ليس اللين و الصلابة إلا الأخيرين ، 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 وجود 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 الانفاز و عدمه لان استعداد الشيء من مقولة الإضافة وليستا منها بل هما معروضات الاستعداد ، و لا نسلم أن معروضه ليس بمحسوس لجواز أن يكون كيفية محسوسة يرضاهذه الإضافة ، فلماذا عدتها بعضهم من الكيفيات الملموسة .

و ثانيها : أن اللين و الرطوبة و اليبوسة حقايق متغايرة مدركة بالحوس و التجربة ، و ما ذكر في تعريفاتها انها هوائا و هوائا لتقل ماهياتها متتاراً بعضها عن بعض ، و ليس اللين هو قبول الانفاز ، و لا الرطوبة سهولة الشكل بل هما لازمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز فاتعادهما في اللانتميز لا يستلزم اتعادهما في الحقيقة ، و اليه اشار بقوله و الشيخ إنما ذكر آثارهما الخ .

و ثالثها : أن معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانفاز من الشكل ، و القوام الغير السبيل ، و ان لا يمتد كثيراً و لا يتفرق بسهولة . و قبول الانفاز هو معنى الرطوبة و

سهولة التشكل مع عسر التفريق ، والشئ بها يمتد متصلاً ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل . والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما <sup>(١)</sup> وظاهر أن هذه الأربعة ينتمى إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما تقتضيان كون الشئ معداً نحو انفعالها <sup>(٢)</sup> .

قوله

﴿ ثم إذا فتشت و أجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة ، والبرودة ، والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار و يستسخن بالقياس إلى البارد . وأعنى بهذا أنك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته أن جسمايو جدعديما لجنسه ، مثلاً يكون ولالون فيه و لارائحة ولاطعم ، أو وجدته

الفرق بين معنى الكل والجزء ظاهر .

و رابعها : ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ، ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال . فظهر الفرق . و انما معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استعداد الانماز مع وجود القوام الغير السيل و عدم التفرق بسهولة ، وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق .

و فيه نظر : لان أحد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق 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 التفرق في مفهوم الرطوبة . م  
(١) قوله « والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما » وهى كيفية يقتضى سهولة التشكل وسهولة التفرق ، وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج . م

(٢) قوله « وهما يقتضيان كون الشئ معداً نحو انفعالها » لما قبل أن يقول : المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت أن نفس الكيفية فاعلة أو متفعلة بل الفاعل والمتفاعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلاً وبتوسط الاخر متفعلاً . وكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين ، والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليتين تخصيص 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 احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق ، ولم يفسر الرطوبة واليبوسة إلا باللوازم الانفعالية من قبول الشكل و التفرق والاتصال . م



هتتميا إلى الحرارة والبرودة<sup>(١)</sup> مثل اللذغ والتخدير ، وكذلك الحال في الهيئات المعددة للإفعال فإن التفطيش يلزم أجسام العالم التي تليها رطوبة أو ييوسة . لأنها إمتان ، يسهل تفرقتها واتصالها و تشكلها و تر كبتها للشكل من غير ممانعة . فتكون رطبة ، أو يصعب . فتكون يابسة . وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فغيرها من الأجسام ، و أما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمى إلى هاتين اتماء اللين والصلابة و اللزوجة و الهشاشة وغير ذلك )

الأجسام العنصرية<sup>(٢)</sup> قد تغلو 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 عديدا 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 تغلو 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 يمتنع أن يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع أن يتوسط الشيء بين نفسه وغيره مثلا الوسطة بين الذائفة والذوق يجب أن تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة والالكان الشيء آلة لنفسه . و أما الملموسات فلا تحتاج إلى متوسط . فلا تغلو الاجسام عنها ، وأما قوله « وأيضا » فهو اشارة إلى حكم آخر : أن الحيوان قد يغلو عن المشاعر الاربعة ولا يغلو عن اللمس ، فلذلك أى لما ذكر من الحكين وهما أن اللمسوسات تم الاجسام ، وأن اللمس يعم الحيوانات . سميت باوايل المحسوسات م

تدركه هي ، و تلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج إلى متوسط ، و أيضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ، ثم التأمل والإستقرار 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 الاجسام 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 المرگبات . و ألفاظ الكتاب ظاهرة . و المراد من قوله « أمّا 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 الميعان هو الهواء ، و البالغ في الجمود هو الأرض)\*  
 أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، و يعينها ، و طمأن لها بعد كونها أجساماً طبيعية اعتبارات : منها أنها أسقطت المرگبات ، 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<sup>(١)</sup> و بالاعتبار الثاني يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة و ما يجري مجراها ، و يستدل بذلك عليها أيضاً<sup>(٢)</sup> 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 . فحسب 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 بلاضافه و هو الهواء ، و الثقيل إما ثقيل بالاطلاق و هو الأرض ، أو بلاضافه 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 فإن الإستدلال في المعارف 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 الإبتعاد هو الأرض . فنقول في تقريره : قد ظهر ممتاسراً أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كفتين 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 اليوسة 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 الإستدلال بالاشبهة فيه من هذه الكيفيات ، و إذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما أشد تعادياً من الجميع أعنى النار و الماء أظهر ، و الانفعاليتين في الباقيين أظهر . مبرز بينهما بإسناد كل واحدة من هذه إليها . وبدء بالنار فنبيه 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 لما هيتهما ، وكذلك في الثلاثة الأخرى ، وإنما عبر عن الرطوبة و اليوسة بالميعان و الجمود لسوق التنازع في مفهوم الأوليين دون الأخرين مع أن المراد عنده واحد .

قال الفاضل الشارح : و إنما قال بطبعه . في النار و الماء لاني الهواء و الارض لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار و الماء هي الحرارة و البرودة ، و ام يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء و الارض هي الرطوبة و اليوسة . فأزال ذلك الإشتباه و لم يحتج إليه بهيئتها قال : و إنما اختار هذا الترتيب لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين ، و تقديم الأشرف من كل جنس على الأخس أولى ، و قال : وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيها فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة . و رد عليهم الشيخ بأن وجود القوة

المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة نمة ، فالسخونة الشديدة موجودة ،  
وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن  
الأرض أبرد من الماء لأنها أكتف 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 ينازع في ذلك من نازعه إلا لقياس أو استدلال . وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا و  
أظنّ 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 أنّ صفاتها  
بالكيفيات الخفية أيضا ، وهي ثلاثة : حرارة الهواء ، وبرودة الأرض ، وبيوسة النار .  
وأما رطوبة الماء فظاهرة كبيرة ، وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء ،  
وإنّما قال « والهواء بالقياس إلى الماء حارّ » ولم يقل إنّّه 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 يشبّه به إذا سخن وتلطّف » أي تخلخل . وتشبّهه به تبخّره وتصاعده <sup>(١)</sup> في حيزه

(١) قوله و تشبّهه به تبخّره و تصاعده ، النار إذا أترت في الماء يرتفع منه بخار و ليس  
ذلك إلا ان النار تلطف أجزاء مائية و يخففها فيخلط بأجزاء هو اية كامنة في الماء و تصاعده الى  
حيز الهواء . فنشبه الماء بالهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا و تصاعده الى حيز الهواء ، واولا ان الهواء  
أسخن من الماء لم يشبهه 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 . فمما هو أسخن فهو أخف ، وأطف ، ومما 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 خلّيت 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 ببوسة النار . واستدل عليها بالصاعقه فإنها على ما قال هي هنا تتولد من أجسام ناربية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة . وفيه نظر لأنه 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 لأجلها وخالطت 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 سببا لانقلاب الماء هواء ، وهذا الكلام وإن كان جيدا في الاستدلال إلا أنه لم ينطبق على كلام الشيخ لأن الاستدلال بتشبه الماء بالهواء ، وتشبهه به ليس بكونه هواء فإن الشيء لا يكون شبيها بنفسه ، وإليه أشار بقوله « لا يكونه هواء » فإن ذلك ليس تشبيها . 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 أتتج 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 اختلافها الممكنة واضحة و اختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً ، وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لأن الاستدلال به على ميامر 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 المعادق مع ذلك ينتقض حجماً فينتقض معارفة . فلذلك يكون طلب الممكنة الطبيعية والهرب عن الغربية في الأطراف أظهر

﴿ تنبيه ﴾

﴿من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء ، إن شاء مجتمعا تحت مغلالة . لا يطبعه . كذباً أن الأكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفواً ، والقسري يكون بالصد



من هذا ، وكذلك الحال في الحركات الأخرى \*  
 أقول : لما كانت الحجّة الأخيرة <sup>(١)</sup> في الفصل المتقدم المشتعلة على الاستدلال  
 باختلاف الأمكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك  
 لم يمتين 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 ، و الوجود يشهد بأنّ  
 الكبير من أجزاء العناصر يتحرك إلى أمكنتها أسرع فهي إذن إنّما تتحرك بالطبع  
 لا بالقسر . والشيوخ خصّ بيانه بأنّ الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته إياه  
 مجتمعاً 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 ، ولما كان بيانه خاصّاً بالهواء والماء  
 أشار إلى الباقي بقوله « وكذلك في الحركات الأخرى »

\* ( تنبيه ) \*

\*) قديرد الإناه بالجمد فيركبة ندي من الهواء كلما ألفتته (لفظته خ) مدّ  
 إلى أيّ حدّثت ، و لا يكون ليس إلا في موضعه الرشح ، و لا يكون عن الماء الحارّ و

(١) قوله ولما كانت الحجّة الأخيرة أي الحجّة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتعلة على الاستدلال  
 باختلاف الأمكنة على تباين الصور لما توقف على أن لجزئيات العناصر حركات و ميولا طبيعية  
 مختلفة . لكن ههنا احتمالان .

أحدهما أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليّات بالطبع بل بالقسر ، و ذلك إما  
 يحدث من العنصر الكلي الذي يتحرك إليه ، أو يدفع من العنصر الذي يتحرك فيه ، مثلا حركة جزء  
 الهواء من مكان النار إلى مكانه إما لأن كل الهواء يجذبه أو كل النار يدفعه .

والآخر أن يقال : العناصر كلّها طالبة للمركز إلا أن الأثقل يضغط فيرسب ، و الأخفّ يدفع  
 فيطفو ، وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعاً م .

هو اللطف و أقبل للمرشح . فهو إذن هواء استحاله 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 : تغيرات الأجسام<sup>(١)</sup> بصورها لاتقع في زمان لأن الصور لاتشتد و  
لاتضعف ، بل تقع في آن ، وتسمى فساداً أو كوناً كامراً . وتغيراتها بكيفياتها تقع في  
زمان لأنها تشتد و تضعف ، وتسمى استحالة . و الفساد والكون إنما يقع بين جسمين  
يفسد أحدهما ويكون الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة وكان 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 في الصور أو في الكيفيات ، وتغيرها  
في الصورة كون وفساد آتى ، وتغيرها في الكيف استحالة زمانية ، وذلك لان الصور لاتشتد ولا تضعف  
بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في أول الاشتداد و في وسطه لان  
حصوله حينئذ تدريجى فهو لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة في الاول  
والوسط ، وانه معال . وهذا المعال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن الكيف .  
وفيه نظر : لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في أول  
الاشتداد أو وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانفائه ما فيه الحركة . و تمام  
الكلام سيجى .

ثم ان انواع الكون و الفساد في العناصر اثني عشرة ، والشيخ اقتصر منها على أربعة انقلابات :  
انقلاب الماء هواء ، وانقلاب الهواء ناراً ، وانقلاب الارض ماء ، وبالعكس .

فورد السؤالان : أحدهما ، أن الشيخ لم يختار هذه الاربعة دون غيرها . والثاني ان المقصود  
من الفصل اثبات الكون و الفساد بين العناصر و اشتراك الهبولى على ما سيصرح به الشيخ في آخر  
هذا الفصل بقوله « فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض ، فلها هبولى مشتركة » و اثبات  
الثلاثة الاول كافية فيهما ، اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي و اثبات  
الكون و الفساد في جميع العناصر لا يثبت جميع الكون و الفساد في العناصر ، واما الثاني فلانه متى



فإن الأطراف لا تتكوّن من الأطراف إلا بعد تكوّن نها أوساطا أعني لا يتكوّن الهواء من الأرض إلا بعد تكوّن نها ماء، و حينئذ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة مرّكبا من تكوّنين يتقدّمانه. و العناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات : أحدها بين النار و الهواء، و الثاني بين الهواء و الماء، و الثالث بين الماء و الأرض. و يشتمل كلّ ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون و الفساد. فإذن الأنواع الأولى ستة 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 مرّكبان من ثلاث بسائط و هما تكوّن الأرض من النار، و عكسه. و الشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء و الماء لأنّ 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 فإنّ انفصال الإخيرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها و انتقاصها بسبب ذلك ظاهر.

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائة.

ثبت انقلاب الهواء نادراً ثبت أن هبولى الماء هي هبولى الهواء، و متى ثبت انقلاب الهواء ماء ثبت أن هبولى الهواء هي هبولى الماء، و متى ثبت انقلاب الأرض ماء ثبت أن هبولى الماء هي هبولى الأرض فثبت اشتراك الهبولى بين الكل، فلما كفى الأنواع الثلاثة في إثبات العلويين فما الغايدة في إيراد النوع الرابع.

فاشار الشارح الى جواب السئولين 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.

فان قيل : لم اختار الاربعة. فيقال : لانها اولية و الباقية بتوسطها مكان اولي بالاثبات.

فاذا قبل الاوليّات ستة فلم اقتصر على الاربعة.

فيقال : لشهرة الباقين.

فان 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 فيها قصد الشارح من

قلنا : نعم وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم تكن فيه لأن الهواء لا يستقر في الماء بل حدث و انفصل بالغليان وغيره . فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ .  
وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفى في إثبات كون الهبولى مشتركة وهوبدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الإزدواج على نوع واحد وهويبان تكوّن الهواء ماءً . فاستشهد عليه بشيئين<sup>(١)</sup> :

أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإبناء إذا برد بالجمد ، وأشار إليه بقوله «قد يبرد الإبناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء» ، وذلك لأنّ الندى الذى 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 أبى 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 تنصاعد جداً لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى مجاورة للإبناء . وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء : إما نفاذ تلك الأجزاء إذاتواتر حدوث الندى بعد تنحيته 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 حدثت الصاعقة واقماً لكان في غاية الندرة .

واعلم انه لو بين انقلاب الارض ماء ، و الماء هواء ، وانقلاب الهواء فاما ، وبالعكس . كان به 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 » أى استدلال على تكون الهواء ماءً بدليلين ، أحدهما ان الإبناء الفضى أو النحاسى او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى يبرد جداً فإنه يحدث على ظاهره قطرات لا يعاين عن ثلاثة أقسام اما أن يكون من داخل الإبناء ، او خارجه . فان كان من داخله فهو على سبيل



زمان أطول مما 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 إياها لا تتمكّن من خرق حجم كبير من الهواء . ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لأننا نرى حدوث الندى سرّة بعداً خرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحس من الإبناء ما حدث عليه ، ويكون الإبناء على حاله من التبرّد ، و أشار الشيخ إلى ذلك بقوله «كلمة 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 يعجز الماء جرياًنا صالحاً . و إذ ليس كذلك فعلم أنه 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 المائعات الحارة أسخن من تلك المائعات فالإبناء المذكور لشدة تبرّده يفسد الهواء المطيف به ، والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغربية يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإبناء ماءً أما 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 في الهواء المطيف بالإبناء أجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء إياها لم يتمكن عن صرف الهواء والنزول إلى الإبناء فلما برد الإبناء، الذى يليه زالت تلك السخونة من الأجزاء المائية لصغره فنقلت وكنفت فنزلت واجتمعت على الإبناء . وهذا باطل لأن الهواء المطيف بالإبناء لا يتمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة سيما في الصيف فإن حرارة الهواء تبخرها وتصعدّها، وعلى تقدير بقاء شىء من تلك الأجزاء يلزم أحد أمرين: إما بقاؤها، أو تناقضها، أو تباعدها زمن حصولها. لكن الموجود بخلاف جميع ذلك. وإما الرشح فباطل أيضاً لأنه لو كان

ليس الحكم 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 وجب 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 هواه استحالة ماء » .

والإستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من صحو الهواء لامن انسياق السحاب إلى ذلك الموضع من موضع آخر ، ولامن انعقاد بخار صعد إليه ، ثم ينزل ذلك السحاب نلجا بحيث يعود الصحو ، ثم تولّده مرّة أخرى . وهو المراد بقوله « وكذلك قد يكون صحو في قتل الجبال فيضرب الصرّ هواها » إلى قوله « ثم 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 يستنع وجود الندى من الرشح » .

ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث و هو قوله « فهو إذن هواه يحال ماء » .

وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يجوزون الاستحالة في التكيف 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 وغيرها ، وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً . فهذا بيان الأزواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن تبريد الإنباء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمدية إنباءه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء ، وأيضاً 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 إنباءها 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 يقتضى حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك إما لفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإن لم يعرفهما بالتفصيل فإن الجهل بتفصيل ذلك لا يقدرح في علمه بإمكان وجودهما . قوله .

﴿وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار﴾

لمّا فرغ الشيخ من تفصيل الأزواج الأول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار . أمّا صيرورة النار هواء فظاهر لأنّ الشعلة المرتفعة تضمحلّ في الهواء على ما يشاهد و

هواء ، ثم لو جوز أن يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجز أن يكون جميع العناصر جسماً واحداً يتكيف بعضه بكيفية النار ، وبعضه بكيفية الهواء ، وبعضه بكيفية الماء والأرض . فلا يكون شيء من العناصر موجوداً لأن ذلك الجسم غير العناصر . على أن الهواء إذا استحال إلى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد لم يزل تلك الكيفية عنه . فبقا تلك الكيفية مع ذوال السبب الذي يقتضيه 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 الكبر 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 هوى مشتركه \*)

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 » يعنى طلاب الإكسير ، ويكون ذلك بتصويرها أملاحاً إما بالإحراق ، أو بالسحق مع ما يجري مجرى الأملاح كالنوشادر ثم إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية النديبة 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 ههنا غير المصطلح عليها أعنى الحركة الكيفية .

والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض أصحابه أن هذه التغيرات المشاهدة يحتمل أن تكون استحالته في الكيف . مثلاً الهواء الذي صار ماءً استحال في حرارته إلى البرودة فهو هواء في جوهره لكنّه متكيّف بكيفية الماء ، و مع هذا الإحتمال لا يثبت الكون والفساد . فليس بشئ . لأنه يقتضى الإنكار لأمر محسوسة ، وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسمياً واحداً متكيّفاً بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال إليها العنصر مع زوال السبب المقتضى إتيانها دل



على حدوث صورة تستحفظها .

\*(إشارة وتنبية)\*

\*(هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا، وهي الأركان الأول، و بالحرى أن تتم عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار، و ثقيل مطلق كالأرض، و خفيف ليس بمطلق كالهواء، و ثقيل ليس بمطلق كالماء)\*

أقول: قد مرّ أن لهذه الأجسام اعتبارات: منها أنها أصول الكون و الفساد، و منها أنها أركان العالم، و منها أنها مسطّقات تتركب المركبات منها و عناصر تنحل المركبات إليها. و ذكرنا أن الإستدلال عليهما من حيث الكون و الفساد و التركيب و التحليل ينبغي أن يكون باعتبار الفعل و الانفعال، و أن الإستدلال عليهما من حيث أنها أركان ينبغي أن يكون باعتبار أمكنتها. فلمّا ذكر من الصنف الأول طرفا الصالحا أراد أن يذكر الصنف الثاني. فبيّن في هذا الفصل حال أمكنتها في النضد و الترتيب، و بيّن بذلك أنها منحصرة في أربعة، و أن العالم يتم بهذه الأربعة. فقوله و هذه هي أصول الكون و الفساد، إشارة إليها بأحد اعتباراتها، و قوله «في عالمنا هذا» إشارة إلى عالم الأجسام العنصرى، و قوله «وهي الأركان الأول» إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم، و قيد بالأول<sup>(١)</sup> لأن بعض المركبات أيضاً أركان للبعض كالأعضاء للحيوان لكنّها لا تكون أول. فالأول للجميع هي هذه، و قوله «بالحرى» أن تتمّ بها عدة ذوات الحركة المستقيمة، إشارة إلى انحصار الأركان في هذه الأربعة، و قوله «حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار» إشارة إلى الحصر، و هو أن ذوات الحركة

(١) قوله «وقيد بالأول لان بعض المركبات ايضاً اركان للبعض» هذا انما يتم لو كان المراد بالأركان انها اجراء المركبات، و ليس كذلك بل انها اجزاء العالم، و هي باعتبار جزئية المركبات اسطقات لا اركان.

المستقيمة إما خفيفة، وإما ثقيلة على مامر<sup>(١)</sup> وكل واحد منهما إما مطلق وإما ليس بمطلق. فإذن التربيع واجب.

وأما الفرق بين المطلق والذى ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو أن الخفيف المطلق هو الذى في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز، ويقضى طبيعه أن يقف طافيا بحر كنهه فوق الأجرام كلها. والثقل المطلق ما يقابله في ذلك.

واعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذى يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة، ولذلك فسره بالطوفوق الأجرام كلها أى الأجرام العنصرية. والخفيف بالإضافة له معنيان<sup>(٢)</sup>: أحدهما الذى 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 ولا يلزم 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 حركته إلى جهة الفوق، وحينئذ إما أن يكون جميع حركته إلى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق. أولا يكون وهو 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، أولا وهو الثقل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقل في القسمين ظاهر، و أما انحصار ذوات الحركات المستقيمة في الخفيف والثقل فليس بظاهر ٢٠

(٢) قوله «والخفيف بالإضافة له معنيان»

أحدهما الذى 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 فيه ميل هابط. والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلًا من هذا الوجه، فهو خفيف بالإضافة.

فإن 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 مامته وماليه إما بالذات كالحركة من السواد إلى البياض ومن البياض إلى السواد، وإما بالاعتبار: كالحركة من العلو إلى السفل وبالعكس



يتحرك عن المحيط . ولا يكون تلك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم . لأنهما تنتهيان 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 . فبهذا الاعتبار 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 متناولاً للمعنيين المذكورين فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير .

و اعلم أنه أنما قال «خفيف مطلق كالنار» و لم يقل فالنار خفيف مطلق لأن

و هي بما إليها الحركتان و احد فلا يتضاد ان .

و الثاني الذي إذا قيس إلى النار كانت سابقة عليه إلى المحيط . فهو عند المحيط ثقيل ، أى لما تخلف عن النار يكون ثقيلًا بالنسبة إليها لكنه لما كان متوجهًا إلى المحيط فهو عند المحيط كان خفيفًا فيكون خفيفًا بالإضافة .

وإنما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف . لوجهين : أحدهما أن القسمة إلى خفيف مطلق و خفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي و الإثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة إلى خفيف مطلق و خفيف مضاف

الثاني أن الخفيف الذي ليس بمطلق متناوّل للمعنيين المذكورين ، و الخفيف المضاف لا يقع في التعقيب الأعلى المعنى الأخير لأن المعنى الأول هو أنه لا يريد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى الإضافة إلى غيره بخلاف المعنى الثاني فإنه مقيس إلى النار بالتخلف عنها .

فإن قلت : فالهواء خفيفة بالإضافة إلى النار وليس كذلك .

فنقول : إنما كان خفيفًا بالإضافة لأنه ثقيل بالقياس إلى النار فيكون خفيفة بالإضافة بالنسبة إلى النار فقوله «فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير» يقتضى أن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الأول ، وليس كذلك لكن المراد أن الهواء ليس بخفيف مضاف إلا بالمعنى الأخير لأن المعنى الأول لا إضافة فيه إلى غيره

و فيهما نظر : أما في الأول فلأن الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب و الإيجاب يكون بين الإيجابين إذا كان أحدهما في قوة سلب الآخر ، و الخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا أن الخفيف و هو ما يكون أكثر مسافة حركته إلى جهة الفوق . إيمان يكون جمع مسافة حركته إلى جهة الفوق ، أو لا يكون ، وهذه منفصلة حقيقية قطعاً . و أما الثاني فلأنه إن أريد

الأول في بيان حصر الأركان كاف<sup>(١)</sup> على ما مر، أما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا أن يكون مع النار شيء آخر هو أيضا خفيف مطلق، واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان بـسـيـطـان .

قوله .

﴿ و أنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا و جدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه [التي عدناها] ﴾ .  
أقول : هذا بيان أنها هي التي تنحل إليها المركبات وتتركب منها ، وأشار فيه إلى الإستقرار و تتبع أحوال التركيب و التحليل على ما يذكره الأطباء . وفيه تعريف بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها غير موجود . قال الفاضل الشارح : إن ماسمى الفصل بالإشارة و التنييه لأن الإشارة هي بيان حصر الأركان بالبرهان ، و التنييه هو بيان أنها أسقطت المركبات لا غير بالإستقرار .

بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولها فذلك ظاهر البطلان ، وإن 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 وإنما 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 المنصرى اما خفيف مطلق أو ليس ، و اما تقبل 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 يستحقه جسمان بـسـيـطـان .

وأقول : هذه المقدمة لا بد منها هي هنا لان الشيخ لم يزعم أن الاجسام ذات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق و الثقيل المطلق و غيرهما ؛ بل زعم أنها منحصرة في العناصر الاربعة بقوله « و بالحرى ان يتم بهاعدة ذات الحركة المستقيمة » فلم يكن بدمن بيان انحصار الخفيف المطلق في النار ، و غيره في الثلاثة الباقية . م .



وتشكك الفاضل الشارح<sup>(١)</sup> في ميل الهواء بعدم الإحساس ، و التمثيل بأن الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسسنا بثقله . ليس بقوى . لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض فالميل فيه موجود بالفعل ، و الهواء متصل بكلمه فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أما 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 بأنها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ، 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 المعدنيةات و النبات و الحيوان و أجناسها و أنواعها ﴾

أقول : يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة . و المركبات

(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 الاغلب منها ، وبين هذا بحسب الاستقرار ، فنكلم الإمام على كل واحد من البحثين .

أما على الاول فلان الهواء لا ميل صاعد فيه و الا لكنا إذا معدنا يدنا إلى الهواء أحسسنا منه بدافعة منه الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعة الى سفلى . ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا انه ليس فيه ميل صاعد .

و جوابه : أن الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون او انطبق مركز ثقله على مركز العالم . وليس كذلك اذا كان منفصلا والهواء متصل بكليته . فلان ميل فيه بالفعل .

؛ لانه<sup>(١)</sup> : ذو صورة لانفس له . ويسمى معدنيا ، وذو صورة هي نفس غذائية ونامية و مولدة للمثل لاحس ولاحركة ارادية له . ويسمى نباتا ، وذو صورة هي نفس غذائية و نامية و مولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة . ويسمى حيوانا . وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالا انسانية وهو اول

واما على التامى فلان النار ليست جزئاً من المركبات لوجهين : أحدهما أنه النار العظيمة اذا ورد عليها الماء أو الارض ينطفئ والتقليل غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مسورة في الاجزاء الارضية والاجزاء المائية . فكيف لا تنطفئ .

وجوابه : إن حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظها عن الانفكك مع تداعبها اليه . وفيه بعد .

و ثانيهما أن حدوث النارية في المركب اما بالنزول عن حيز . وهو باطل . اذ لا قاسر هناك ، واما بطريق الكون في المركب . وهو أيضا باطل . لان مادة كل جزء من المركب يفرض لكونه مخلوطا بغير النار من ساير العناصر يكون استعدادها لغير الصورة النارية أقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع أن ينقلب ناراً .

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 الشعور والارادة : وهى الصورة الفلكية . أولا . وهى الصورة العنصرية . واما صورة المركب فاما ان لا يكون له انشؤ ونام ، 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 في المادة . وينض بالمزاج فانه يحل أولا بالمادة ثم يستعد به المنتزج لحصول صورة منوعة ، وقد صرح به في اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة .

والجواب : ان الاولوية بالقياس الى الكمالات النيرة المنوعة المترتبة على الصورة . وقيل : قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعى آلى ، وحكوبانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول شيئا يجعل في المادة كانت النفس الانسانية حالة في المادة . وليس كذلك . ويمكن أن يجاب : بان المراد أنه أول شىء يحل في المادة إن كان ماديا ، والراد بالحلول المتعلق بالمادة أعم من المحلول وغيره ، والحاصل أنه إذا امتزجت العناصر وتفاعلت بحصل للمنتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك المنتزج نوعا من الانواع ، وحقيقة من الحقايق مغايرة للعناصر ، ثم يترتب عليها كمالات آخر . فنلك الصورة المتعلقة بذلك المنتزج الذى جعلته نوعا هي الكمال الاول .



شيء يحل في المادة ، و إلى غير منوع هو عرض كالضحك ، وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول . فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ، ومن النباتي ما يصدر من المعدني . من غير عكس . وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف و كل صنف على أشخاص لا يحصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص . وليس هذا الاختلاف <sup>(١)</sup> بسبب الهولي الأولى ، ولا بسبب الجسمية فإنيهما مشتركتان ، ولا بسبب المبدء المفارق فإنه كما سنبين موجود إحدى الذات متساوي النسبة إلى جميع الماديات . فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة في الهولي بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الأربع النوعية التي أجسامها مواد المركبات كما مر . و الاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب . و التركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطوانات في الفلّة و الكثرة بقياس بعضها إلى بعض اختلافا لا نهاية له ، و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة . فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركبات فقوله « هذه » إشارة إلى الأسطوانات الأربعة « وقوله « يخلق منها ما يخلق » إشارة إلى المركبات المخلوقة منها ، و قوله « بأمزجة » إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب ، وقوله « تقع فيها على نسب مختلفة » إشارة إلى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الأسطوانات بقياس بعضها إلى بعض ، وقوله « معدة نحو خلق مختلفة » إشارة إلى أن الأسطوانات أنما تصير بهذه الاختلاف معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها

(١) قوله « وليس هذا الاختلاف » أي اختلاف الأشخاص و الأنواع و الاجناس لا بد أن يكون له سبب . فنبينه إما الهولي أو الجسمية أو الماوق . وهو باطل ، أو الصورة النوعية للبساط . وحينئذ يكون الاختلاف إما بحسب نفسها أو بحسب أحوالها . والاول باطل وإلا لم يعد الاختلاف عن أربعة لان صورة النوعية أربعة ، وإذا كان كل واحد منها علة لاختلافها لم يزد على أربعة اختلافات . فبقي أن يكون الاختلاف بحسب أحوالها في التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب . أما في التركيب فلا يختلف باختلاف مقادير الأسطوانات ، وإما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فان الامزجة المعدة لميضان الصور تختلف بحسب ذلك . م

المفارق . و الخاقعة تقال للمهيمة العارضة للجسم بسبب اللون و الشكل ، و تنسب إلى الكيفيات المختصة بالكهيات . و المراد ههنا مبادئ تلك الهيات التي هي الصور النوعية ، و قوله « بحسب المعدنيات و النبات و الحيوان أجناسها و أنواعها » إشارة إلى المرگبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي <sup>(١)</sup> له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، و هو يشتمل على الأمزجة النوعية بين الحدين ، و كذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفية ، و الصنفى على الأمزجة الشخصية . و هذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطقات إلى بعض في المقادير .

قوله

« و لكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كفيئاته المحسوسة ، و ربما تبدلت الكيفية و انحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء إن يسخن ، أو أن يختلف عليه الجمود و الميمان و ما يمتيته ، و محفوظة ، 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 »  
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 <sup>(٢)</sup> فقال « و لكل واحد من هذه صورة مقومة »

(١) قوله « لكل جنس منها مزاج جنسي » لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الأسطقات و في كفيئاتها فلذا مزاج من أمزجة الجنس و النوع و الصنف و الشخص حدا إفراط و تفریط إذا خرج عنهما بطل التركيب ، و يسمى الامتداد التوهم بينهما عرضا و هو غير متساو فيها . فعرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج الصنفى ، و هو جزء عرض المزاج النوعي ، و هو جزء عرض المزاج الجنسي .  
(٢) قوله « و إنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات

الأولى » .

و لفاعل 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 التشابهة الحاصلة بمد تفاعل العناصر أعني المزاج ان قلنا أنها هي الكيفيات الضميمة بالكسر و الانكسار



أى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الأول «منها تنبعث  
كيفية المحسوسة» و استدل على مباينتهما بثلاث حجج : إنستان 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 «ومائته محفوظة» وهي صورته النوعية . فإذن فالتبدل  
غير المحفوظة في الأحوال ، و قول الفاضل الشارح : النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة

كما يقولها الاطبا ، فظاهر حصولها من الصور النوعية ، وان قلنا انها حادثه بعد زوال كفياتها بالمرة  
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 النسبة .  
والانصب ان يقال : إنما احتاج إلى الفرق لان المزاج إنما يحصل اذا استنحت العناصر في  
كفياتها مع بقاء صورها ، ولولا المغايرة بينها لما كان كذلك .

واستدل على المغايرة بثلاث حجج :

الحجة الثالثة منها اعم لان الحجة الاولى يختص بكفياتها 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 كفياتها 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 و الكميات 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 مهيته محفوظة في العالتين . قال الامام ،  
وهذه الحجة لا تنشى 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 كفياتها» أنها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال  
البساطة أو التركيب . فهو ممنوع . وان اراد أنها لا تبقى في حال البساطة . فمسلم . 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 . و هذا الكلام عند التحقيق استفسار  
و منع على المنع فان قول الشيخ « ولكل واحد من هذه صورته موقومة ينبعث منها كفياتها المحسوسة »  
يقتضى معاولة الفرق بين جميع صورها و كفياتها ، و قول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء  
فان بقاء صور ساير العناصر مع زوال كفياتها 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 قيد 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<sup>(١)</sup> 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 بطلانها ، وإن لم يزل بل زال ماوراء 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 قارٍ 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 آئين 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 نبه على المقدمتين بتالين : و هما أن إنساناً لا يمكن أشد إنسانية من الآخر ، و جاز أن يكون أشد حرارة . كأنه يدعى انهما بدبيتان حتى لا يتوقف الحكم فيهما إلا على تصور الصورة والكيفيات ، و تصور الإشتداد والضعف كما تحققها . واستدل الإمام على حقيقة الصنرى 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 عرضاً لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات ، و أما الحال الذي يتبدل هويته المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو في الحالتين ، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو .

و الحجّة الثالثة وهي أعم من الأولىين تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب الماهيات وهي قوله «وتلك الصور مقومات للميولي على ما علمت ، والكيفيات أعراض ، والأعراض كائنة ما كانت لواحق . فلذلك لا تعدّ الصور من الأعراض» .

قوله

«و أيضاً فإن حر كاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية» .

أقول : قد ذكرنا فيما مرّ أن الطبيعة هي مبدئية 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 للميولي صور ، وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها قوى .

الصورة باقيا أو لا فإن لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلاناً للصورة لضعفها ، وإن كانت باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته . فقوله « لم يكن الإشتداد في ذاته » أي الإشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه زال وبقي ذات الصورة كما كانت ، وإلا فقوله « لا يكون ذلك انتقاصاً 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 : إن بقي كان الإشتداد في العوارض وإلّا لزم بطلانها ، ونقض هذا الدليل بالكيف ، ثم قال : فإن صح هذا الدليل بطلت الكبرى ، وإن لم يصح فلانما صدق الصغرى . ففى قوله : إن لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول . فالاولى الإقتصار على النوع 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 وانفعل 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 . فقولهم ههنا « لم تفسد قواها » إشارة إلى إبطال ذلك المذهب ، والحجة عليه بأنه لا مزاج حينئذ بل هو فساداً ما وكون . لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

قوله

﴿ بل استحالت في كفيياتها المتضادة المنبثقة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسى كفييةً متوسطةً متوسطاً ما في حدٍّ ما متشابهة في أجزائها وهي المزاج ﴾<sup>(١)</sup>  
يريد تحقيق ماهية المزاج . فالعناصر إذا امتزجت<sup>(١)</sup> 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 .  
ولغايل أن يقول : سيحىء أن فعل الصورة النوعية في مادتها بداتها ، وفي غير مادتها بتوسط الكيفية . فلو فعلت صورة عنصرية في كيفة عنصر آخر كان بتوسط كيفة فيعود المعذور ضرورة أن الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبية والكيفية المنفعلة تكون مملوئة .  
لا يقال : سيقدر أن المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية .  
لأننا نقول : نحن نعلم بالضرورة أن الكيفية تنكسر في حد نفسها . أولاً يرى أن الماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد . فإذا كان الكسر بتوسط كيفة كانت تلك الكيفية المنكسرة مغلوبة ، وأيضاً إذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المعذور المذكور ، ولعل المحبس عن هذا بالتزام أن كيفة واحدة تكون غالبية ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين : غالبية من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة . فنأمل . م



يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لأن الفعل إن كان متقدماً على الإفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه، وإن كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه، وإن حصل معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً عن شيء واحد. وكلها محال. فإذا نفع كل واحد منها بصورته، وينفعل في كميته، ولا يمكن بالعكس لأن الإفعال في الصورة يقتضي الإفعال في الكيفية الصادرة عنها إذ المعلومات تابعة لعللها ولا ينعكس؛ بل إنهما تكسر الصور وتكسر الكيفيات، وهناك استحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبثقة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كميته متوسطة تستبرد بالقياس إلى حارها، وتستسخن بالقياس إلى باردها، وكذلك في الرطوبة واليبوسة، ويتشابه الجميع في تلك الكيفية. فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج. فقوله «بل استحالت في كميته» إشارة إلى حركة الأسطوانات في الكيفيات لأن الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل؛ بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها، وقوله «المتضادة» أي المتخالفة.

قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي<sup>(١)</sup> الذي يكون بين

(١) قوله «قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي» خرج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزبيق والكبريت عن حد مطلق المزاج لأن مزاج الزبيق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت. لنشابههما وحصواتهما عن كليات منكسرة. فلا بد أن يراد بالتضاد التعالف. وهذا حمل الكلام على غير مصطلح التكلم 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 بقا الصور النوعية واستحالة كيفية كل واحدة منها فيكون مبنياً على إثبات الاستحالة في الكيفيات الاربعة، لكن الشيخ لم يبين الاستحالة إلا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير بارداً أو بالعكس، وأما استحالة النار والارض في اليبوسة، واستحالة الهواء والماء في اليبوسة مع انعكاس صورها النوعية فلا. والجواب: أن تحليل المركبات يدل على أنها متزوجة عن العناصر فإنه إذا قطر المركب في القمع والانيق حصل ارض 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 ولا شك أنها متشابهة الأجزاء في الكيفية، ولا يكون كذلك إلا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستحالات. م

شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متنا ولا للمزاج الثاني الواقع بين أسطقسات ممتزجة قد انكسرت كقياساتها بحسب المزاج الأول فإذن 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، والشيوخ لم يشبهوا 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 منفعلة. فقد ناقضتم كلامكم بوجهين: أحدهما أنكم جعلتم الصور هي هنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات، والثاني أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة.

والجواب: أننا نجعل الكيفيات نفسها منفعلة؛ بل المنفعلة 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 أنثرت 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<sup>(١)</sup> 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 وإن لم تكن هناك صورة مسخنة . فإذا ظهر أن الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية ، وأن 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 ، ولاهايظن أنه برد برد بل فشت فيه أجزاء جمادية مثلا) ❖

أقول : قد تبين مما مضى أن القول بالمزاج مبنى على القول بالإستعالة فإن الكيفية المسمّاة بالمزاج إنما تحصل بعد استحالة الأركان ، وهو أيضا مبنى على القول بالكون فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن التأثير 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<sup>(٢)</sup> ، 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 من 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 « فإنهم كانوا ينكرون التغيير في الكيفية وفي الصورة » القائمون بالخليط قالوا : في الأجسام 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 نجداب المنشابهات

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 أن 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 لأنه 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 والمخضض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه ﴾

أقول : هذا أوّل استدلاله . 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 أن الماء إذا تسخن لم يستحل فى كيفية بل لان اجزاء نارية كمنّت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار ، وآخرون زعموا أنّ اجزاء نارية نفذت فى الماء من الغارج فاختلفت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كأنه حار .

إنما دعاهم إلى ذلك الحكم إما انكار التنبير فى الصورة فامتناع كون شىء عن لاشىء فإن اللحم



العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة البقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن .

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسّة عنيفة كخشبتين يابستين . فإن المحكوكة منهما تحمي بل تحرق من غير نار ، وهو مما تغلب عليه الأرضية .

و المتخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكبر بالبحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول إليه . فإنه يتسخن لا محالة . وذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل . فالحركة الشديدة المقتضية لرقّة القوام تقتضى السخونة أيضا .

و المنخفض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يتحرك تحريكا شديدا فإنه يتسخن أيضا .

قوله .

\*) واعتبر حال المسخن 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 كالنحاس مثلا ، والثانى متخلخل أى متخلخل في الوضع بمعنى الإشمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف . فلو كان التسخن 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 الهوى مشترك 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 لروال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة . وهذا ليس ببعيد . م

قوله

﴿ وهل الإمتلاء من مصوم مفدوم يمنع البلاغ في التسخن يمنع 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 المصوم يجب على تقرير ذلك المذهب أن يمنع عن تسخن 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 القميمة إذ املت ما ، وشد رأسها شدّاً أمحكماً ، ووضعت على نار قوية فإنها تنشق 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 معا .

قوله

﴿ ( وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه و البارد من أجزائه لا يصعد لنقله ) ﴾

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 . لأنه يقتضى أن يتبرّد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّده .

﴿ ( وهم وتنيه ) ﴾

﴿ ( أو لعلك تقول : إن النارية كامنة يبرزها الحكّ والخضخضة من غير تولد

سخونة ولا نارية ) ﴾



هذا هو المذهب الآخر : وهو القول بالكمون والبروز ، وإنما اقتصر على الحك<sup>١</sup> والغضخضة<sup>(١)</sup> لأن كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع أغرب . وقال الفاضل الشارح : وذلك لأن لهم أن يقولوا : الهواء حار بالطبع وتأثير الخلطة فيه تصفيته عما يخالطه من الأرض والماء حتى تظهر كيفيته ولا تلزم على ذلك استحالة .

قوله :

﴿ فهل يسعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلقة 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 التجمد لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان أكثر الكامن بروز 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 الفوذ فيه والإحساس بما في باطنه ؛ بل لو لم تكن في الغضا إلا النارية الباقية بعد التجمد 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 الغلظة كما ذكر في بيان إبطال

المذهب الأول لان الكمون والبروز فيهما أغرب .

وقال الامام : لان الحاجة إلى القول بالكمون إنما كان فيهما لانهما سخنان جسما باردا وهو الباء والأرض ، وأما الغلظة فانها تسخن الهواء وهم غير محتاجين إلى الكون فيه لان الهواء حارة ينفو بالغلظة عما يخالطه من الأرضية والباية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة أقوى .

ولا يخفى في أن هذا التوجيه أولى . م .

الكلام بعد هذا طويل « أن لا يبطال 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 تطويلاً .

و اعترض الفاضل الشارح بأن حرارة الأديوية الحادة 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 المحي 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 قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر) ❖

أقول : يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة <sup>(١)</sup> ، والبسيط شفافة لالون لها . فالمراد باستضاءة النار شعلتها ، وقيدها « الساترة لما وراها » ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية . ثم ذكر علة 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 . فبهينا دهويان : أما الأولى فلأن النار حيث تكون قوية متسكنة من إحالة الأجزاء الأرضية إلى نفسها كما تكون في أصول الشعلة تكون شفافة لا ظل لها ، وأما الثانية فلأن النار إذا كانت ضعيفة لا تتسكن من إحالة الأجزاء الأرضية كما في رأس الشعلة يقع لها ظل والظل إنما يكون للأجسام الأرضية . م



عنها . ثم استدل على ذلك أيضا بأن النار القوية المتمكنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضية كما في أوصو الشعلة . وحيث تكون النار قوية من سائر أجزائها إنما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراها . ثم قال ويقع لما فوقها ظل ، أى لرأس الشعلة .

قوله .

﴿ وربما كان انفراده وتجمعه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقاتل أن يقول : إن الشفيف لا ينتشر ، وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستحصفة النار ﴾

هذا جواب عن سؤال ذكره بعده . وهو أن يقال : لعل الشفيف و عدم الظل في أصول الشعلة كانا لا انتشار أجزاء النارية و تفرقها هناك ، و عدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها و اجتماعها وذلك لأن شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطا صنوبريا . فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط و تجتمع في رأسه . و أجاب بأنه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس . فكان انفراد رأس الشعلة و تجمعه أى عظمه و انتشاره أكثر من حجم الشفاف الذى هو أصلها ، ومع ذلك يكون الشفيف و عدم الظل في الأصل دون الرأس .

قوله

﴿ فبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء ﴾

فهذا هو النتيجة لما مضى .

قوله

﴿ وإذا استحال إليها النار المركبة التى تكون منها الشهب استحالة تامة شفت . فظن أنها طففت ﴾

أقول المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة <sup>(١)</sup> أعنى الدخان المرتفع من

(١) قوله « المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة » لا بد من تقديم مقدمتين :

أحدهما : أن الحرارة إذا غلبت فى الجسم الرطب كالنار فى الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا ، وإذا غلبت فى الجسم اليابس كالنار فى العطب فما ارتفع منه يسمى دخانا . فالبخار أجزاء لطيفة

الأرض إنما يعلو البخار لأنّ 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 ، ثمّ ذهب الإشتعال فيه إلى آخره . فرأى الإشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمّى بالشهاب . فإذا استعالت الأجزاء الأرضية نادراً صارت غير مرتبّة لعدم الإستضاءة . فظنّ أنّها طفئت فليس ذلك بطفو .

قوله

﴿ و لعلّ ذلك من أسباب طفوها أحياناً عندنا ﴾

أقول وهو إذا ألقينا شريحة في تنور مثلاً مشتعل مسعّر صارت النار فيه شفافة لقوتها . فإنّ الشريحة تشتعل ثمّ تنطفئ .

قوله

﴿ و الأشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواءً وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً الذي كلما قويت النار قلّ لأنّها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام نادراً فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءه في النار الضعيفة ﴾

ماية تلتطف بالحرارة فتصاعدت مختلطة بأجزاء أرضية هوائية ، والدخان أجزاء أرضية تلتطف بالحرارة مختلطة بها .

الثانية ، أن البهارات لتلظها لتصل إلى غاية كره الهواء بل تنفرد دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه ، لكن منه ما يلى كره النار فيكون حاراً بحرارة النار ، ومنه ما لا نار فيه . وما فيه البخار منه ما يجاور الأرض ويسرى إليه سخونة الأرض ، وفيه أيضاً أجزاء هوائية أرضية يستنصره بأضواء الكواكب ويستنسخن ، ومنه ما لا يسرى إليه سخونه الأرض ولا يكون فيه الا محض البخار الذي هو أجزاء ماية فيكون ثمة برودة عظيمة فلماذا كان للهواء أربع طبقات : طبقة الهواء الحار بالنار ، وطبقة الهواء الصريف ، وطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج الى غير ذلك ، والطبقة المجاورة للأرض ، ثمّ الدخان إذا ارتفع من الأرض يعلو البخار لان حفظه للحرارة المصعدة أكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى آخره في سته أيضاً وقع فيرى كأن كوكبا انقض . و هو المسمى بالشهاب ، وإذا استعالت الأرضية ناراً صارت شفافة وغابت عن الحس فظنّ أنّها انطفئت . فانطفأ النار يقع على وجهين : أحدهما هذا وهو إحالة النار الأجزاء 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 وضعفها.

قوله

﴿ وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، و مناسبة بحسب الجنس ﴾  
 أقول: الكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج ، وانجر إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك ، وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ، و يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي أصل التركيب والمزاج . فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع <sup>(١)</sup> وكان الأصوب أن يقول: وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة . والغرض من إيراد هذا النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ انظر إلى حكمة الصانع بده فخلق أصولاً ، ثم خلق منها أمزجه شتى ، وأعد كل مزاج لنوع ، وجعل 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 ويصير شفاقة . والثاني استعالة النار هواء ، وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا . وأما قوله « الذي كلما قويت النار قل » فتنبه أيضاً على أن النار في نفسها شفاقة لان الدخان أجزاء أرضية ، وكلما كان الدخان أقل كان الضوء والحرارة اللببية أقل فالضوء ، انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية ناراً . واعلم أنه قد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية يجعل الاجزاء الارضية ناراً ، وهذا 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 وليس كذلك . فلها قال : والاصوات انما غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب غير مناسبة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة . لا شراكها بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية . على أن الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس الجسم الكامن الفاسد استقام الكلام . م

أقول: الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبادة 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 الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة. فلا أصول هي الأسطقسات الأربعة، وأخرج الأمزجة عن الاعتدال هو مزاج أقرب المعادن إلى العناصر. وإنما قال «أقربها من الاعتدال الممكن» لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود. وفي قوله «لتستوكره» استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكفه.

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 الفاضلة 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 وكونه مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته».

وأقول: موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فإن فاعل السواد هو الذي فعله لونا، وأما 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.

واعترض أيضاً على قوله «وأقربها من الاعتدال»<sup>(١)</sup> الممكن مزاج الإنسان.

(١) قوله «واعترض أيضاً على قوله وأقربها من الاعتدال» قال الامام: كلام الشيخ مشعر بأن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفاضلة عليه أكمل، وقد ثبت في علم الطب أن أعدل الاعضاء جلد الاصابيح، وأخرجها من الاعتدال القلب فوجب أن يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب. اجاب: بان الشيخ قال: تعلق النفس الانسانية بأعدل الامزجة، وكون جلد الاصابيح 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 التفرّق وهو القلب ، ثم إلى عضو يغذيها وهو الكبد ، وإلى عضو يعدّها لأن تصير مبدأً للحسّ والحركة وهو الدماغ ، ثم إلى سائر الأعضاء

الخفيفة والثقيلة فيها من التساوى ، و هي 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 بلان إلى الإفراط ، والخفيفان غلبان على الأرواح . فالقول بقرب القلب والخفيف فيها إلى التساوى مبانين 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 الأخر .  
وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو القلب فذلك بعث 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 المبدأ 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 .

فتقول : 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 ﴾<sup>(١)</sup>

(١) قوله « النمط الثالث في النفس الأرضية » للنفس الأرضية معنى ، وللنفس السماوية معنى آخر . واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وأن اشتراكاً في معنى واحد وهو كمال أول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس و إلا لزم أن يكون صور البسيط والمعدنيات نفوساً ، وليس كذلك . فلهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقاً بل فصل إلى النفس الأرضية والنفس السماوية ، أما النفس الأرضية هي كل نفس في الأرض من النبات والحيوان وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة .

أما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته أو صفاته . أما في ذاته فكصورة السرير فانه كمال للغشب 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 نوعاً 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 . ولتذكر أن الذاتي قد يؤخذ بشرط لاشي ، أعني وحده وهو السادة ، وبهذا الاعتبار يكون جزءاً للنوع ، وقد يؤخذ لا بشرط شيء ، وهو أن يكون مبهماً محتملاً لان يقال على أشياء مختلفة فهو الجنس ، وأن كان متعيناً متحصلاً بنفسه فهو النوع . اذا تذكرت هذا .

فنقول : لاشك أن النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم إليه 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 متمهما ومحصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنساً لمادة ، ثم ان عرفنا أن النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها ومبتهتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حدائلي 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 بعضاً آخر .

وأما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي .



إنما فصل النفس إلى الأرضية و السماوية . لأنها لاتقع عليهم بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعي : أمّا الكمال الأول فقدمر بيانه ، و أمّا الجسم ههنا 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 ذو آلة ، و يجوز جره على أنه وصف لجسم . أى جسم مشتمل على الآلة ، والثانى أظهر . و أبامكان فليس المراد بالالى اشتغال 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 بحي ؛ بل المراد أنه يشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها أفاعيل الحياة من التغذية ، و التنمية ، و توليد المثل ، و الإدراك ، و الحركة ، و انما قال «بغير توسطها» لان النطق وهو ادراك الكلبيات ليس بتوسط الآلة 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 البسائط و الممدنيات لانها و ان كانت كمالات أولية لاجسام

طبيعية لكنها غير آلية

و أما 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 إذا تمهد هذا فنقول : النفوس الفلكية يخرج من التعريف بقيد الالى على المذهب الاول ، ولهذا ترى المحققين يقتضرون 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 أفاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفاعيل 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 بأفاعيل الحيوة الافعال التى لا يتم الا 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 و الحيوانية 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 ، و النمو ، و التوليد ، و الإدراك ، و الحركة الإرادية ، و النطق .

والمعنى الذي يضاف إلى ذلك فتهحصل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي : ذي إدراك و حركة تتبعان تعقلا كليًا حاصلًا بالفعل .

﴿ تنبيه ﴾

ان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات و البسائط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء .

لانا نقول : المراد بعض الافعال فكأنه أشار إليه بقوله « ما يصدر من افاعيل الحياة » وصور البسائط و المعدنيات خارجة بقيد الالة .

و أما النفس السماوية فهي كمال أول لجسم طبيعي ذي ادراك و حركة يتبعان تعقلا كليًا كلياينين أن للنفس الفلكية تعقلا كليًا يستتبع ادراكًا جزئيًا و اودة جزئية في جرم الفلك ، و هذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك و حركة دائما لانه في مقابله في الجملة وليس كذلك النفس الارضية ، و انما 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 يتنذى و ينمو و يولد المثل ، و اجساما يدرك و يتحرك بالاودة دائما أو ليس بدائم و ليس ذلك لجسميتها فهي 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 ،

و اما أنه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك منظور فيه ، و قد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليس على وتيرة واحدة عادية للإرادة فانا نسيه 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 عادية للإرادة و هو النفس السماوية . م



﴿ارجع إلى نفسك<sup>(١)</sup> وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للمشي، فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ما عندى 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 أو لم تخلقها 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 ثبوت إنيتها﴾

أقول: يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية بأن الإنسان الكامل الإدراك

(١) قوله «ارجع إلى نفسك» أراد بيان وجود النفس الإنسانية ، وهي التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا فكما أن لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وأفعاله 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 فنبه عليها في أول التنبهات بأربع حالات :

الاول: أن يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح الزواج أولا فإذا 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 باسسه تنبه .

الحالة الثالثة: أن يغل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران السكران لا يفت عن ذاته . فان قلت : النائم في نومه و السكران في سكره لا يعرفان نفسيهما و إلا لذكر 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 الزواج و العقل لا يبصر اجزاؤها و لا يتلامس أعضاها بل يكون الاعضاء منفردة و معلقة في هواء طلق . فاعتبر كونه في أول خلقه مثلا يكون له سابقة ادراك فيذكره ، و كونه صحيح الزواج و العقل مثلا يؤذيه مرض فيشغله عن نفسه ، و كونه بحيث لا يبصر اجزاؤها و لا يتلامس أعضائها مثلا يكون له شعور بالبدن و الاعضاء ، وفي هواء طلق مثلا يحس من خارج بشيء ، ولا شك ان في

وغير كامله الذي يختل إدراكه إما بالحواس الظاهرة كالذئب 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 و هو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكّر 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 ومعلّقة في هواء طلق بفتح الطاء و مسكون اللام أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حرّ أو برد . يقال : يوم طلق وليلة طلقة : إذا لم يكن فيه حرّ ولا قرّ 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 وقواه ، وكالاشياء الخارجة عنه جميعاً إلا عن ثبوت ذاته فقط . فإذا ن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه وظاهر أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتب بعد أو رسم ، أو ثبت 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 ذليل عن انبتها . وهو مشتمل على ادراكين بديهيين : تصور نفسه ، والتصديق بأنه موجود . وكما كان ذلك لا يمكن أن يكتب بعد أو رسم لم يكن أن يثبت هذا بحجة أو برهان .

قال الإمام : حاصل كلامه في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلاً ، ثم أنه لم يبين أن هذه القضية أولية أو محتاجة الى البرهان ، وبتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها ، وأيضاً لم يبين أنه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه أولاً ، فيجب علينا أن نتكلم في 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 أيضاً 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 فلانه لو وصل اليه موام أو ملذذات لم يحصل له شعور به فهوميت وليس



ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تمحله في إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه .  
خبط كلها 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 . أفوسط تدرك أم بغير وسط . ما أظنك تفتر في ذلك حينئذ إلى وسط . فإنه لا وسط . فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط . فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط . ثم 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 ، وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط ، وإلى ما يدرك بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره ، ويبين أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر . لأن المدرك في ذات الفرض كان غافلا عما يغيره فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

بهي ، وان حصل به شعور فاما أن يدرك أنه يؤلمه أو يلذه أولا يدرك الا أنه مؤلم أو ملذ مطلقا ، والثاني باطل مطلقا و الا لم ينقبض عنه ولم ينسط له . فتمين الاول لكن علمه بان يؤذيه علم باضاه المؤدى اليه ، والعلم بالاضافة ينوقف على العلم بكل واحد المضافين .  
و اما انه ينتج 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 لاستعالة الجمع بين المتئين ، ولانه ليس احدهما بالعالية و الاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في الهية فيلازم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا . وهو محال .  
وإما ان يكون عبارة عن حصول مهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول الشيء عند نفسه

✽ ( تنبيه ) ✽

✽ أتحصل أن المدرك منك أهو ما يدرك البصر من إهابك لا . فإنك إن انسلخت عنه و تبدل عليك كنت أنت أنت أهو ما تدركه 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 نبهت 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 تدركه حسّاً 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 كله . 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 كيبية القضية فلان الأوليات لا يمنع أن يختلف جلا ، أما لعدم بداهة بعض التصورات ، أو لعدم العلم ببعضها ، أو لحصول تصوراتها لأعلى وجه مناط التصديق : أول عدم الإنسان إلى ذلك . وتعمون الفصل بالتنبيه يدل على أن تلك القضية غير محتاجة إلى برهان .

وأما أنه يجب بيان امتناع أن لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب المغايرة بين النفس و البدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه أن يدرك لذاته في الجملة . هذا هو الكلام في المقدمة الأولى .

وأما المقدمة الثانية فيبينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك إلى المشاعر الظاهرة ؛ واليه



لا تدرك 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 لا تدرك 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 ، وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلا عمّا يغيّره .

فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفردى 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 المتخيّل والموهوم .

❖ (وهم وتنبية) ❖

❖ (ولعلك تقول : إنما ثبت ذاتي بوسط من فعلى . فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته 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 « واحد 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 بنير وسط فقوله الشارح « وقسم الباطنة الى ما يدرك بواسطة و الى ما يدرك بنفسه » ليس المراد بهما قسيما بل تقسيما ، وبين أن الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شيء . لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغيّره . فيبقى ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط ، لكن لا جاز أن يكون بالمشاعر الظاهرة لاسيما . في التنبية الثالث أن المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة . فلهذا 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 لآبه . فذاتك مثبتة لآبه )

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 ففساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته  
التي هي أفعاله وآثاره . فإن أكثر القوى ثبتت 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 . وبالجملّة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال  
ناقص لا يتأدّي 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 بحجّة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضائه . فقال : الإنسان عالم بثبوت

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 بالشاعر 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 آخرتها وبالعرض .

وأما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث . ومن الظاهر أنه في الحالة المفروضة يثبت  
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 مالم يثبت ، والمعلوم غير مالم يثبت .



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 للحركة . 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 تقريباً 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 <sup>(١)</sup> 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 .  
منقول : اراد زيادة الكشف ، ولا شك أن زيادة الكشف بالمقدمة الثالثة .

او نقول : الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخرتين وكان دايلان .  
او نقول : اما اورد بالمقدمة 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 اورد الوهم والتنبيه عليه . هذا هو الضبط . م  
(١) قوله : « وهو الوجه الذي ثبت به صور سائر الانواع » فان الوجه الذي ثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالانمال فانهم قالوا : نحن نشاهد في انواع 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 المجتمعة من الاستقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية إلى الإنفكاك 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 الإِنماء 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 كلهما 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 بأظهر الأفعال المذثورة 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 . فهبنا 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 و 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 شيء آخر و هو النفس والصورة .

واعلم أن الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم ، و قيد نوع الجسم احتراز عن الصورة الجسمية لأنها وان قومت الجسم إلا أنها يقوم جنس الجسم ، و يخرج عن التعريف النفس الإنسانية لأنها وان حصلت طبيعة نوع الجسم إلا أنها لا يقوم هكذا قيل .

وفيه نظر : لأن 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 العدكما ينبغي . م



سكونه في مكان اتفق حدوده فيه على ما تقرّر . وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كفيّة متشابهة غير مختلفة بل هو ممّا يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنّه يريد الفوق و مزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفلى ؛ بل وفي نفس حركته كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض و مزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله .

و الفاضل الشارح فسّر حال الحركة في قوله « يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته » 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 : والظاهر أنّه يريد بحال الحركة وقت الممانعة <sup>(١)</sup> الواقعة بينهما في جهة الحركة بأن يقصد الإنسان جهة و المزاج أخرى . فإنّ ذلك لا يكون إلا في حال الحركة كما ذكرناه .

وفسّر أيضا قوله « بل في نفس حركته » بالرعدة . قال : لأنّ النفس تحركها إلى فوق ، و المزاج إلى أسفل فتتركب الحركة منهما .

أقول : الرعدة لا تتركب من هاتين الحركتين 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 محرك ميلا إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة كما في العجز الهابط إذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا ، وأيضا 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 البطؤ . لكان حال الحركة مافيه الممانعة فيكون صلة الفعل يمانع . وقوله « من جهة الحركة » أيضا صلة له لانه أيضا محل الممانع ، فيجتمع الصفتان على الفعل بمعنى واحد ، وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمره ، 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 ولا تتركها 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 <sup>(١)</sup> ﴾

أقول : وهذا استدلال بالإدراك فإنه أيضا يقتضى مبدءاً ، ولا يجوز أن يكون مبدءها 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 هابتبع الثامها 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 بقاءه . 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 بنعدم فكيف يحصل اللمس

به فليس الكلام ههنا إلا أن مبدء الإدراك لو كان هو المزاج لم يحصل الإدراك باللمس به

كما صرح به الإمام في شرحه . م



على الإلتئام<sup>(١)</sup> 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 المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذى هو بعد الإلتئام ، وهذا الإلتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالأمراض المنهكة مثلاً ، أو عدم الموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة ، وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة<sup>(٢)</sup> فإذن هناك شىء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو شىء الذى صار المركب به إنساناً .

قوله

« فأصل القوى المحركة والمدركة . والحافظة للمزاج [ شىء ] آخر لك أن تسميه

بالنفس ، وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك »<sup>(٣)</sup>  
 هذه نتيجة لما تقدم وإنما صرح بتسميته بالنفس لأن الإصطلاح وقع على أن مبدئه هذه الأفعال هو النفس ، ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرًا صرح بأنه جوهر فقال « وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ثم فى بدنك » وإنما كان تصرفه فى أجزاء البدن أقدم من تصرفه فى البدن لأنه يتعلق أولاً بتعلقه بالروح ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسة التى هى مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرؤوسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفًا فى 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 لأن المزاج يتوقف على الإلتئام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ .  
 (٢) قوله « وهذا استدلال مؤكد للذى قبله باعتبار المشاهدة » أى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة فإن كون البدن من الإسطقسات إنما علم بتطيره بالقرع والانبثق وتعليله إلى بسائط ، وكون الجامع إذا عراه ضعف أو عدم تداعى البدن إلى الانفكاك أمر تجربى علم بتكرار المشاهدة كما سيذكر فى الفصل الذى يليه ، ومن الظاهر أن هذه القضية التجريبية لا تدخل لها فى الاستدلال ، ضرورة أن العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع ، وإنما هى كالنتيجة للدليل ذكر لزيد الإيضاح . م

وإنما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس للإستدلال المذكور الحركة والإدراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل، ولم يذكر النطق لأن ماهيته غير بيّنه إلى أن يبيّن، وإنما وقع إلى الإستدلال بالمزاج لا بالقصد؛<sup>(١)</sup> 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.

وقد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور: وهو أن يقال: إنكم قائم إن المر كبات إنما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة، ويجب من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك الصور، والآن تقولون إن النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لأستقساته، والجامعة للأستقسات يجب أن يكون متقدماً على المزاج. وهذا تناقض.

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالد بن. ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس، ثم إنّهها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء. وقال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي: واعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع. ولما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطلبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها. فقال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس. فإن الجامع لأجزاء الجنين هو نفس الوالد بن، والحافظ لذلك الاجتماع أو لا القوة المصور لذلك البدن، ثم قال: وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال

(١) قوله ودانما وقع إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد لما قال أولاً إن غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالأفعال على وجود النفس، وكان الاستدلال عليه بالمزاج مغالفاً لذلك. قال: المقصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج والقيام الجوهر ليس وجود النفس؛ بل المقصد الحقيقي هو مقابلة النفس المزاج، وأما وجود النفس فيثبت بالعرض، ويمكن أن يقال: الاستدلال بالمزاج دامج بالحقيقة إلى الاستدلال بجميع الأجزاء وحفظها عن الإنفكك، فيكون أيضاً استدلالاً بالأفعال. ومحصل الجواب للسؤال المشهور: أن النفس الجامعة المتقدمة على المزاج نفس الأبوين، 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 فوضت التدبير بعد مدة إلى الناطقة . وإنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادة متجددة ، وإن كانت القوة المصورة مدبرة ، و المصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها . فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدمتها ، <sup>(١)</sup> 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 وتعملها 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 كما لا 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 فتزدها وتنميتها وتتكامل مادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفعال ، وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل

(١) قوله « وكيف خدمت الصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدمتها » لم لا يجوز أن يكون القوة المصورة خادمة للنفس الأم ، وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المنى في الرحم لتصوير الأعضاء وتشكيلاتها وتخليطها بعد 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 . فإن الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمّر ، وبالتجمّر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة . فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة ، واشتدادها كمبدء الأفعال النباتية ، وتجمّرها كمبدء الأفعال الحيوانية ، واشتعالها ناراً كالناطقة . 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 . بالإعتبار الآخر . 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<sup>(١)</sup> بالحركة والإدراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه ، و هو 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 يفعل من الآخر بحسب ذلك الإرتباط . فقال « فهذا الجوهر فيك واحد » وذلك لأن الشئ الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك فيه . وذلك بديهي وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم تداعى بدنه إلى الإنفكاك . وذلك تجرّبي ، ثم قال « هو أنت عند التحقيق » وذلك لأنك تعلم يقينا أنك تتحرك بإرادتك وتدرّك بمشاعرك أو عقلك ، وأن مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمّرت مائة سنة ، ويزول عند حلول الأجل بسويغات يأخذ البدن في الإنفكاك و الإحلّال . وإنما استدلت على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والإدراك دون الأفعال النباتية ليتبين 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 . فإذن مبدء الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة . فلك 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

بين وحدة المبدء بقوله « فهذا الجوهر فيك واحد » .

وكيفية الإرتباط بقوله « وله فروع » فإن النفس كما سنبين ، موجود مجرد ، والبدن جسم فكيف إرتباط مجرد بما ليس بمجرد . فوجه الإرتباط أنها 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 هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار إذعاناً ما؛ بل عادة وخلقا يتمكّنان من هذا الجوهر المدبّر تمكّن الملكات) ❖

أقول: هذا بيان كيفية تأثير النفس عن البدن. وهو أن تحصل في النفس هيئة 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 تأثيراً حتى تتمكّن تلك الكيفية منها، وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا.

قوله

❖ (وكما يقع بالعكس فإنه كثيراً ما يبتدىء فتعرض فيه هيئة ما عقلية فنقل العلاقة من تلك الهيئة أنراً إلى الفروع، ثم إلى الأعضاء. انظر أنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشع جلدك ويقف شعرك) ❖

وهذا بيان كيفية تأثير البدن عن النفس. وهو ظاهر. ومعنى قوله «يقف الشعر» هو أن يقوم من الفرع والخشية.

قوله

❖ (وهذه الإفعالات والملكات قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف. ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك وإلى الإستشاط غضباً من نفس بعض) ❖

أقول: هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف، وبخلاف الناس بحسبها في هذه الإفعالات والملكات، وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم. وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعداداً للغضب، وبعضهم للشهوة، وكذلك في سائرها.



﴿إشارة﴾

﴿درك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك<sup>(١)</sup> يشاهدها ما به يدرك\*  
فإنما 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 ممّا لا يتحقق أصلا ، أو  
يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مبان له . وهو الباقي ﴾

لمّا فرغ من إثبات النفس أراد أن يبين أحوال قواها . وهي إمّا مدركة و  
إمّا محرّكة فبده بالمدركة ، وذكر أولا 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 ممثل عنده حاصل ، فإما أن  
تكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج ، أو صورتها لا سبيل إلى الأول  
والإلا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المدومات الممكنة أو المستننة متحققا أصلا  
لا في الخارج ولا عند العقل ، لأن معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون إلا وجود  
الحقيقة الخارجية عند النفس و ليس لها وجود خارجي . فتعين أن يكون الحقيقة المتمثلة صورة .  
و هو المطلوب .

واعلم أن الشيء وجودين ، وجود في الأعيان وهو وجود الأصيل الذي يحصل منه الأثر و  
يجرى عليه الأحكام ، و وجود في الأذهان وهو وجود غير أصيل بل هو كالأثر الخارج  
و هو الذي يعبر عنه بالصورة فتكلام الشيخ : أنا إذا أدركنا شيئا فلا شك في تمثله عندنا . فإما  
أن يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجي المتأصل في نفسه . و هو باطل ، أو وجود آخر غير  
أصيل وهو الوجود العقلي الذي يقال أنه صورة .

ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي أن الأشياء في الخارج أعيان ، وفي العقل صور . فإتصور  
هذا الوضع على هذا الوجه ، وبه يتحل الشبهة الواردة في هذا الباب ، ومنهم من استدل على  
المطلوب باننا إذ حصل لنا ادراك شيء . فإن لم يحصل فينا أثر فحالنا بعد الإدراك كحالنا قبله .  
وإنه بين البطلان ، وإن حصل أثر فإن لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الأثر ادراكا له ،  
وإن طابقه فهو صورته و هذا الكلام وإن كان جيدا إلا أنه لا دلالة فيه على أن الصورة مهية المدرك  
بخلاف ما ذكره الشيخ . م

قال الفاضل الشارح : إنَّما قدَّم الإدراك <sup>(١)</sup> 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 خلوص بعض الحيوانات كالأصداف و الإسفنجيات عن تلك الحركة .

(١) قوله : « انما قدم الإدراك » 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 و لتوقف الحركة على الإدراك و عدم توقف الإدراك على الحركة ذهب جمع إلى أنه ربما ينفك الإدراك عن الحركة كما فى بعض الحيوانات، ولم يذهب أحد الى جواز انفكك الحركة عن الإدراك فى شيء من الحيوانات. فلما كان الإدراك متقدما على الحركة طبيعا استحق التقدم وضعاً ، ولما كان الكلام فى القوى المدركة فرعا على الكلام فى الإدراك ابتداء بتحقيق مهية الإدراك .

قال الشارح : ويمكن أن يقال أيضا : الحركة متقدمة على الإدراك لان الحيوان انما احتاج الى الإدراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم لينتحرک اليه ويدرك غير الملايم لينتحرک عنه . فالحركة غاية الإدراك و الغاية متقدمة على ذى الغاية ، ولاحتياج الإدراك الى الحركة وعدم احتياجها اليه امكن له انفكك الحركة عن الإدراك 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 متقدمة على الإدراك فلا . بل العول بان الحيوانات يدرك شيئاً لينتحرک اليه أو عنه تصريح بتقدم الإدراك على الحركة كما ذكره الامام ، و الادلى أن يعكس و يقال : الانسان ربما يتحرك الى شيء يدركه فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الإدراك و هذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يمكنه حيثنذ أن يقول : ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان ، و ان اراد أن بعض الإدراك سابق على الحركة فبعض الحركة أيضا سابق على الإدراك فتقدم الإدراك على الحركة فى الجملة لا يكون وجها لتقدمه فى الوضع ، ثم قال : لما كان بعض الإدراك سابقا على الحركة كما بينه الامام ، وبعض الحركة سابقا على الإدراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله « ويمكن أيضا ان يقال : فالإدراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى أحدهما كما احتاج الى الاخر ولذلك صار امدهمى فصلاين متساويين . فالوجه فى تقدم الإدراك انه اشرف لا التقدم الطبيعى كما ذكره الامام ، وفى عبارته أنها مبدئا فصلاين متساويين مساهلة ؛ بل هما أتران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقى ربما لا يعلم ، ويوضع موضعه بعض اللوام القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له فى مرتبة واحدة وضمناهما موضع 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 إمّا أن يكون مادياً أو لا يكون فإن كان مادياً فبالحقيقة 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 : تمثل 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 » لقابل أن يقول : هذا يدل على أن ادراك المجردات يحصل بحصول نفسها فى العقل لا بتأثيرها فان فى نفسه ، فى مقابلة بمثاله . فالحضور بنفسه لا يكون حضوراً بمثاله ، لكن ليس كذلك : اما اولاً فلانه مناه 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 الخارجية عن المدرك ، او ادراك مجردات غير خارجة عن المدرك ، اما ادراك المجردات الخارجية فهو أيضاً حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه إلى انتزاع ، و اما ادراك المجردات الغير الخارجية فهو حضور نفسها ، فقول الشيخ : هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك . متناول للقسم الاول و للقسم الثانى بقسميه ، فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثانى ، بل حضور حقيقة الشيء . اما بنفسها أو بمثاله و لما كان حضور مثالها أعم من أن يكون منتزعا من المادة أو لا يتناول القسمين جميعاً فقوله « بنفسه » يقتضى تناول بعض القسم الثانى لانه فلا اشكال .

ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك<sup>(١)</sup> وإلى إيراد ذكر ذى الإدراك وهو قوله «عند المدرك» ولأجل عرض 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 أخذته في بيان معنى الإدراك . فإن قيل : إنه أراء بالمشاهدة الحضور فقط . قيل : الحضور غير كاف . فإن الحاضر عند الحسّ الذى لا تلتفت النفس إليه لا يكون مدركا . والجواب أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحسّ فقط بل كونه

(١) قوله « و لأجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشيء . و هو المدرك » و فيه

بعضان لفظيان :

أحدهما : انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه هيئنا تعريفه .

والاخر : ان الشيء ليس بمذكور فى التعريف بل فى العرف و هو قوله « و هو ادراك

الشيء » .

ويمكن أن يجاب :

عن الاول : بان المراد من التعريف هيئنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوى الذى

تبيين الشيء وتصوره .

و عن الثانى : ان الشيء المذكور فى التعريف لا يعينه بل يضميره فى قوله « ان يكون حقيقته » .

ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقية انما يكون فى ذات المدرك ، وان كان بآلة فتمثلها

فيها . فما به الادراك و هو الذات فى القسم الاول ، و الالة فى الثانى هو الذى يحضر الحقيقة

التمثلة ، وهو معنى قوله « يشاهدها ما به يدرك » .

السؤال : استعمل المشاهدة فى التعريف و هى نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان

النوع أخس .

والجواب : ان المشاهدة هى مجرد الحضور ، والحضور أعم من الادراك العقلى اذ الحسى .

فلئن قلت : مجرد الحضور لا يكفى فى الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس ، و النفس

لا يكون مدركا له لعدم التفاته اليه .

فالجواب : ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس ، بل الحضور عند النفس الحضور عند الحس و

فى 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 <sup>(١)</sup> 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 <sup>(٢)</sup> تنقسم إلى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك وإلى ما يكون أمّا في الأول 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 مثل 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 يحصل 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 التغاير بالضرورة ، وهكذا في صفات النفس فلو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع 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 حقتناه . م

مرتسما في ذات المدرك غير مباين له ، وقدّم إبطال القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأول « فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية » مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبيّن 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 الأول 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 الإتراع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو . فهذا بيان مقاله الشيخ .

وأعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافا عظيما وطوّروا الكلام فيها للخفاء بل لشدة وضوحها . فمنهم من جعل الإضافة<sup>(١)</sup> 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 كاسر ، 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 الآلة وهي خارجة عنها لا فيها ، فلما لم يقو بعضهم على رفع الاشكالات الواردة على العول 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 . ما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا . و أما ثانيا فلا 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 للمدوم اما ان يكون صورة الاشياء أو صورة الشيء وهو محال لان الاشياء لا مثال له ولا صورة و ان كان صورة الشيء فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج ، والاول باطل . لان الثابت في الذهن ليس ماهية المدوم بل صورته ، والثاني باطل ايضا والا لزم وجود المدوم 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 الاشياء أو صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهما .



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 مدركاً ، وأن لا يكون إدراكاً ما جهلاً البتة . لأن 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<sup>(١)</sup> ، 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 يرون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها كالحركة 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 فهينا العلم والمعلوم واخذ يتفايران 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 الخارجى . م

(١) قوله « ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك » كأن ساءلا يقول : عرف الإدراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الإدراك فهو تعريف دورى .

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 المعانى ، فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره .

و في تعيين معناه فايدتان : 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 الالة ، وقد تتبين مما لخصه الشيخ من معنى الإدراك ان الإدراك سواء كان بالالة او بنيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس . غاية ما فى الباب ان الإدراك ان كان بنفسها فالصورة حاصلة فى النفس ، وان كان بالقوة العاسة فالصورة يحصل فيها اوفى آلهتا . و المدرك فى كلا القسمين هو النفس . م

وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها، وأيضاً 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 وتشبيعاتهم واردة على ما فهموه لاعلى ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه.

فمن اعتراضات الفاضل الشارح<sup>(١)</sup> في هذا الموضع أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للمخارج كانت جهلاً، 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 عنا. وهذا وإن كان مستبعداً لكتبه بالتزام أن صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد.

(١) قوله ومن اعتراضات الفاضل الشارح، هذه ثلاثة اعتراضات.

الاول: ظاهر.

والثاني: أن يقال: هب اننا اذا ادركنا شيئاً بغير ذلك الشيء عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشيء يجب أن يكون موجوداً في العقل، لم لا يجوز أن يكون صورة قائمة بنفسها أو ببعض الاجرام الغائبة و اذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها.

والثالث: انه لو كان الإدراك حصول صورة مساوية للسماء فيلزم انطباق الكبير في الصغير.

والجواب عن الاول من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للمخارج كان جهلاً، 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 به عليه فيما سبق بقوله «الجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة أباهام».

وثانيهما: ان الإدراك لا ينتج أن يكون إضافة لان الإدراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة، ولو كانت إضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم أن لا يكون الإدراك الا موجوداً في الخارج كما ذكر من قبل، واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة.

وقبه نظر: لانا نقول: لم لا يجوز أن يكون بعض الإضافات الإدراكية موجوداً في الخارج، وبعضها لا فيصح إضافتها بالمطابقة وعدمها.

والجواب عن الثاني:



و الجواب عن الأوّل : أنّ من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ، ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل . وأمّا الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج . فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة عالما ولا جهلا .  
وعن الثانى أنّ أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أنّ المحالات المناقضة لأنفسها موجودة فى الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب . وأمّا القول بكون الصورة المدركة فى جسم غائب عن المدرك . ليس بمستبعد فقط ؛ بل إنّما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة ، وليس كذلك القول بأنّ صورة السماء المنطبعة فى آلة الإدراك مساوية للسماء . لاحتمال أن يكون الإنطباع فى مادّة الجسم الذى هو الإدراك ، أو فى القوّة المدركة الحالّة فيه اللذين لاحظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ، أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقدارا من السماء . وذلك غير قادح فى المساراة بحسب الصورة فإنّ الكبير والصغير من الإنسان متساويان فى الصورة الإنسانيّة 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 إليه 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 استحاله لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها فى ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يجيء 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 : أما لا نسلم أنه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير فى الصغير ، وانما يلزم لو كان محل الصورة صغيرا و صورة الكبير كبيرة . وهما ممنوعان . وسند المنع الاول فيه ثلاث احتمالات : احتمال انطباع الصورة فى مادّة الجسم الذى هو الآلة ، أو فى القوّة 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 الهيئة كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير فى الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا أى فى ساير الإدراكات بل لا يرد إلا فى الإبصار والتخيل ، واما فى ساير المدركات من السمع والشم والنوق وغيرها فلا لانها

لم يكن ذلك معالاف مجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضى بطلانه . على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقا ؛ بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأن الإبصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية ، و التخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل . ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا في الموضوعين المذكورين أيضا على القائلين بالشعاع ، أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأن الصورة المتخيلة 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<sup>(١)</sup> يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل فإذا دلت

لا يحس الا بأشياء صغيرة . فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير ، و كذا لا يرد في الموضوعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع ، واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات . هذا محصل ما ذكر . وفيه ضعف .

اما المنع الاول : فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة أو في النفس لكانت الآلة أو النفس متفردة بتلك المقادير والابعاد ، لانه حالة فيها وصفة لها .

واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متباينة 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 والعيانات والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نامية وبحار حائلة بل نصف الفلك بكواكبه . على أن قوله > والاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك . لان السائل لم يورد على سائر الإدراكات ولا على سائر المذاهب بل على الإبصار على مذهب الشيخ . فلا طائل في هذا الكلام أصلا .

والحق في الجواب : أن حصول صورة المقادير والابعاد يستلزم تعددها فإن التمدد والكدور الصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المعل ، و عين صورته فيه فان المعل بالنسبة الاولى بصير كبيراً وصغيراً ، وبالنسبة الثانية بصير مدركاً عما قلا . م

(١) قوله > ان الإدراك معنى واحد يعني اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي في تصور



ماهيته في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضت له الإضافة علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أينما كان .

ومنها قوله : حصول الإستدارة<sup>(١)</sup> 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 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 جسماً 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 والمستنعات ، وإذا كان حالنا في تصور المعدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك . م

(١) قوله « ومنها حصول الاستدارة » تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الإدراك حصول مهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستدارة أو الاستقامة أو الحرارة أو البرودة كان العاقل مستديراً مستقيماً حاراً بارداً وأنه محال .

اجاب : بان الاستدارة 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 ان يكون محلها مستديراً . وهذا الجواب ليس كما ينبغي : لان السؤال لو وجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وأنه محال . ولو وجه في الكلبيين يلزم أن يكون النفس مستديراً و مستقيماً اذ ليس معنى المستقيم و المستدير إلا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس .

بل الجواب : ان المستدير ما فيه استدارة خارجية أي عين الاستدارة ، وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية أي عين الاستقامة . فلا يلزم أن يكون مستقيماً مستديراً .

ثم قال : وأما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حاراً فان الحال هنا صورة الحرارة لا عينها ، سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما تجعله حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو منوع ، ولو سلم انه قابل فاننا يصير حاراً لو كان خالياً عن ضد الحرارة . والجواب هو الاول فان العار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في المهية إلا ان العار

جسما أوقوة جسمانية أن تجعلها حارة فضلا عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك  
المحل آلة حاراً . والإعتراضات التي أوردناها على كل واحد من الإدراكات الجزئية  
تجرى مجرى هذه . والإشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس في مهته .  
وأما احتجاجاته <sup>(١)</sup> بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة في المدرك  
على أنه أمر وراء ذلك الحصول .

فمنها قوله : لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود  
مدركاً .

والجواب أن حصول الشيء للشيء يقع بالإشتراك والتشابه على معان مختلفة  
كحصول الجوهر للجوهر والعرض ، وحصول العرض للمعرض ، والجوهر ، والصورة للمادة  
أو الجسم وعكسهما ، والحاضر لما حضر عنده وعكسه إلى غير ذلك . ولما كان  
الحصول الإدراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للإدراك لم يتعرض  
ليان الأقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بأنه حصول صورة ما للمدرك لالشيء  
على الإطلاق ، ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن  
يكون الأسود مدرك السواد .

ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية .

و اما الجواب الثاني والثالث فضعيفان : لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون  
قابلة لها ، وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها . م

(١) قوله واما احتجاجاته قال الامام : الحجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا أن المدرك  
حاصل في الذهن ، وأما ان الإدراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه .  
والحق عندنا : ان الإدراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما  
بين القوة العاقلة وبين مهية الصورة الموجودة في العقول ، او بينها وبين الامر المتقرر  
في الخارج .

وانا اقول : لاشك اننا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل وبظهور . فليس معنى ادراك  
الشيء الا ظهوره عند العقل . ثم لما ثبت أن ذلك الشيء المميز موجود في العقل ولا معنى للصورة  
الا الوجود في العقل تبين من ذلك جزما أن الإدراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل . و  
هذا امر جلي لا يحتاج الى زيادة نظر . ثم من دلالته على ما عنده أن ادراك السواد لو كانت عبارة



ومنها 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 سخط وإن كان على سبيل حلوله في المجرّدات فهو معنى كونه عالماً به ، ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة .

ومنها قوله : إننا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه تشكك في أنه هل يعلم ذاته ، و هل يعلم كونه فاعلاً لغيره أم لا . و يدل ذلك على أن كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له .

والجواب : أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقّق أن ذاته بأيّ وجه حصل لذاته ، وأن غيره بأيّ وجه حصل له . فإن معاني الحصول مختلفة . فإذا حقّقنا تجرّده و حقّقنا أن كون الشيء مجرداً قائماً بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم تشكك في ذلك .

ومنها قوله : إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون . فعلمنا بعلمنا بذاتنا إمّا أن يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه . وهلمّ حرّأفي التركيبات الغير المتناهية ، وإمّا أن لا يكون هو علمنا بذاتنا وبلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا

عن حصول مهية الشيء . لكن الجباد الوصوف بالسواد مدركا 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 الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد لكننا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا حلول السواد فيه وجب أن نقطع حينئذ بكون ذلك الوجود عالماً بذلك السواد وليس كذلك فاننا بعد العلم بأنه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد تشكك 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 الامام ، والشارح جعلها شبهتين : الاولى 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 بعلمه به لانه معنى العلم .

بذاتنا نفس ذاتنا . وهذا من اعتراضات المسعودي .  
والجواب عنه : أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا ، الذات 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 ، علماً بنفسه .  
فالجواب : أن تغاير الإعتبار كاف في الحصول والإضافة فإن المعالج لنفسه  
معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف في الإيجاد ، لأنه يقتضى تقدّم الموجد على الموجد  
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 : مأمراً . 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 فتوجيهها أنا تعلم أن الله تعالى مجرد ، و تعلم أن الموجد حاصل لذاته ،  
و تعلم أن فاعلية النير حاصلة له . فلو كان العلم حصول شئ . لمجرد لم تشكك في أن الله عالم بذاته  
و بفاعليته .

وتقرير الجواب : أن حصول الشئ ، للشئ ، يكون تارة على وجه الحضور ، وتارة لاعلم ذلك  
الوجه . والوجه الاول هو العلم فمن حصول ذاته لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور أطلع  
بكونه عالماً بذاته و بفاعليته ، وإنما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه . وإنما جعلنا شبهتين لأن  
الاولى على الإدراك الانطباعي ، والثانية على الإدراك الحضورى ، وتنبهنا على تخطئة الإمام في  
وصف الموجد بالسواد . ولهذا شنع عليه بأنه جهل وسخف .

ومنها : أن تملقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا أو أمراً زبداً عليها والاول باطل بوجهين .  
أحدهما : أن تملقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا فملقنا بعلمنا بذاتنا إما أن يكون نفس علمنا  
بذاتنا أولاً يكون فإن كان وجب أن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لأن علمنا بعلمنا بذاتنا  
غير علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا 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 ولا نزاع فيه . أما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك، وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الاعتراض . ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعتضين 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 جعل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها، قد اقتصرنا عليها إيثاراً للإختصار، فإن فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن أخذت الفطانة بيده . كما قال الشيخ في صدر الكتاب .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ 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 مكاررة وسفه، وإن لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لأنه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والقدر خلافه .

والجواب: أن لعلمنا بذاتنا حيثين: بالذات . وبهذا الاعتبار نفس ذاتنا، وبنوع من الاعتبار . وهذه الحية 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 فإن ذاتنا باعتبار أنه حاضر مغاير له باعتبار أنه حاضر، وهو باعتبار أنه حاضر معلوم . باعتبار أنه حاضر له عالم فالتمدد ليس إلا بحسب الاعتبار والأمور الاعتبارية ينقطع باعتبار الإقطاع 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 والإيجاد .

والجواب: أن التمايز بحسب الاعتبار كاف في العلم .

فان قلت: فليكن التمايز بحسب الاعتبار في الإضافة والإيجاد .

عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيت غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه . ولو توهم بدله غير لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانية ، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته . ولذلك لا يتمثل في الحس الأظهر (الظاهر) صورته إذ زال ، وأما الخيال الباطن فتخيل له مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطابق 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 مستثبنا 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 الأبن ، والمتى ، والوضع ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك .

واجاب : بأنه كاف في الاضافة أيضا ، وأما في الابداع فلا . لان الوجود يجب أن يكون مقاما بالذات على الوجود وذلك ينلزم التناظر بالذات .

ومنها : أن الصورة تحصل في الخيال فلا يحصل إدراكها إلا إذا 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 الجليدين صورة أخرى . فلا يكون الإدراك نفس حصول الصورة وإلا لكان الإدراك من حيث الصورة بل الإدراك حالة نسبية إضافية فاما إذا ابصرنا شيئا فان لتونا الباصرة نسبة خاصة اليه فقله « الصورة يحصل في الخيال أو في 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 » : اماجزية مادة ، أو غير مادة ، أما الجزيمات المادية فلما محسوسة ، أو غير محسوسة . والمحسوسات إما أن يتوقف إدراكها على حضورها وهو الإحساس أولا يتوقف وهو التخيل . وإدراك غير المحسوسات وهو التوهم . وأما غير الجزيمات المادية :



وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجى ، 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 الجزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل إدراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء أخذ

وحده أو مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة فى التجريد : الأول مشروط بثلاثة أشياء : حضور المادة ،

واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئياً . والثانى 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 فى

هذا الكتاب ، واعتبره فى سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة كالأنسانية إذا أخذت من حيث هى هى صالحة لأن تقع على كثيرين

فأما أن لا يكون جزئية بل كلية ، أو تكون جزئيات غير مادية . وأما ما كان قادراً على التعقل ، إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد كانت ثلاثة لأنه يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعقل . وسقط اعتبار الوهم لأن الموهوم غير المحسوس و التمثيل بالأبصار لأنه أظهر ، ولأن الحس اعم من حس البصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس فأننا لما لسنا شيئاً حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموسة مع حضور المادة واكتنافها بالفواشى الغريبة ، وكذا فى الحواس الأخرى ، والمراد بالفواشى الغريبة الموارى التى تلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى ، وأما لوازم المبهية فلا تكون غريبة عنها وإلا يمكن أن يزال ، والغريبة يمكن اذاتها عن المبهية و ثبت للمبهية عند العقل ، والغريبة مختصة بحال الاحساس أو التخيل . وجعل الإمام قوله «لوازمه عنه لم يؤثر فى كنه مبهيته» تفسير الفواشى الغريبة . وعلى هذا يدخل فيها لوازم المبهية لأن ذوالها لم يؤثر فى ذوال المبهية بل الامر بالعكس ، فربما يمنع إمكان ذوال جميع الفواشى الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخييل بل المختصة بها الغريبة المشخصة لكن الأنسب 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 وأباً إنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادي ، ثم بما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة كالأب والكيف وغيرها ثانياً . فالصورة المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة . والخيالية منتزعة نزعاً أكثر لكونه 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 كالزوجية للإثنين 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<sup>(١)</sup> 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 لا تنفك 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 أمرين : 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 تشخصيتها 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 قبل زيد ، 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 .  
وأيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن يكون جزءاً من ماهية الأشخاص  
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده . فإذن 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 كلياً . تعويلاً على  
فهم المتكلمين ، والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ظنوا أن في العقل صورة كلية  
مجردة وليس الأمر على ما ظنوه . بل التحقيق على ما ذكرناه .

وأقول : الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالإنسانية المتناولة  
أهما 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 جزءاً منها . فهي إنما  
تكون في العقل فقط ، وهي الإنسانية الكلية . فهي من حيث كونها صورة واحدة في  
عقل زيد مثلاً جزئية ، ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ؛ ومعنى تعلقها

وأجاب : بان الكلي مجرد عن العوارض غير الصورة العقلية . فان المشترك هو الموجود  
في الخارج الذي هو جزء للأفراد وهو أيضاً في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية وإن  
كانت جزئية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال أنها كلية مجردة بالعرض والجار .  
والعاصل أن الكلي مجرد 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 إنسان وأن عمرو إنسان آخر فالإنسان المشترك بينهما إما أن يكون موجوداً في كل  
منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة . وإنه ضروري الاستحالة . وإما أن يكون  
موجوداً فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الإنسان بل جزء منه و بعضاً منه . هذا خلف .  
وإذا ثبت أن الإنسانية ليست شيئاً واحداً 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 أو مجرد عن الشخصيات وحصل في العقل كان نفس  
تلك الصورة .

أنَّ الإنسانِيَّة المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة سالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أيِّ مادَّة من موادَّ الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه ، أو أيِّ واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها . فهذا معنى اشتراكها ، وأمَّا معنى تجريدها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الإشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية ؛ وإن كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة . فإنها بأحد الإعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالإعتبار الآخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه . فإذا ن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هي هنا هي الطبيعة الإنسانِيَّة التي ليست في الحقيقة كلبية ولا جزئية ، وأمَّا التي سماه المتقدمون كلبية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرَّض له البتة . والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو أنَّ الكليات لا توجد في الخارج .

قوله

﴿ وأمَّا ما هو في ذاته برى ، عن الشوائب المادية ، <sup>(١)</sup> واللواحق الغربية التي

وعلى هذا سقط السؤالان .

أما الأول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض ؛ بل عن العوارض الخارجية . واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك .

وأما الثاني : فلان الصورة العقلية ليست جزء الأشخاص في الخارج . ولا يلزم أنها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه أنها جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متعققة . والصورة العقلية بهذا الإعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلبية وتبعهم المحققون من المتأخرين .

(١) قوله « وأما ما هو في ذاته برى ، عن الشوائب المادية » قد مر في الدرس السابق أن الشيء

إما مادي ، أو غير مادي .

فان كان ماديا كالحجم والشكل واللون يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعقل حتى يتجرد أولا بتجرد ما ، ثم يتجرد تجردا وسطيا ، ثم يتجرد بالكلية . فان الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة ، وإذا تخيلت تجردت تجردا أشد . لان المادة لو غابت أو بطلت لم تبطل الصورة الحياوية إلا انها لا تتجرد عن اللواحق القريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين ، وإذا تعقلت مجردة عن المواد وشوائبها . وأما الوهم فهو يدرك



لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله ؛ بل لعلمه من جانب ما من شأنه أن يعقله )

أقول : الشيء الذي لا يتعلّق بالمادة أصلاً ، ولا بالموالح الغربية فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً لأنه مجرد عما يغير ذاته بل إنما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته . وهذا تصرّح بأن لوازم الماهية ليست من الغواشي الغربية فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لا أنه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته . لأنه 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 ، لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته ، كما سيحجى بيانه ، وهو معنى قوله « بل لعلمه في جانب ما من شأنه أن يعقله » .

بشاركة 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 بالمادة أصلاً ولا بالموالح الغربية فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً » قضية مشتتة على تكرار أو استدراك . لأن قوله « ولا بالموالح 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 التجرد عن المادة لا يمكن أن يلحقه لواحق غريبة ، ضرورة أن لحوقها لا يكون إلا بسبب المادة ، وإنما يلحقه لوازم الهيئة . وقوله « هذا تصرّح بأن لوازم الهيئة ليست من اللواحق الغربية » إنما يتم لو كان قوله « التي لا تلزم مهيته عن مهيته » صفة كاشفة لخواص الغربية . وهذا غير لازم لجواز أن يكون صفة مخصصة . وقوله « فذلك الشيء لا يمكن أن يتكرر » تفرّج على عدم لحوق الغربية بأمرين : أحدهما أن التجرد لا يتكرر إلا بالهيئة . فإن تكثره بحسب الأفراد يستلزم أن تلحقها في أفرادها غواش غريبة وعوارض مخصصة ، والآخر أنه معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد . وانت تعلم أن الفرع الأول لا حاجة إليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو إدخال أجنبي في البيان .

ثم كأن سائلاً يقول : فما بالناس لا يدرك جميع العقول والنفس مع برائتها من المادة وكونها معقولة بذاتها .

فأجاب عنه : بقوله « لعلمه من جانب ما من 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 مما لم يبينه بعد . وسيأتي بيانه .

وأورد الفاضل الشارح شكاً بعد أن ذكر أن المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوساً كخشب السرير أو معقولا كالهيولي ، وسواء كان متقوفاً بالحال كالهيولي ، أو مقوماً له كالموضوع . وذلك الشك أن المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها ، فإذا لم يستهي بماتعة عن التعقل .

بينما عن إدراكها .

ويظهر من هذا أن المجردات يعقل ذاتها ويعقل غيرها من المجردات . لأن ذاتها معقولة بذاتها وليس لها عايق ومانع ، وكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته ، وأما النفوس الساوية فهي أيضاً تعقل ذاتها إلا عايق لها عن ذاتها ، وأما غيرها من المجردات ففعل التعلق الجسماني ينمى عن إدراكها . والضير في قوله « بل لعله يعود إلى العمل وهو الظاهر ، وأما اعادته إلى ما هو برى من الشوائب وهو المعقول فيوجب أن يكون قوله « بل من جانب ما مستدركا إذ يكفى أن يقال : وأما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه أن يعقله أى يعقل ذاته .

ثم ههنا بحثان : الأول أنا إذا تعقلنا جسماً من الأجسام فلا يخاف إيماناً تتعقل مادته أولاً فإن لم تتعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه ، وإن تعقلنا مادته فالمادة لا تمنع من تعقل المادى .

وجوابه : أن الوجود ثلثة أقسام : أحدها العوارض للمادة من الصور والاعراض ، وثانيها المتعلق بالمادة لا يتعلق العروض كالجسم والنفوس المتعلقة بالمادة ، وثالثها المتقطع الوجود عن المادة كالمقول . والقسم الأول يحتاج في تعقله إلى التجريد عن المادة ، والقسم الثاني لا يحتاج إلى الانتزاع عن المادة لكنه كونه ملحوقاً بالشوائب المادة إنما يتعقل بتجريبه عنها ، والقسم الثالث فلا حاجة في تعقله إلى عمل أصلاً .



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 الإنتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغي ، فإنّ الجسم ليس في محلّ وليس عاقلا لذاته ، والصورة الموقولة حالة في محلّ وليس 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 شيئا منها معقولا ، ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة . وحينئذ يكون جميعها معقولة . وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا . وأما 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 العسن والقبح والصدافة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا بوجوب الجزئية .  
والجواب : أن تعلق الجزئيات وإن لم يوجب الجزئية إلا أنه لا ينافيها . و الوهم لا يأخذ المعاني إلا بخصوصية بمادة بعين لو قدر عدم صورة الذاب لم يتصور ادراك عداوته بشاة والإمام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى أو موضوعا . ثم سأل بأن المحل والحال يمكن تعلقهما معا كمن حكم بثبوت الشكل للشعب فقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة عن تعلق الحال .  
وأجاب : بأنه متى ثبت أن معنى التعقل حصول مهية المعقول في العاقل كانت المادة مانعة عن المعقولية لا غير ذلك . وذلك لأن ما لا يقوم بعمل كان قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلا لذاته فهو معقول لذاته لأن ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول بذاته لا يحتاج في كونه معقولا إلى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فإنه 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 إياه إلى عمل وعدم عقله بذاته الاحتياج . و على تقدير تسليم المقدمات لم يتدفع النقص بتعلق الحال والحل 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: لما فرغ من بيان أنواع الإدراكات شرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها. وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم إلى ظاهرة وباطنة.

أما 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 سبقتها لما مضى ولبناء ماسياتي من أحوال النفس الباطنة عليها كانت مما يحتاج إلى تحقيقه. فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان إثباتها، وتغايرها، والإشارة إلى مواضعها. وهذه القوى تنقسم إلى مدركة<sup>(١)</sup> وإلى معينة على الإدراك، والمدركة مدركة إما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى 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 المجردات. 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» وكأنة هو الظاهر إذ معناه ان المجرد من المادة وعلايقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شأنه أن يصير معقولا للغير ولا يحتاج الى عمل، ثم قال الشارح: الحق أن المراد بالمادة هي هنا الهولي لا مطلق المحل لوجود الصورة العقلية وصفات المجرد، ومعنى منح المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها أن تصير الاشياء العالمة فيها أشخاصا فهي من حيث أنها مشحون، والامور العالمة فيها من حيث أنها أشخاص لا تكون معقولة. ضرورة كونها ذات أوضاع قابلة للإشارة الحسية. وامتناع قبول الصورة العقلية ايها. و اذا تجردت عن المشحونات صارت معقولة لا تنفك. الوضع م.

(١) قوله «وهذه القوى تنقسم الى مدركة» القوة الباطنة امامدركة أو معينة على الإدراك. والمدركة امامدركة للصور أو مدركة للمعاني، والمعينة على الإدراك حافظة ومنتزعة، والحافظة اما حافظة للصور أو حافظة للمعاني، وهذا لا دلالة فيه على الحصر، ولا شك في احتمال وجود غيرها لكننا لم نجد لها من أنفسنا الا حصة بحد الحواس الظاهرة، والغرض من التقسيم ضبط ما. واعلم أن هذه الاعمال أعنى ادراك الصور والمعاني، وحفظها، والتصرف فيها لا شك في



وإما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني . والمعينة تعين إما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعارضة إلى إدراكها ، وإما بالتصرف فيها . والمعينة 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 المتصرفة في المدركات . وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين .  
والرابعة مدركة المعاني . وتسمى وهما ومتوهمة .  
والخامسة معينتها بالحفظ . وتسمى حافظة وذكرة . 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 تخيل 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 لاسبيل الى انكاره ؛ لكن  
يحتمل أن يكون قوة واحدة مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة . والفرس 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 استدلت على وجود كل واحد منهما مفردا ، وعلى وجودهما معا بالشركة . أما الإستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله «أليس قد تبصر القطر النازل» إلى قوله : «إليها يؤدى البصر كالمشاهدة» والحاصل أن الموجود فى الخارج كنقطة ، <sup>(١)</sup> والمرمى كخط . والنقطة المنحرفة ترسم فى البصر عند وصولها إلى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة . والمقابلة إنما تحصل فى آن يحيط به زمانان لاحصول لهما فيهما الكون الحركة غير قارة ، فلولا شيء آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية فى البصر [وفيه] بعضها ببعض ، لم يكن اتصال . فلم ير خط . فإذن هي هنا قوة قد تبقى فيها الارتسام البصرى مشاهداً وأما قوله «وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها» فإشارة إلى خاصية أخرى لهذه القوة . وهى التى لأجلها لقبّت بالمشترك . وإنما ذكرها هي هنا لتعريف القوة بها . وسيورد الحجّة على إثباتها .

(١) قوله : «والحاصل أن الوجود فى الخارج كنقطة» رؤية نقطة كالخط لاشك أنها لاتصل ارتسامها فى الحس ، واتصال الارتسامات ليس فى البصر ، لأن كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها فى حد من حدود المسافة ؛ حتى إذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام . فلا اتصال للارتسام فى البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرسم فيها صورة النقطة فى حد من الحدود ويبقى فيها إلى أن يتصل بها صورتها فى حد آخر وهى الحس المشترك الذى إذا انطبع فيه المحسوسات كانت مشاهدة . وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة . ولذلك اقتصر الشيخ عليه . وأما قوله «والمقابلة إنما تحصل فى آن» فهو كذلك لأنه لو بقيت المقابلة فى حد من المسافة زمانا لا تقطعت الحركة . والكلام فى استمرارها ، وأيضاً لو كانت المقابلة فى زمان لم يكن المحسوس فى ذلك الزمان إلا نقطة . فلا يكون المشاهد خطأ متداً . لكن لا دخل لهذه المقدمة فى الاستدلال ؛ بل يكفى أن يقال : تلك النقطة فى حد من الحدود محسوسة مشاهدة لكن ابصارها فى أى حد فرض ليس الا بحسب اتصال مقابلتها المبرر حتى إذا زالت مقابلتها زال الابصار . فلا يكون اتصال الارتسامات فى البصر فهذه الدلالة لا تحتاج إلا الى تحقق المقابلة فى حد . وزهوا عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة . وأما أن المقابلة آنية أو زمانية فلا حاجة إليه قطعاً . م



واعترض الفاضل الشارح على هذا الإستدلال بأن قال : لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات <sup>(١)</sup> في الهواء بأن يكون كل تشكّل تحدث 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 تنفيده .  
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 شكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصنفرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالاً سرعياً يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل . فبحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكّلات في الأجزاء الهوائية المجاورة . فيرى خطأ .  
وأنت خير بيان اتصال التشكّلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط ، بل لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بتلون النقطة و اتصال التلونات كاتصال التشكّلات . وكان الإمام قائل بذلك . بلوح لمن يطالم شرحه .

ثم قال لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة 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 : النعمان مترتيبان على ما وجهه الإمام فإنه قال : انا نرى القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الجوّالة خطأ مستديراً فهذا الخط المشاهد ليس بوجود في الخارج فلا بد أن يكون وجوداً في قوة مدركة جسمانية فاما أن يكون في قوة البصر ، أو في قوة أخرى . وعلى هذا ترتب المنع ، فيقال : لا نسلم أن الخط ليس بوجود في الخارج بل لاتصال تشكّلات القطرة في الخارج يرى خطأً

وعن الثاني : بأن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته . لأنه 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 قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها » فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة <sup>(١)</sup> وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين : أحدهما أن المدرك قابل ، والقابل يغير الحافظ لحجة : هي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . ولمثال : هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها . والحجة ضعيفة . ومع ذلك فإن الخيال الذي هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها ،

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يوجد الخط في البصر لاتصال الاتسام فيه . ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع . فقد أخل بالواجب .

واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره أدولاً : بان الشكل لو بقي عند ذوال النقطة لزم الغلا . 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 فإن 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 قوة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهد . فانه ليس قولاً بادراك البصر . وفي هذا إشارة إلى الجواب عن المنع الثاني وهو أن إدراك البصر ما لا يقابل ولا في حكم ما يقابله مستحيل ، والمانع مكابر .

واعلم أن النائم يشاهد في منامه أموراً كثيرة ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لا يربها الحاضرون في مجلسهم ! بل ربما لا يوجد في الاعيان أمثالها . والإنسان يتخيل في عامة أوقاته أموراً قد شاهدها أولم يشاهدها لاعلى سبيل المشاهدة . و ليس ذلك إلا لان ادراك هذه القوى المشتركة قد بقوى 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 العواس متأدية الى العس المشترك . وهو المشاهدة ، ثم اذا غابت زالت المشاهدة ؛ لكن يمكنك أن تطالع تلك الصورة . وهو التخيل . فلو ابقاها مغزونة



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 المادِّية عند غيبة المادَّة ، ثمَّ بصير مستتباً للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثانٍ . وذلك لانقسام تلك الصور إليها . وذلك كالإبصار الذي فعله إدراك اللون ،

مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيُّلها وهي الخيال ، و أما توقف انمام هذه الدلالة على تباين القوتين استدلوا عليه وجهين :

أحدهما أن الحس المشترك قابل للصور ، والقابل غير الحافظ : بحجة ، ومثال : أمَّا الحجبة : فلأن 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 لم يكن الخيال حافظاً ضرورة أن حافظ الشيء قابل له ثمَّ إن الحجبة ضيقة لما سيأتي من إبطال أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد ، وأيضاً ينتقض بالحس المشترك . فإنه يدرك أنواع المحسوسات ، وبالنفس . فإنها يقبل الصور العقلية ويتصرف في اليدين ، هذا ما ذكره الإمام . والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحجبة على نقض الدليل وأخر نقضها ، وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته .

أجاب عن نفس الدليل : بأن اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على أن مبدئيهما واحد . لجواز أن يكون قبوله بحسب المادَّة ، والحفظ بحسب الصورة كما في الأرض فإنها تحفظ الشكل بصورتها ، وكيفية البيوتة تقبله بحسب مادتها . فكذلك الخيال لا بد أن يكون في محل جسماني فقبوله لأجل المادَّة وحفظه لقوة الخيال . وأمَّا افتراقهما في شيء فيدل على تباين المبدئين . والحفظ والقبول ههنا 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 إدراك الصور مفايراً لمبدء حفظها .

وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير ما نقله فإنه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ

ثم إنّه بصير مدركاً للمُضدّين 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<sup>(١)</sup> 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 « المعارضة بالحس المشترك والنفس » فليس بشيء . لأنّ جواب النقص يجب أن يكون بحيث لا يرد على أصل الدليل . وإذا جاز أن يكون الواحد مبدئاً للكثير 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 الحس المشترك إمكان استقسات الصور » معناه أن الذي يقتضيه الحس المشترك أمر عام وهو استنبات الصور مطلقاً وقوله « عند غيبة المادة » تقييد مستدرك لأنه كما يستنبت الصور عند غيبة المادة في الصور يستنبت الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ، ثم إن كان الإعم لا يتحقق إلا في الإخص كان استنبات الألوان والاصوات وغيرها يقتضى اقتضاء تانياً . فالصادر أولاً أمر واحد والأمور 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 ، والأولى أن يقال : الإدراكات انفعالات . والذي سنين : 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 الأشكال ، والماء لا يحفظ الأشكال . فالقبول مغاير للحفظ فمبدئ القبول لا بد أن يكون مغايراً لمبدئ الحفظ . فهو استدلال باختلاف الأفعال على اختلاف المبادئ . وكفى في بيان اختلاف الأفعال إثبات الجزئية ، ولا حاجة إلى إثبات الكلية . وهذا غير وارد لأنّ المثال أورد مثلاً على تغاير المبدئين كما دلّ عليه الحجة ، لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكون إثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبدئين من إثبات الكلية . والعجب أنه كان يستدلّ بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما . و استدلال ههنا بمجرد تغايرهما . م



على مغايرة القوتين بالضرورة .

قال : والوجه الثاني<sup>(١)</sup> أن استحضار الصور، والذهول عنهما من غير نسيان، والنسيان يوجب تغاير القوتين . فإن الإستحضار 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 . والإستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر . وأيضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى . فإن قلت : حافظتها العقل الفعّال . قلنا : فليكن هو حافظا للحس المشترك أيضا .

والجواب عنه : مأمّر . وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة، والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة . والعقل الفعّال لتمثل المعقولات فيه ، وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصاح 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<sup>(٢)</sup> 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 يتدفع 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 فسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها في الحس المشترك . فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد النعم . لما مر آنفا . و للامام منع آخر لم ينقله لقومه . وهو أنا لانسلم أن الصورة لو لم تكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد في 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 نتحكم

لا تدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية . وتقريره أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فإنه لا بد لها حين تحكّم 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 فتندم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والإلتفات 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 بأنه غير هذا الطعم ، وعلى صاحب هذا اللون بأنه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشئين لا بد أن يدركهما . فمدرك هذا اللون وهذا الطعم أما الحس الظاهر . وهو باطل . لأن كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك إلا نوعاً واحداً من المحسوسات ، أو غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات إليه على السوية وهو الحس المشترك . وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس . وأما إذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز أن يكون مدركاً لهما لحصول صورتهما في قوتين . وهذا ملخص اعتراض الامام .

وأما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا يحصل إلا بقوة مدركة للجميع لا يحصل إلا بقوة حافظة للجميع ، والا اندم صورة كل واحد من الشئين عند ادراك الآخر والتفاتة إليه . وفيه منع ظاهر . فان الانسان إذا رأى مارا كلة يدرك لونه وطعمه معا .

وتقرير اعتراض الامام اننا نحكم على زيد بأنه إنسان فالحاكم بشئ على شئ . اما أن يجب أن يدركهما ، أو لا يجب . فان لم يجب بطل حكمتكم ، وان وجب فالحاكم على زيد بأنه إنسان 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 الحجة .

وأما جواب الشارح بان النفس مدرك الجزئيات بالآلة ، والكليات بشير آلة . فتبني رافع لجواز أن يكون الحاكم بين محسوسين بحسب آلتين .

قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن الذوق ادراك المدقوقات 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 يقتضي 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 أنا نجد خلافه جاز أن يقال الذائق الكعب والعقب ، وأيضاً إذا ادركت القوة الباصرة شيئاً فلو أدركه الحس المشترك وليس الإبصار إلا ادراك البصر فلا يكون إبصار الشيء إبصاراً واحداً بل إبصارين .

وعلى إبطال انخبال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والأشخاص الغير المعدودة فلما انطعت 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 الأول ، إن ادراك الحس المشترك المذوق لتخيل المذوق وتخيل المذوق ليس في العقب بالضرورة ، وكذلك في الإبصار ادراك الحس المشترك محل البصر فلا يكون إبصاره إبصارين .

و فيه نظر : لما مر من أن مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك . كما أن تخيلها . به . والفرق بينهما أن التخيل ادراك الصور في الغيبة ، والمشاهدة الإدراك مع الحضور . والحق في الجواب أن الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس . ولا نسلم أن ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ لأنه إذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما إذا لحق الكآفة . وكذلك الإبصار ليس إلا ادراك النفس البصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وحصول الصورة في العصبية المشتركة ، والحس المشترك . وكذلك قال علماء المناظر : ابتداء الإبصار في البصر ، وانتهاءه عند العصبية المشتركة ، وكماله عند الحس المشترك .

والجواب عن الثاني : أنه قياس الصور على الاعيان فالصور ان تواردت على محل واحد لا يختلط ، وعلى أجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد ، وقد سبق الإشارة إلى تحقيقه مراراً ، م

قوله .

﴿ وأيضاً فإن الحيوانات ناطقةا وغير ناطقةا تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة . ولا متأدية من طريق الحواس . مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش 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 ﴾<sup>١</sup> أقول : هذا بيان إثبات الوهم والحافظة .

أمّا الوهم : فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها . كأدراك العداوة والصدقة ، والموافقة والمخالفة من أشخاص جزئية ، فأدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها<sup>(١)</sup> ، 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 الأمن منه كالموت . وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحافظة فأثباتها ، وبيان مغايرتها لسائر القوى . كما مر . وما في الكتاب

ظاهر .

وأما قول الفاضل الشارح : الصداقة التي بينى وبين ولدى كلبية .

(١) قوله : « فأدراك 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 والفعال 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 الجزيمات 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 للتوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة وهي الحس المشترك م



فيجاب : بأن يقال : هب أنها كليفة ولكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية .  
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكليفة ، 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 ونبتاسيا 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<sup>(١)</sup> أن الحامل لقوة الشم زاعدتان شبيهتان بحلمتى الثدي ،  
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 العينين .

(١) قوله : « ذكر علماء التشريح ، وأعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقسام الى ما  
يختص باسم الاجزاء ، وانقسام الى ما يختص باسم البطن . اما الى الاجزاء فلانه يتقسم قسمين  
متساويين في المساحة جزء مقدم و جزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او  
الدخروط قاعدته في مقدم الرأس كان مقدم الدماغ لامحالة أغلظ ؛ ويستدق الى المؤخر فيكون  
الجزء المقدم اغلظ واعرض واقصر ، والجزء المؤخر اضيق وادق واطول . حتى يكون طوله كاضعف  
من طول المقدم . وهذا الانقسام بعجاء حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ . ولما كان الاوراح 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  
العدد المشترك بينهما . واماما في البطن فهو ان للدماغ تجاوبف ثلاثة اعظمها البطن الاول و  
يشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر ، واصغرهما البطن الاوسط وهو كمنفرد من البطن المقدم  
ثم ان جزءا من 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 النهار . وان اعتبرنا الروح النفساني  
السارى في الدماغ والنخاع والاعصاب . فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول ، والاعصاب كالانهار  
الباخذة 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 . فتبين من هذا أنّ مبدء أعصاب الحواس الأربعة هو مقدّم الدماغ ، ومبدء أعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه أيضاً الدماغ وأكثرها نخاعية . فلاجل ذلك قال الشيخ « إنّ آلة الحسّ المشترك هو الروح المصوب 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 المصوب 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 مبدء أعصاب الحواس الأربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر أن قوة الشم في زايتين نابيتين بين مقدم الدماغ ، وقوة الإبصار في عصبين مجوفين عن جوار الزايتين وهما الزوج الأول من الأزواج السبعة ، وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه الحد المشترك بين الجزين ، وقوة السمع في القسم الأول من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ . فذهب أن منشأ الأعضاء الأربعة هو الجزء المقدم .

وفيه بحث . لأن الزوج الخامس لما كان خلف الثالث ، والثالث في الحد المشترك بين الجزين فكيف يكون نبت قسم منه في الجزء المقدم ، 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 . أولمله لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فإن مبادئ الأعصاب الأربعة في البطن المقدم لا في الجزء المقدم . وهو المراد من قوله « لاسيّما في مقدم الدماغ » لكن توزيع الأعصاب بحسب الأجزاء لا البطن . كما أشرنا إليه . ولما ظهر أن مبادئ الأعصاب الخمس الدماغ والنخاع ومبدء أعصاب الحواس الأربعة مقدم الدماغ ومبدء عصب اللمس أما باقي الدماغ أو النخاع ، فالروح المصوب في مبادئ الأعصاب التي هي الدماغ والنخاع آلة للحسّ المشترك ، وإنما قال لاسيّما الروح المصوب في مقدم الدماغ



وإنما تتأدى الإدراكات الحسية من الحواس بواسطة الأرواح التي في الأعصاب إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصوب 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 المصوب 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 . وباقي كلام الشيخ ظاهر .

لان أكثر أعصاب 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 المصوب في مبادئ عصب الحس» و تقريره : أن الحس المشترك كراس عين ينشعب عنه أنهار وهي أعصاب الحواس الخمس ، والماء الجاري فيها هو الروح العساس . و إذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الأرواح المصبوبة في مبادئ تلك الأعصاب أعني الدماغ أو النخاع واتصلت بالروح المصوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال وفي نهر يتبادى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسوعات وهكذا ، ثم قال : لا معنى للتأدية الإدراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس ، و بواسطة الروح المشترك الذي هو آلة للحس المشترك و إلا فلا حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ، و لانه لو تحرك المثل توقف إدراك 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 الرائحة المشوومة من جزء جزء من الهواء إلى القوة الشامة . وعند ذلك يتم و يكمل الإدراك ، و أيضا لا بد من القوز 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 الدائم لو حفظ الطعم الى أن يتصل بالحس المشترك وجب أن يجد الانسان ذوق المظوم في مسلك الروح إلى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل ما يجد في اللسان . فشيبة ميناها عدم الفرق بين الصور و الإهيان 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: <sup>(١)</sup> هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي؛ ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية. وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية. إلى هيئتها حكاية قوله. فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدراً لا أكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى في الحيوان. واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيجى، ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة.

قوله

﴿(وتخدمها فيها قوة رابعة. لها أن تتركب 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 متخيلة. و سلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط؛ كآلتها 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 الجسدية كما أن العقل سلطان القوى الروحانية إلا أن حكم الوهم لس بحكم فصل فانه لعالم يكن حكما إلا في الجزئيات لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الجسدية والتخيلات كما إذا رأى شيئا أصفر حكم بانه عسل أو حلو فرسا 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 المقضى عليهما ، وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإن 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 .<sup>(١)</sup>  
وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين : أحدهما بحسب ذاته . والآخر بحسب آلة ، أو كلاهما بحسب آلتين .  
قوله

﴿ والباقية من القوى هي الذاكرة . وسلطانها في حيّز 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 يسب كل فعل إلى قوّة وجب أن تكون القوى ستاً . وهذا شيء ذكره في القانون .

وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون<sup>(٢)</sup> 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 يدركها . 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 . كذبه في العقل بأنه لم يحكم بالمباينة في القانون ، ثم بأنه حكم في الشفاء بأن العاقل هي المدركة لكن من جهتين حتى لا يلزم أن يكون القوى ستاً . وحاصل كلامه أنه ربما يزول المعنى الجزمي عن العاقلة فيقبل الوهم قوته المتخيلة بمرحورة بمدورة من الصور المخرونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور في العاقلة . وذلك لأن المعاني الجزمية 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 . فهيهنا لم يحكم بالتغاير  
مطلقا . وقال في الشفاء : وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى أيضاً متذكّرة . فتكون  
حافظة لصيانتها ما فيها ، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصورها مستعيدة  
إبائها 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<sup>(١)</sup> 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 مبدئ ، فعل يتركّب من  
أفعال قوتين : مدرّكة وحافظة ، والمسترجعة مبدئ ، فعل يتركّب من أفعال ثلاث قوى :  
متصرّفة ، ومدرّكة ، وحافظة .

وهيهنا 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 إرتساما في الحس المشترك مع  
حضورها والمشاهدة ، ثم اتحفاظا في الخيال ، ثم ادراكا في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا  
بالقوتين ، وزوالا عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد . كذلك للمعاني  
المتعلقة بالمحسوسات ، وهو شأن الوهم ، وحفظ . وهو شأن الحافظ ، وذكر . وهو كما ذكره الشارح :  
ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذول عنها . ولا يتم الا بالقوتين ، وأمر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله  
فانه إذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال  
ويدرك المعنى ويتحفظ في الحافظة . فهذا الاسترجاع محتاج الى ثلاثة اعمال : فكر أي تصرف في الصور .  
وهو شأن التخيلة ، وادراك المعنى المنسى . وهو شأن الوهم ، وحفظ له . وهو شأن الحافظة . فقد بان  
أن لاجابة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة . والحق ان لا فرق بين الذكر  
والاسترجاع . ولهذا فسّر المتذكّرة بالمسترجعة في القانون ، وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان  
معنى التذكر وكيف لان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى أو الصورة عن الخزانة .  
والاولى أن يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال . م



وبعز كانتها وأفعالها متخيَّلة ومتذكَّرة فتكون متخيَّلة بما تعمل في الصور والمعاني ،  
ومتذكَّرة بما تنتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية ألفاظه .  
وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى

أقول وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متصلا به : وهذه القوة المركبة 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 والمتذكَّرة . أن جميعها بالذات واحدة . وكيف والمتذكَّرة 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<sup>(١)</sup> 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 ظني . ولما لم يعرف الاطباء الا حدوث الالفة في التخيل ، والفكر ، والذكر بعروض  
الفساد للتجاويف الثلاثة لم يثبتوا 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 أنه مخالف لما ذكره أولا من أنه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ، ولما  
سيدكره الشارح من تقديم قوة ، وتأخير اخرى ، وتوسط ثالثة . ضرورة انها ليست الا بحسب  
الموضع . 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 آله البطن المقدم ، وفكر آله البطن الأوسط المسمى بالدودة ، وذكر آله البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح : هذه الحجية لا تدل على كون هذه القوى في هذه الأعضاء . لأنها يحتمل أن تكون مفارقة أو قائمة بعضو آخر . وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع . لأنها آلاتها . فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ .

وأقول : إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، و لم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الأعضاء ، أو بشيء آخر . لأنه بحث آخر

قوله

❦ (ثم اعتبار الواجب<sup>(١)</sup> في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الأفضل للجبرماني

(١) قوله «ثم اعتبار الواجب» هذا بيان للترتيب بين القوى مؤكدا لما قبله فان 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 المنصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة ، والمعاني تارة ، والصور المعاني 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 لطايفها وصفاياها ناسب الروح الى النفس اذ لانسبة بين الجسبيات والمجردات . قال الامام : هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المخصوصة المذكورة . وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسا الحس الظاهر لتلقفها بظواهر المحسوسات ، والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما وأخر القوى الوهمية و الحافظة لمدعما عن مساسة الحس الظاهر ووسط المنصرفة فيها .



ويؤخر الأذن للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية  
 عن الجانبين عند الوسط . عظمت قدرته )  
 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 ؛ لكنه 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 : ولين مقدم

ثم اعترض عليه بأنه بيان خطاي لا يليق بالمقام البرهاني و مع ذلك غير تام . لأن السمع و  
 الشم في مؤخر الدماغ ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون  
 الشم والبصر فيه أولى بأن يجعل في مؤخر الدماغ بكون السمع واللمس في مؤخره . مع أن  
 الحاجة إلى اللمس . أكثر وقد سمعت أن هذه القصة بحسب أجزاء الدماغ . وكلام الشيخ في التجاوب  
 فلا يرد عليه أصلا . وقال الشارح : ليس هذا بدليل آخر بل ليس الايباناً للترتيب و تنبيهها على  
 العناية الإلهية في ذلك . على أن قوله : السمع في مؤخر الرأس 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 . وأما قوله « وهذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ و به يحس السمع » هو الذي ذكرنا  
 فيما قبل أنه خطأ ربما وقع من طنين القلم أو من النسخ . م

الدماغ . لأن أكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه . لأن الحس طليعة والظليعة 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 متأخر 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 . فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق والحجة التى أقامها الفاضل الشارح <sup>(١)</sup> على أن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات بأنها حاكمة 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 فائدة 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 النادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة . فأبطل ذلك بان النفس هى المدركة لجميع الإدراكات . وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا اللون هذا المطموم ، وهذا المطموم 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 <sup>(١)</sup> 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 <sup>(٢)</sup> ، 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 واستعانة 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 انصرفاتها مكتملة إياه تأثيراً اختيارياً ، وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عمماً هو فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها وتسمى الأولى عقلاً عملياً ، والثانية عقلاً نظرياً . والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الإسم أو ما يشابهه . و الشيخ بده

(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 العلية ، وإن اراد به الاختلاف فى الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجد عدم اختلافها فان صفات المجرود من العلم والقدرة والحيوة مختلة 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 « فتكأنها اصناف » وهذه مناسبة قداكتفى فيها بتقريب مالا يتحقق . ٢

(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 جهتي 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 ، و بالقوة التي بها صارت مصدرأ للافعال يسمى عقلاً عملياً . واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظى لاختلافها من حيث أن الاولى منها نظير الانفعال ، والثانية مصدر الفعل ، أو طريق التشابه لاشتراكهما فى كونهما قوى النفس . ولما انقسم الادراك إلى قسمين : إدراك سامور لا يتعلق لعمل ، وادراك نازا ، متعلقة

بالأولى . لأنّها أظهر . فالشروع في العمل الإختياري الذي يختصّ بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب . وهو إدراك رأى كليّ مستنبط من مقدّمات كلية : أوليّة ، أو تجرّبيّة ، أو ذائعيّة ، أو ظنيّة يحكم بها العقل النظري ، ويستعملها العقل العمليّ في تحصيل ذلك الرأى الكليّ من غير أن يختصّ بجزئىّ دون غيره ، و العقل العمليّ يستعين بالنظريّ في ذلك . ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئيّة أو محسوسة إلى الرأى الجزئىّ الحاصل . فيعمل بحسبه ، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده .

\*(إشارة)\*

\*(ومن قواها ماله بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل . فأولها قوّة استعداديّة لها نحو المعقولات . وقد يسمّيها قوم عقلا هيولانيّا . وهى المشكاة . وتلّوها قوّة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني إمّا بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك . فتسمّى عقلا بالملكة . وهى الزجاجية ، والشريفة البالغة منها قوّة قدسيّة يكاد زيتها يضيء . ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوّة وكمال : أمّا الكمال

بالعمل فلا جرم انقسم العقل النظريّ الى قوتين أو الى وجهين : قوّة ادراك الامور التى لا يتعلق بالعمل كالعلم بالسما ، والارض . ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوّة ، وقوّة ادراك الاراء التى يتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح . ومبنى الحكمة العلمية على هذه القوّة . لان مرجعها العلم . وأما العقل العمليّ فانما يصدر الافعال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل فى رأى كليّ مستنبط من مقدمة كلية . ولما كان ادراك الكلى . واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظريّ فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظريّ اذا عمل لا يتأتى بدون العلم ، مثلا انما مقدمة كلية وهى أن كلّ حسن ينبغي أن يوتى به وقد استخرجنا منها أن الصدق ينبغي أن يوتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظريّ . ثم ان العقل العمليّ لما اراد أن يوقع صدقاً جزئياً فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئىّ من الرأى الكلى . كأنه يقول هذا صدق وكلّ صدق ينبغي أن يوتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظريّ أيضا لكن العقل العمليّ انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئىّ فالعقل العمليّ بل النفس انما يصدر عنه الافعال لاراء جزئية ينبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بدئية 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 عقلاً مستفاداً ، وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل . والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهولاني أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعّال . وهو النار . \*

أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية <sup>(١)</sup> 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 فبعضها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ، ووسطها كما يكون للأُمِّي المستعدِّ للتعلُّم ، ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء .

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هولانياً . تشبهاً إياها حينئذ بالهولاني الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها . وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرتهم .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً 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 أما 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 الهولاني .

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 . والراد بالأكتساب هي هنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الأولى أعم من أن يكون بالفكر أو بالحدس وإلا لم يكن قسمته إليهما .

فإن قلت : الحصر ممنوع لا يمكن الحصول بطريق التعلُّم فإن الحصول به ليس حصولاً بالحدس . وهو ظاهر وإلا لم يحتمل الخطأ ، ولا بالفكر . لأن إفادة التعلُّم المبادي ، 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 إماما مع شوق ألاما مع شوق . وهو  
من أصحاب الحدس . ويتكثرت مراتب الصنفين . وصاحب المرتبة الأخيرة ذوقاً قديماً  
سيجيء إنباتها .

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 لأنها مستفادة من عقل فعال 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 الفعال قياس إنبار  
الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس .

الفعال إياها فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن أيضاً حركة .

فالجواب : أن المعلم لا يلقى المقدمات دفعة بل مقدمة مقدمة فالتعلم لا يتعلّق إلا بالاختيار فهو  
يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيباً اختيارياً بغلاف الاستيفاض من العقل الفعال ، وهو بين لاسترة  
به . نعم ليس ههنا إلا الحركة الثانية فان جعلناها فكراً كما عرفها المتأخرون بالترتيب فلا بدت  
والا فلا أقل من أن يجعل في عاده .

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  
وأوالعطف 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 القوة فهي  
القوة القدسية وذلك سهو . والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب  
لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الرجاجة في المشكوة ، والمصباح في الرجاجة . 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 الثواني» لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذئى بالفعل. وإذا تقرر هذا فنقول: لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المورود 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 الشكوة. وهي العقل الهيولاني، والمصباح. وهو العقل بالفعل في الزجاج التي هي العقل بالملكة. لانه إنما يحصل باعتباره و حصول العقل بالملكة أولاً والعقل بالملكة إنما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحس. والشجرة الزيتونى إشارة الى الفكر، والزيت في قوله «زيتها» إشارة الى الحس، وقوله «يكاد يضيء» إشارة الى القوة القدسية.

فان قلت: هذه الاشارات ليست منطقاً على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات جميعها صفتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة. و بيانه أنه يصف شجرة بان لها زيتاً يضيء ولو لم تمسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحس و يكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحس والقوة القدسية وانها امور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر.

فنقول: الشجرة الزيتونى شيء واحد. فاذا ترققت في أطوارها جعل لها زيت، وإذا ترقق الزيت صفاء كاد يضيء. فكذلك الاكتساب إنما هو بقوة نفسانية وهي الفكر مادامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدساً فاذا بلغ الى غاية الشرق صارت قدسية؛ وهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد كالشجرة الزيتونى، وأما قوله «لا شرقية ولا غربية» فهو تنبيه على أنها ليست من عالم الحس والا لكانت اما شرقية او غربية، وأما نور على نور فهو العقل المستفاد. فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو اكامل النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقاً. لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب. م

نور يهدي الله لنوره من يشاء، ويضرب 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 لأعلى التساوي 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 وتعب . 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 المصاييح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح<sup>(١)</sup> وإنما قدّم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل . فالعقل المستفاد متقدّم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل .

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » إنما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأن 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 أخرى ضرورة أن ملكة الاستحضار لا تحصل إلا بعد الحضور مرات ، و الحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدماً على العقل بالفعل .

وعندي أنه لا اعتبار لملكة الاستحضار في الفعل بل القدرة على الاستحضار كافية . فإذا حضرت المعقولات وذوّل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة أولم يكن عقلاً بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الأربعة . فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فإذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ، ثم إذا استحضرها يعود عقلاً مستفاداً . وهكذا فالعقل المستفاد مقدم على العقل بالفعل في الحدوث وإن كان متأخراً عنه في البقاء .

وقد بقي للإمام هيينا بحث وهو أنه إن عني بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن ، وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم ، وبالعقل الهولاني هذا الاستعداد مع عدم الاستعداد ، وبالعقل بالملكة استعدادها للمعقولات الثانية . فالكلام صحيح . فيكون هذه الإسامى واقمة 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 المنفس في المعاني مستعينة بالتخييل في أكثر الأمر ، يطلب بها الحد الأوسط أو ما يجري مجراه مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فرماتأدت 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 يعرفها بالتيضح الفرق بينهما . فقوله في تعريف الفكر «إن النفس مستعينة بالتخييل في أكثر الأمر» إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر . لأنّها في الكليات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالإعتبار كما مر . وقوله «استعراضا للمخزون في الباطن» إشارة إلى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة . وقوله «وما يجري مجراه» إشارة إلى الصور العقلية . فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ، تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فرماتأدت ، وربما تأدت ويتم إذا تأدت بركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأمّا الحدس فهو ظفر عند الإلتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة ، و تمثل 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 البس ، وبقوة أخرى استعدت لقبول العلوم . فلا بد من الدلالة على ذلك . وهذا بحث

دفعة» إلى عدم الحركة الأولى ، وبقوله : «وَيُمَثِّلُ مَعَهُ مَا هُوَ وَسَطٌ لَهُ» إلى عدم الحركة الثانية . وقوله «أَوْفَى حِكْمِهِ» إشارة إلى ما يُمَثِّلُ مَعَهُ المَطْلُوبُ مِنَ الْعُلُومِ الْمُتَّصِلَةِ بِهِ . فالفرق بين الفكر والحَدْسِ أَوَّلًا بِمَا كَانَ الْإِنْبِتَاتُ وَلَا إِمْكَانُهُ إِلَّا أَنَّ الْفِكْرَ الْمُنْبِتَ لَا يَكُونُ مُؤَدِّيًا إِلَى عِلْمٍ . وَلَا جَلَّ ذَلِكَ رُبَّمَا لَا يَسْمَى فِكْرًا وَهُوَ غَيْرُ الْفِكْرِ الْمَذْكُورِ فِي الْفَصْلِ الْمَتَقَدِّمِ ، وَنَانِيَا بِوُجُودِ الْحَرَكَةِ وَعَدَمِهَا . وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ الصَّحِيحُ بَيْنَ الْفِكْرِ وَالْحَدْسِ الْمُسْتَعْمَلِينَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ .

والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما، وخص الأولى بالفكر دون الحدس . وقال : الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أو لا 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 <sup>(١)</sup> .

قوله

«وَلَعَلَّكَ تَشْتَهِي زِيَادَةَ دَلَالَةِ عَلَى الْقُوَّةِ الْقَدْسِيَّةِ ، وَإِمْكَانِ وُجُودِهَا . فَاسْتَمِعْ : أَلَسْتُ تَعْلَمُ أَنَّ لِلْحَدْسِ وَجُودًا ، وَأَنَّ لِلْإِنْسَانَ فِيهِ مَرَاتِبٌ وَفِي الْفِكْرِ فَمِنْهُمْ غَيْبٌ لَا تَعُودُ عَلَيْهِ الْفِكْرَةُ بَرَادَةً ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَهُ فِطَانَةٌ إِلَى حَدٍّ مَا وَاسْتَمْتَعَ بِالْفِكْرِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ هُوَ أَتَقَفُ مِنْ ذَلِكَ وَلَهُ إِصَابَةٌ فِي الْمَعْقُولَاتِ بِالْحَدْسِ . وَتِلْكَ الثَّقَافَةُ غَيْرُ مُتَشَابِهَةٍ فِي الْجَمِيعِ بَلْ رُبَّمَا قَلَّتْ وَرُبَّمَا كَثُرَتْ . وَكَمَا أَنَّكَ تَجِدُ جَانِبَ النِّقْصَانِ مُنْتَهِيًا إِلَى عَدِيمِ الْحَدْسِ

(١) قوله « وهذا خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح » أما مخالفة المتن فلأنه أثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن ، وإما اشتداله 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 ههنا شيئين : تصور النسبة المطلوبة ، والتصديق بها . فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعوراً به . ثم إذا تمثل الحد الأوسط بشعريه ، وربما يكون مشعوراً به بوجه ما مشعوراً 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 القدسيّة . وتقريره أن للحدس والفكر مراتب <sup>(١)</sup> في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم . أما بحسب الكيف فالسرعة التأدية وبطؤها ، وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته ، والأول يكون في الفكرة أكثر لاشتمالها على الحركة ، والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرّدة عن الحركة ولأن الحدس إنما يكون لقوّة من النفس . ولتلك المراتب حدّاً نقصان وكمال . وحدّ النقصان هو أن ينبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه ، وحدّ 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 الفعّال فيقبض 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 المطابقة ذهنه ، وبعضهم يحتاج إلى تفصيلها وإخطارها بالبال . وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين سرعة التأدي والآخرين 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 ،

فان قلت : الفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطوء .

قلنا : هدمستبعد لاختلاف الازدهان . والثاني يكون في الحدس أكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لعدم 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 لاتقليدي. ولما كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال ممكن الوجود. وما في الكتاب ظاهر.

قوله

(فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك منبئين لك أن المرسم بالصورة المعقولة منّا شيء غير جسم ولا في جسم، وأن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم<sup>(١)</sup>).

أقول: يريد إثبات العقل الفعّال، وبيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية. ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفوس من القرّة إلى الفعل أورد هذا الفصل لزيادة الاستبصار. ولما كان المطلوب مبدئياً على مقدمتين هما: أن كل ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني، وأن كل ما ترسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو إما جسم وإما قوة في جسم. ولم يبينهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ماسياتي ثم شرع في تقرير الحجة<sup>(١)</sup> وهو أن يقال إدراك الشيء. وجود صورته في المدرك. على ما مر. والذهول عنه مع إمكان ملاحظته. هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء. والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه إنما يتحصّل بتجشّم كسب جديد كما كان في أوّل الأمر. فهبنا شيء غير المدرك، حافظ للمدرك، تكون

(١) قوله « ثم شرع في تقرير الحجة » للنفس بالقياس إلى معقولاتها ثلاث حالات: إدراك، وذهول، ونسيان. فالإدراك هو حصول الصور المعقولة في النفس، والنسيان ذوال 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. فلك الصورة إما أن لا يكون حاصلة للنفس أصلاً فلا فرق بين الذهول والنسيان، وأما أن يكون حاصلة للنفس بوجه موجب لحصولها إما في النفس أو غيرها لا سبيل إلى الأول إلا لكان الذهول عين الإدراك إذ لا معنى لإدراكها إلا بنفس حصولها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيتمين أن يكون شيء غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة، وليس جسماً أو جسيماً ولا نفساً لأن النفس في المعقولات بالقوة في بعض الأوقات وأما أن لا يلاحظ الصورة المعقولة في أي وقت شاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن هبنا 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 للقسمة إلى جزئين يكون أحدهما مدركا والآخر 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 تمثّلها 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 ما) ❖ .

نتيجة لذلك .

وقوله

«(وأما في القوة الوهمية<sup>(١)</sup> 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 وبأوح 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 لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزّي)» .

إشارة إلى ما قرّرنا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله

«(ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً بل نقول : إننا نجد في المعقولات نظير

(١) قوله > وأما في القوة الوهمية > لادخل له في الاستدلال وإن قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب لسؤال . فإنه يمكن أن يقال : كما أن للعقل بالنسبة إلى المعقولات ثلاث أحوال كذلك للحس والوهم بانقياس إلى المتخيلات وما ينصل بها الاحوال الثلاث حتى أن ادراكها حصولها عند الحس والوهم ، ونسيانها والها عن الحس والوهم وعن خزانتها ، وذهولها والها عنها من الخزانة . فكما أن للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلاث فلم لا يجوز أن يكون للعقل 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 الإحصول عند المدرك وهو الإهراك ، وأما في الجسم فالعقل في الخزانة ليس حصوله عند القوة المدركة .

فإن قلت : فالصورة التي في الخزانة إن حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بأن ينتقل بينها من الخزانة فإن انتقال الصور والأعراض محال ؛ بل بأن يحدث مثل تلك الصورة المعرّنة عند المدركة . وحصول مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من أمر مابين فهب أن النفس إذا عاودت بعد الذهول إلى الصورة المرتمسة في العقل الفعال يبيض مثلها إلى النفس لكن لم قلتهم 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 اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم إثبات مالم يدل البرهان عليه . م



هاتين الحالتين أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد؛ لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم . فليس فيه شيء كالمصرف و شيء كالخزانة . ولا يصلح أن يكون هو كالمصرف و شيء من الجسم وقواه كالخزانة لأن المعقولات لا ترسم في جسم . ❖

إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة .

وقوله

❖ (فبقى أن هبنا 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<sup>(١)</sup> .

وقوله

❖ (إذ هو جوهر عقلي بالفعل) ❖ .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل لأن الجسم لم يمكن أن ترسم فيها لأنه جوهر غير عقلي ، والنفس لم يمكن أن يرسم فيها لأنها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة .

وقوله

❖ (إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال<sup>(٢)</sup> ما ارتسم [منه] فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الإستعداد الخاص لأحكام خاصة) ❖ .

(١) قوله «لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقاً» أى الخارج عن الجسم لا يلزم أن يكون عقلاً مفارقاً لجواز أن يكون نفساً ، وأما الخارج عن جوهرنا وهو النفس فيجب أن يكون عقلاً . م

(٢) قوله «إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال» لما أثبت موجوداً قد ارتسم فيه المعقولات أراد بيان كيفية حصول الأحوال الثلاثة للنفس بالقياس اليه بالادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ، ولما كان جميع المعقولات مرتسماً فيه ؛ فإدراك النفس بعضها منه دون بعض لإستعداد خاص لها بالنسبة إليه . م

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتمسة فيه بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرها . والأحكام الخاصة هي علل الإستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، أو الإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلى .

وقوله

﴿ وإذا عرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الجسدانى أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذى كان أولاً ، كأن المرأة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحسن أو إلى شىء آخر من الأمور القدسية ﴾ .  
إشارة إلى حالة الذهول وسببه . وتمثل بالمرأة لأنها في الجسمانيات أشبه شىء بالنفس المستفيضة عن المجردات .

وقوله

﴿ وهذا إنما يكون أيضا إذا اكتسبت ملكة الإتصال ﴾ .  
إشارة إلى السبب الذى به تختلف حالاتنا الذهول والنسيان . وذلك لأن النسيان في القوى الجسمانية إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهيئنا لا يمكن أن يزول شىء من العقل الفعال . فسبب الإختلاف هيئنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الإتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتمسة فيه . وتلك الهيئة هي ملكة الإتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .  
واعترضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الإشارة إليها وإلى أجوبتها إلا

وذهولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه إلى شىء آخر : إما إلى البدن أو إلى صورة أخرى كما أن المرأة إذا حوذى بها شىء يظهر فيها صورته ، وإذا حوذى بها شىء آخر زالت الصورة الأولى .

ونسيانها بسبب زوال ملكة الإتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الغزاة م .



قوله : هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس <sup>(١)</sup> ، ولم يدل على كون ذلك السبب مجرداً عالمياً فإن كل مؤثر في شيء ، لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الاثر كالعقل الفعال أيضاً الذى هو عندهم علّة لحدوث الألوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها .

والجواب عنه : أن الحجّة المذكورة دلت على تجريده و سيأتى البرهان على أن كل مجرد عاقل ، على أن ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة إياها دليل 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 متمكنة وهي المسمّاة بالعقل بالفعل)\* .

أقول : لما ظهر أن العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال ، والعلة القابلية هي النفس بشرط أن تحصل لها ملكة الإتصال به . أراد أن يشير إلى العلة الموجودة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور لاشك أن الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتم . فإذن ينبغي أن يكون علته أيضاً حادثة كذلك بإزائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهولاني ،

(١) قوله « الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس »

ذكر الامام : أن حاصل العجة أن الانسان يصير عالماً بعدما لم يكن . فلا بد له من سبب . وذلك السبب يجب أن يكون عقلاً . وهذا بالحقيقة حجة اخرى أشار الشيخ إليها في الشفاء لاحاصل تلك العجة .

ثم اعترض عليه بأنه لاشك أن كل ما حدث بعد أن لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم أن يكون عقلاً لو كان مجرداً ، وعالماً . فلا بد من اثبات هاتين المقدمتين .

أجاب الشارح بأن العجة دلت على أنه محل الصورة العقلية فيلزم أن يكون مجرداً ، وسيأتي البرهان على أن كل مجرد عاقل ، وأيضاً الجاهل ينتع أن يفيض العلوم بخلاف غير الملون فإنه يمكن أن يوجد للألوان . وقوله : على أن ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره . تكرار لدلالة العجة على أنه محل المعقولات ، وإنه مستدرك لأطائل تحته . م

و العقل بالملكة ، و العقل 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 ، و القريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الإستعداد بها و بمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهولاني و العقل 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 مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما . تحقق ذلك مشاهدة الحال و تأملها . وهذه التصرفات هي المخصصات 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 يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل . وهو على وجهين : أحدهما : أن تكثر تصرف النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو ، وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لاعلى أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها . فإن النفس لا تدرك الجزئيات و لا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفه فيها بذاتها في المثل ، وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات أعنى التفكير في الأشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الإنسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعّال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي و جزئياته . تحقق ذلك مشاهدة الحال و تأملها . فإننا إذا أحسننا بالجزئيات تصورنا الكليات .



وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتلة 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 الحد والرسم ، وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم .  
 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 يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم 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<sup>(١)</sup> 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 أنس بنمط التجريد لأنه يبيح 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 العبارة . 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 فأنما ذكر ههنا . نعم قد أثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالنقلات ، وكمالات آلية كالأحاساس . ويبحث أيضاً في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وذوالها بعد المفارقة من البدن ، والبحث ههنا عن وجودها للنفس ، والبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين . م

جسمانيته احتاج إلى بيان ذلك . فاكتمى هيئنا ببرهان واحد لذلك ، وذكر سائر البراهين في النمط المذكور .

وأقول : إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالها . فيبين أو لا 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 التجرد 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 هيئنا 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 كثرتها كثيرة 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<sup>(١)</sup> . 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 لهووق طبيعة أخرى به كالخط فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه لأنها لا تحل من حيث هو متناه ، و كالسطح فإن الشكل لا يحل من حيث هو ذونهاية واحدة أو أكثر ، و كالجسم فإن المحاذاة التي هي من الإضافات مثلاً لا تحل من حيث هو جسم بل من حيث وجود آخر على وضع ما منه ، وكالأجزاء فإن الوحدة لا تحلها 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 عمالة وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فإنها لا بد في كل كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل ، وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فإنها يعقل من حيث هو لا ينقسم . فإذا لا يرسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم)» .

أقول: لمّا فرغ عن تمهيد الأصل المذكور. شرع في تقرير الحجّة (١) وهو أنّ في المعقولات معان غير منقسمة وإلّا للزم منه محال وهو التثام كلّ معقول من أجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة. وإنّما 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 سبأتى. ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لأنّ كلّ كثرة 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 يدركه. وهذا الإرتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحقوق طبيعة أخرى به. لأنّه إنّما يدركه بذاته. ثمّ إن كان ذلك الجوهر ممّا ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال. فإذا عقل المعقول 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 لانه 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 مشتتة 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 سبأتى 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 وهو المطلوب؛ لكن الشيخ حمل اللازم اشتغال المعقولات على أجزاء غير متناهية بالفعل قيّد الفعل لا خراج المنقسم بالقوّة فانه سببينه. وانما قيّد الجسمانية بالقوّة لانه ليس كل جسم منقسم إلى الأجزاء. فلا يتشبه 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<sup>(١)</sup>. فإذا نزلت النفس الإنسانية ولا كل ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا جسماني. وألفاظ الكتاب ظاهرة. وإنما قيد قوله «فإذا نزلت لا يرسم فيما ينقسم» بالوضع احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع. فإنه لا يقتضى انقسام الحال كما مر. والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كاقسام النفس إلى جنسها و فصلها.

واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل<sup>(٢)</sup> 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 لاحاجة إليها أصلاً أما أولاً فلأن الكلام في معقولات النفس، وأما ثانياً فلأنه يكفي في الاستدلال التمرس 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 محلها 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 « واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل » أورد الشيخ بهذا الفصل سؤالين يحملهما 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 بدخل 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 ، و تحقيق 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 <sup>(١)</sup> .

لا يقال : ان المراد انقسام الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية . لانا نقول : هذا الانقسام جملة الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى حصص الاصناف ، وانقسام الجنس الى العصب انقسام النوع الى الاصناف . فلا يكون مقابلا له .

والاولى أن يعمل السؤال الاول على بطلان الاحتمال الاول ، و السؤال الثاني على ايراد شبهة على الدليل ربما اشتبه على السائل ما أورده المعلل من إطلاق الانقسام . وترتيب الكلام على معاذاة متن الكتاب أن يقال : لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً إلى أجزاء غير متناهية بالفعل . وإنه محال . وإلا لزم إحاطة العقل بما لا يتناهي . ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب . فكأن سائلاً يقول : لا نسلم الملازمة ولم لا يجوز أن يكون المعقول منقسماً بالقوّة ويكون حالاً في المنقسم بالقوّة كالجسم ، وبما اجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة . فيجيب بأنه غير الانقسام الذي نحن بصدده م

(١) قوله « تنبيه على فساد هذا الاحتمال » و تقريره أن المعقول الواحد اذا انقسم بقسين فلا يخلو إما أن يكون حصول القسمين في العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول في العقل ،



وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضا . فلا يخلو إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط ، أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضا كالأصل .

أمّا القسم الأول فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل هباينة الشرط للمشروط . و يلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما ؛ بل إنما يكون المجتمع متعلقا ماهية 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 معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم . هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزئان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا . فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا . هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

«إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الآخر في استتمام

التصور العقلي» .

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

والاول باطل . لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل متبايناً لحصول ذلك المعقول في العقل ، ضرورة المغايرة بين الشرط والشروط . 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 متعلقا ماهية بذلك العارض كان حصوله حصول القسمين فوجب أن يكون متعلقا ماهية به مقتضياً له ليكون مخالفاً للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومشابهتين له . هذا خلف .

والثاني أيضاً باطل . وإلا لكان الصورة المعقولة منشأة بالوارض المرية من إمكان القسمة ،

﴿فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط﴾.

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

﴿وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزئاه منقسماً﴾.

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

﴿وإيضاً 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 الاقسام،

والتفريق بعده، ومن عروض الزيادة والنقصان. لا فرق في أقل من ذلك المقدار بلانها فان أجزاء

الصورة العقلية لما كانت مشابهة ومشابهة لها في تمام الهيئة وكل من الاقسام حاصل في

العقل كالكامل فحصول الهيئة يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام. ولا معنى لتعقل الشيء. الاحصول

مهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولة. فقد عرّض 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 كالاصول. 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 الغربية . فاذاً 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 ، و اختصاص 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 . فاذاً 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 انضياf أحد القسمين إلى الآخر ، أو نقصان إذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه ، و اختصاص بوضع لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين لا تعرض إلا للماديات فهي تقتضى وضعاً ما لا محالة ، و قوله « فليست هي الصورة المفروضة » إشارة إلى الخلف .

والحق أن يحذف ذلك إذ ليس له في الاستدلال مدخل ، ولله في متن الكتاب أثر .

تم 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 لا يبطال 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 للعقل المقدار الذي هو للعقل والانقسام العارض له ، وإن أريد أنه يلزم أن يكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحلها . فسلم ؛ 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 البادية فلا -

قوله

«(وأما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس أجزاءها جبرية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية إلى أن تكون رسمها ورشدتها 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 ليتم الفرق بينهما <sup>(١)</sup> وذلك لأننا إذا أحسسنا بوجه إنسان مثلا أو تخيلناه فلابد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كاليمين والأف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة 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 ورسمها 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 الطابع في الشىء الذى طبع عليه . ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به اليازر رشمًا وهو بالخيالى أولى لأن صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس . وفي قول الشيخ : ملاحظة النفس الصور

(١) قوله « ليتم الفرق بينهما » حاصله أن الصورة الحسية والخيالية 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 معنى 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 ، وايضا لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من الصورة الخيالية ما هو ممدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى الممدومات . فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة . واعتاده بين الاشارة المتعددة التي هي اجزاء . دال على ذلك . م



الحسنية والخيالية . تصريح بإدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه أنه لا يقول بذلك .

واعترض الفاضل الشارح<sup>(١)</sup> بأن الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة . مكرراً 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 بقدرح في الحجبة المذكورة لأن صحة حجبة على مطلوب لا ينافي صحة حجبة أخرى عليه . والشيخ قد أورد تلك الحجبة أيضاً في أكثر كتبه حتى المختصر الموسوم

(١) قوله « واعترض الفاضل الشارح » هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس .

احدهما : ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بموارض غريبة . باطل . لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحاولها فيها . وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس أعراض غريبة عن مهيتها . فلواستحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالموارض الغريبة لاستحالة حصولها في النفس المجردة ايضاً .

وجوابه : ان المراد بالموارض الغريبة ثمة الموارض النادرة وهذه الموارض ليست مادية .

الثاني : انه اثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق الكلي 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 الاشارة الحسية على ما صرح به الامام ، وهذا ايضاً . تحقق اختلاف العجتين .

لكن يمكن نقض هذه الحجبة بأن الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون معدومة فيجب ان لا يعزل في جسم .

وأقول ايضاً : ان عيناً اذا حلت في عين فان كانت احدهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع او كانت مشاراً اليها اشارة 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 وضعها ، وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي العاقل فيه ، موضوع نظردقيق . مع

بعيون الحكمة ؛ لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل وذلك أنه أوردها هكذا : الصور العقلية ليست بذوات وضع ، وكلّ حال في جسم فهو ذو وضع ، وإنما اختار ههنا 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 <sup>(١)</sup> من الشيخ أبي البركات وهو أنّ الهولي غير ذات حجم وقد حكمت بانطباع الجسميّة والمقدار فيها . فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس .

فالجواب عنه : أنّ الهولي إنّما تنحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتّة .  
وقوله : هب أن 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 <sup>(٢)</sup> .

أنا نعلم أنها ليست حاول الصورة في المادة ، ولا حلول العرض في الجسم فإن الصورة والاعراض متماثلة إذ الصورة المائية لاتجامع الصور الهوائية ، والواد 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 لا تزيل 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 ينطبق فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهولي التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبق فيها الجسميّة والمقدار والوضع م .  
(٢) قوله « بل بغيرها » كما يقال الوهمية إنما تدرك معنى المحسوس كمداد هذا الشخص من حيث هو وكذلك ؛ ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصور المحسوسة لا بد ان يكون جسمانياً . م



﴿ وهم وتنبية ﴾  
 ﴿ أولئك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها قسمة  
 المعنى الجنسي الوجداني بالفصول المنوَّعة ، والمعنى النوعي الوجداني بالفصول  
 العرضية المصنفة . فاسمع ﴾

أقول: الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني<sup>(١)</sup> 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 فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول الذاتية

(١) قوله « هو الاحتمال الثاني » أقول : هذه معارضة في المقدمة القائمة : بعض المعقولات غير  
 منقسم ، وهو أن كل صورة عقلية تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها إلى الأنواع إن كانت طبيعة جنسية ،  
 أو إلى الأصناف إن كانت طبيعة نوعية . وحاصل الجواب إن هذه قسمة الكلّي إلى الجزئيات وما في  
 معناه هو قسمة الكل إلى الأجزاء فأين هذا من ذلك . وفي إيراد السؤال والجواب تنبيه  
 على الفرق بين القسمين ، والشارح ذكر لقسمة الكلّي إلى الجزئيات ثلثة أقسام لأن الزوائد المعنوية  
 التي تضاف إلى الكلّي إما مقومات للجزئيات أو لا . وغير المقومات إما كليات أو جزئيات . وإنما  
 لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع إلى الأشخاص . لأن العاصل فيه ليس بمعقول بل  
 محسوس .

وقبه نظر : لأن الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلّي المنقسم إليها ، ولا يلزم من كون الجزئيات  
 محسوسة أن لا يتعرض لكليتها مع أنه معقول ؛ بل الوجه في ذلك أن كل كلي لابد من انقسامه بأحد  
 الوجهين إما انقسام الجنس إلى الأنواع أو انقسام النوع إلى الأصناف . وأما أنه ينقسم بانقسام آخر  
 فلا يقدح في ذلك ، ولا حاجة إلى التعرض له في إثبات تلك الكلية ، وأما قوله « ولو كان المعنى العقلی  
 الواحد البسيط التي استند للمناهة على تجريد محلّه » فكانه جواب لسؤال :

وهو أن يقال : هب أن الكلام في قسمة المعقول إلى الأجزاء ، لكن لم لا يجوز أن ينقسم المعقول  
 إلى الأجزاء المختلفة كالجنس والفصل .

فأجاب بأن يفرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة .  
 واعلم أن الأولى حذف هذا الكلام لمانتين من أن المراد عدم انقسام المعقول إلى الأجزاء المتباينة  
 الواضح على ما تقرر في كلام الشيخ وشارحه تصريحاً وتلويعاً . وانقسام المعقول إلى مثل هذه الأجزاء  
 لا من ذلك .

المنوِّعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره . وإن لم تكن مقومة كانت عرضيات . ولا يخلو إيماناً 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 معقولاً 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 وصنيفية 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 لكان غير الوجه الذي يشكك به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات . وكان 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 نالفة كالأنا نسان ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى أعني الحيوان فإن المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية كالأنا نسان و الفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان ، وكذلك النوعي كالأنا نسان لا ينقسم إلى معقولات صنيفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الأنا نسان ، أيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف إلى الحيوان أو الأنا نسان المقسومين نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدللنا به على تجريدهم حجة ينقسم بمختلفات بوجه كالجسد 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 له 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 . وابتدء 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 » .

واقابل 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 يتنازم تعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المطلوب . لكن كلام الامام في 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 ذاته 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 ولفسوس 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 بشتمل 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 » يعني 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 ، و كل 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 أولاً 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 إن الوجود في العقل لا يكون قائماً بالذات بل بالعقل فال مطلوب أن كل معقول إذا كان موجوداً في الخارج قائماً بالذات أمكن أن يكون عاقلاً لأن كل معقول بالنظر إلى ماهيته يمكن أن يقارن معقولا آخر أما أولاً فإنه ربما يعقل مع غيره ، و أما ثانياً فلأن معقولته هي كونه مقارناً



أحدهما أنه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل مع الغير ، و الثاني أن كونه معقولاً هو كونه ممارناً للعاقل

قوله

﴿فإن كان ممّا يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقة أن يقارن 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 أمور مانعة عن ذلك من مادة أوشى آخر إن كان )

للعاقل ، وقد ثبت أن كل عاقل معقول فيكون مقارناً لمعقول آخر  
فلوقيل : لا نسلم أن كون الشيء معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل لجواز أن يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لا يكون مقارناً له .

فنقول : المراد بالمعقول هنا المعقول الغير للعاقل فإن المدعى أن كل معقول عاقل لأن المعقول إما أن يكون عين العاقل أو غيره فإن كان عين العاقل فذاك وإن كان غيره فمن شأنه أن يقارن معقلاً . فإما أن يكون ذلك المعقول موجوداً في الخارج قائماً بذاته فإما أن يكون مادياً أو لا يكون . فإن كان مادياً كالجسم استحال أن يقارنه معقول لما ثبت أن المادة مائة من النقل فلما لم يمكن أن يكون معقولاً لم يمكن عاقلاً لأنه لو أمكن أن يكون عاقلاً لما كان أن يكون معقولاً فإن كان مجرداً فلا مانع من أن يقارنه معقول آخر و المعقول الآخر ضرورة عقلية فقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للمعقول إلا هذا فقد أمكن أن يكون عاقلاً . ثم في قوله «أوشى آخر» إن كان يحمل على الصورة المعقولة نظر .

لأن قوله « اللهم إلا أن يكون ذاته ممنوعة في الوجود » إستثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق أن لا يحمل على شيء أصلاً بل مراد الشيخ أن المعقول لو كان مما يقوم بذاته أمكن مقارنته للمعقول إلا عند وجود المانع كالمادة أو شيء آخر أو فرض لأن ذلك الشيء موجود في الواقع و لهذا أورد سؤالاً بحسب المانع في وهم وتنبه ، وكذا في قوله « أي إن كانت حقيقة مسلمة لذاته » لأنه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ أن يقال : وإن كانت حقيقة مسلمة من المادة أو من المانع . فانه قال : لما ثبت أن كل معقول فمن شأنه أن يقارن معقولاً آخر فإن كان ذلك المعقول قائماً بذاته فلا مانع لمقارنته معقول إلا إذا كان مادياً فإن المادة يمنع فلو كان مع كونه قائماً بذاته مجرداً عن المادة مسلماً عن المانع أمكن أن يقارن الصورة العقلية فيمكن أن يكون عاقلاً .

أقول : قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولو احتمها مانعة عن كون الشيء معقولاً ، وأنه إنما يصير معقولاً بتجريده عنها . فكل شيء يكون في الوجود ممنوياً بمقارنة المادة ولو احتمها وإن كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور . يقال ممنوت الشيء و منيته : أي ابتليته . وقوله « أو شيء آخر إن كان » يمكن أن يحمل على الصور المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعقل آخر وإن كانت تعقل إذا كانت قائمة بذواتها .

قوله

﴿ فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية إياها . 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 العقلية عندها وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعلقاً له بالقوة [القريبة] وهو يتضمن تعقله لذاته . وتقدير الكلام : وفي ضمن ما يلزم ذلك <sup>(١)</sup> إمكان عقله لذاته .

(١) قوله « وتقدير الكلام » وفي ضمن ما يلزم ذلك « إنما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الإمام بأن عقله لذاته ليس جزءاً لعقله لغيره ، ولا يكون جزءاً للشيء . لا يكون في ضمنه لأن عقله لذاته وإن لم يكن في ضمن عقله لغيره إلا أنه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فإنه يستلزم عقله أنه متعلق له وهو يتضمن عقله لذاته لأن تصور الموضوع جزء من التصديق أو كالأجزاء منه فإذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفاع 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 ما لا يكون جزءاً من الشيء لا يكون في ضمنه فإنه يقال فهبت ما في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءاً منه بل المراد من قوله « في ضمن ذلك » أنه يلزمه . ولا حاجة إلى التقدير . وهيهنا شيء آخر وهو أن هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر أن ليس له دخل في الدلالة على أن كل معقول عاقل . و أما على 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 الجرد يمكن أن يكون عاقلاً للغير . فلا يتم التفریب إلا بأن يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات لما مر من المقدمة الأولى . فترتيب الكلام هكذا . كل مجرد عاقل للغير ، وكل عاقل



فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته عاقل 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 ؛ لكنه 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 ، و كل 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 و صحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل . لأن حصوله فيه نفس

لغيره عاقل لذاته ، فكل مجرد عاقل لذاته .

اللهم الآن يقال هيهنا 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 يتدفع 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 الدليل ، وحتى تثبت أن كل مجرد يكون عقلاً و عاقلاً و معقولا كما عنون الفصل به .

و أما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن أن يكون معقولا وحده ، و كل ما أمكن أن يكون معقولا مع غيره أمكن أن يقارن مهيته بغيره بناء على أن تعقل الشيء هو حصول مهيته في العقل ، و إمكان مقارنة المجرد للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلوتوقف إمكان المقارنة عليه لزم تأخر الإمكان عن الوجود و انه محال و ان لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج أو في العقل لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج ليس الا التعلق فأمكن أن يكون المجرد عاقلاً و هو المطلوب .

و اما تقرير الاستدلال 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 صورتهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة أحدهما للآخر حتى لا يلزم التعلق ، و انما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساوياً للمهية . سلمناه لكن لانسلم أن إمكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل . م

المقارنة<sup>(١)</sup> فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها . فإذن المجرد سواء وحد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير . ولا معنى للتعقل إلا المقارنة فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره . وأقول : إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما 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 معقولا ليس بديهي . 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 معقولا ليس ممّا ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية . وقد مرّ الكلام فيه . فإيراد الاعتراض ههنا عليه

(١) قوله : لأن حصوله فيه هو المقارنة قلت : مقارنة المجرد للمعقول المعقول 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 معقولا 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 وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الأولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الإمكان انما يكون حيث المجرد العقل واما اذا كان المجرد موجوداً في الخارج فمستوع . و ان سلمناه ، فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع عن ذلك .

اجاب عن السؤال الاول بأن تلك المقدمة المذكورة فيما تقدم من قوله و إماما هو يرى من الشواهد الثلاثة الى 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 الى 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 . ففعل 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 يتعري 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 يفرض عليه أن كل مجرد فإن يصح أن يعقل كل الأشياء .  
والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقليّة لكل ما يفرض مجرداً و يكفى فيه صحته مقارنته لمعقول 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 بطلاق المقارنة . فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدلل عليه بوجهين : احدهما انه قد تعقل مع العبر وهو مقارنة الحالين ، والثانى مقارنة العاقل وهى مقارنة 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 مقارنة احد الحالين للاخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة الحال للمحل وهو انقل 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 وايعراض على ما اخترعه . على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثانى وهو معقولة المجرد التى هى مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال راساً لان صحة هذه المقارنة او 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 فشى، 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 المجرّد في النفس لزم تأخر صحة  
الشيء عن وجوده . مغالطة . فإن المقارنة جنس تحتها ثلاثة أنواع : مقارنة الحال للمحلّ ،  
ومقارنة المحلّ للمحلّ ، ومقارنة أحد الحالين للآخر . ولا يلزم من صحة الحكم بنوع  
واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه . فإنّ العرض يصحّ أن يقارن غيره  
مقارنة الحال للمحلّ من غير عكس ، وكذلك الصورة . وباقي الجواهر بالعكس . و  
إذا ثبت ذلك [ كان ] توقف صحة مقارنة المجرّد لغيره التي هي مقارنة الحالين على  
حصول المجرّد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحلّ 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 المجرّد إلا به .

والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة  
مطلقاً من حيث ماهية المشتركة ، وهي كافية في تقرير الحجّة .

صحة أحد النوعين الأولين يلزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرّد في الخارج للمعقول فإنه قال :  
لما يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي أمكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معاً فإذا  
وجد المجرّد في الخارج أمكن مقارنته للمعقول ولا شك أن مقارنة المجرّد الموجود في الخارج للمعقول  
ليست إلا في التعقل فقد أمكن عقله . فذلك منع على مقدمة لم يوردها العمل . نعم هذا الكلام لا يكتف  
بشم لأنه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونها لحوار أن لا يتوقف  
عليه ولا ينك عنه . وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين أو مقارنة الحال للمحلّ إذا لم يتوقف  
على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرّد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرّد  
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 فنجد دخول المجرّد في الخارج  
يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل إلا أنه لما كان وارداً على ما ذكره الشيخ تبرز  
لجوابه .

وحاصله : أن إمكان مقارنة المعقول للمجرّد 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 بالإعتبار الأول وجب أن يطابق الخارج إلا 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 هيئنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرّد 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 فإذا وجد في الخارج قائماً بذاته مجرداً عن المادة أمكن أن يقارنه المعقول فيمكن أن يكون عقلا .

فلسائل 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 في هذين المعنيين لكن لا واحدهنهما 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 في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل . سلمناه لكن لم لا يجوز أن لا يتحقق المقارنة الخارجية أصلاً لتعقّق المانع .

فأجاب عن السؤال الاول بأن الاستدلال ببطور المقارنة .

وعن الثانى بأن إمكان المقارنة من حيث المهية .

وعن الثالث بما يجىء .

وأما السؤالات الاخر فالظاهر عدم ورودها على هذا الوجه .

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 ﴾

﴿ ولعلّك تقول : إنّ الصورة المادّية <sup>(١)</sup> في القوام إذا جردت في العقل زال عنها

المعنى المانع فما بالها لا ينسب إليها أنّها تعقل ﴾

أقول : قد تبيّن من قبل أنّ المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادّة ، 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 المادّية التي جردت ، العقل فصارت معقولة أنّها إذا قارنت صورة أخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع أنّ المانع زائل والمقارنة حاصلة . وبالجملة فهو سؤال عن العلة المنفضية للإشراط المذكور في الفصل المتقدم .

قوله

﴿ فجوابك لاّ أنّها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة لما يحلّها من المعاني المعقولة

(١) قوله ولعلّك تقول أنّ الصور المادّية لا يستتراب في أنّ هذا السؤال في الصور النير المادّية أظهر فإنها إذا كانت في الخارج كانت عاقلة ومهيّبة العقلية هي مهيّبة الخارجيّة فلم لا تكون عاقلة . وأما الصورة المادّية فإذا كانت موجودة في الخارج فالمادّة ينفع عقلها فإذا وجدت في العقل مجردة عن المادّة زال المانع فلم لا تصير عاقلة . فاحتاج تقرير السؤال الى بيان مانع من التعقل وزواله فيكون أشكل . فأيرادها ارشادا الى التنبيه للاسهل .

والجواب أنّ الصور العقلية سواء كانت مادّية أولا . غير أصيلة في الوجود . والعاقل لا بد أن يكون مستقلا في نفسه . ولما ذكر في الجواب أنّ إحدى صورتين ليست لقبول الأخرى أولى من الأخرى لقبول الأولى اعترض الإمام بأن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة أما أولا فلا تمنع الأمور المتماثلة في محل واحد . وأما ثانياً فلأن منها صور الهيّبات المختلفة وهي مطلقة لها وهيئتها لم يمنع أن يكون بعضها أولى بالعقلية وبعضها بالعالية الأبرى أن الحركة لما كانت مخالفة للبطؤ في الهيّبة لا جرم كان عملية الحركة للبطؤ أولى من العكس فكذا هيّبتنا . هذا عبارة الإمام . وهي توهم أنه ظن أن اختلاف الشيتين في الهيّبة يقتضى عملية أحدهما ، وحالية الأخرى . 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 بها الأهي بل القابل لهما جميعاً ، فليس أحدهما أولى بأن يكون مرسمهما في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنته الصورة والمنصور وأما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنناه معنى معقول كان له بالإمكان جعله منصوراً (١) أقول : والجواب أن تلك الصور أمّا 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 المنصور 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 ، والبطلان محالاً للحركة بل المخالف إنما يكون حالاً إذا كان هيئة وصفة للمخالف الآخر . فكان ساءلاً 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 به المكون أحدهما هيئة الأخرى لكن أحدهما حالة في المحل والأخرى حالة بالذات فيه فاختلفت نسبتاهما والثانى أن كل واحدة منهما يجوز أن يتك عن الأخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون أحدهما هيئة في الأخرى

وفيه نظر : لأن اللازم بين الشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلمة غير صادقة . وأعلم أن سؤال الإمام ليس إلا منياً : وهو أننا لا نسلم أن بعض الصور ليس بأولى بالمحلية وإنما يكون كذلك لو كانت متشابهة . وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز أن تقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحولية كما في الحركة والبطلان .

وكفى في الجواب أن المختلفين إنما يكون أحدهما حالاً في الآخر لو كانت هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقوليتين محال . وأما باقى الكلام فمخرج عن التوجيه . م

إذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له . فكان له بالإمكان العام أن يتصور به ويعقله  
فإن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً . فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول  
وليس كل معقول عاقلاً .

واعتراض الفاضل الشارح : بأن الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن  
تكون متماثلة . لانتاع جمع الأمور المتماثلة ، ولا تنها صور 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  
ماهيتهما وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً ؛ بل كان البطء أيضاً محلاً لها ؛ بل إنما هي  
محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به . وهي هنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين  
مع تساوئهما في النسبة إلى المحل هيئة 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 وللحال معها  
غير مقارنتها للحال فيها لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع . وفيه اعتراف بأن  
الأوليين 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 المطابقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط  
ثم يبين أن أحد الشئيين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به إن كان قائما  
بنفسه كان عاقلاً للآخر وذلك لحصول الآخر فيه . فاستدل على الجزء المشترك<sup>(١)</sup>

(١) قوله « فاستدل على الجزء المشترك » القسم الثالث له جزء مشترك وهو مطلق المقارنة .  
وخاس 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 بقوامه على حسب ما فرضناه » .  
واعلم أنه لم يحكم<sup>(١)</sup> 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<sup>(٢)</sup> 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 بقوامه 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 الغاس تحقق العام ، وعلى الجزء الخاص بالفرض لانه فرض كونه موجوداً في الخارج مستقلاً بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الامقارنة المحل للمحال . م

(١) قوله « واعلم أنه لم يحكم » جواب سؤال وهو أن يقال : قولكم يمتنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للآخرى لعدم استقلالها متفوض بالقوى الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها 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 اعيان أصيلة في الوجود وان كانت غير مستقلة لقوامها . بخلاف الصورة العقلية . فظهر الفرق . م

(٢) قوله « واعترض أيضاً » تقريره أن الشيخ قال : الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً . وهذا يدل على أن النصور والتعقل أمر وراء المقارنة والالكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متمقلاً له بالإمكان بل بالفعل ولا يجعله متصوراً بل يكون متصوراً وحيث يسقط أصل الدليل لتوقفه على أن العقل 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 اذا حصل اعداداً للنفس مجردة عن الغواشي الغربية انطبع في النفس وبصير عقلاً بالملكة فيكون النفس في الحال الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي ولها بالإمكان الخاص تجر يده عن الغواشي وجعله متصوراً حتى ينطبع فيها . فهبنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالإمكان الخاص ، وفي ساير الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب . فذكر الشيخ الامكان العام ليعبها والمقارنة في قوله « اذا قارنه معنى معقول » هي المقارنة مع الغواشي ، والنصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي فاللازم معايرة المقارنة مع الغواشي

الخاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه . و  
لا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ؛ بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة  
المجردة .

﴿ وهم وتنبيه ﴾ .

﴿ أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر <sup>(١)</sup> وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته  
النوعية فله مانع بحسب شخصية التي ينفصل بها عن المرسم من معناه في قوة عاقلة  
تعقله ﴾

أقول : لما استدلل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند  
كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها .  
توجه عليه الشك من وجهين : أحدهما أن يقال : للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام  
بالغير ، والثاني أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات . فإن هذين الإحتمالين

المقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة .

وفيه نظر لان المعنى المقول 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 البدهي 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 لانه ما انطبع  
في النفس بعد ، ثم لما جردته عن الغواشي القريبة المنطبعة في النفس صارت عقلا بالملكة فالمراد من  
المقارنة في قول الشيخ : اذا قارنه معنى مقول . مجرد التمدن والاتصال لا بطريق الحلول ، وبالمعنى  
المعقول المعنى الذي يتعقل بالتجرده . وعلى هذا يتم العناية .  
والاوضح من هذا ان يقال : المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى مقول وهو في  
العقل امكن له جملة متصوراً اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج بتصوره وهذا بالحققة  
اعادة لما تقرر من قبل .

(١) قوله « ولعلك تقول ان هذا الجوهر » يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين :

الاول : تحقق المقارنة في الخارج بأن يقال : هو ان مقارنة المجرد 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 الدعوى ان كما التمثل فقط لانهم ما قالوا الا ان



بوجوبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق 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 اللواحق الغريبة لباختبار كونها صورة عقلية ؛ بل باعتبار كونها تعقلاً 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 به إذا الإعتبار خارجاً عن البحث المقصود . والفاضل الشارح لم يلم بمميز بين الإعتبارين أوردهما جميعاً .

كل مجرد يصح ان يكون عاقلاً وعدم التمثل لا ينافي ذلك . واما ثانياً فلان الجواب حينئذ لا يتم . لانا نختار [لا نسلم خ] ان استمداد المقارنة لازم للمهية . فقولنا « محال يسقط اصل السؤال » قلنا : لا نسلم بل هو باق لان الاستمداد لا يكفي في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم التامع 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 الاسم يمكن لما لا عين له وجود عقلي كما تعق في اول فصول الادراكات ، و ايضاً الموجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكن القيام بالذات عين القيام : عبر . 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 العقول كان لها شخصان وماله اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزئي الحقيقي كلي . هذا خلف .

فتقول : هذا بحسب تعدد الوجود . والكلية انما هي بحسب تعدد المهية .

اذا تحقق هذا التصور فتقول : سلمنا ان البجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لا نسلم 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 <sup>(١)</sup> أن استعداد المقارنة إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة ، وإما أن لا يكون لازماً ؛ بل إنما 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 للصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص المهية ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج ما لم شرطاً ووجود مانع . وفي قول الشيخ > بحسب مهية النوعية < إشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والوجودية شخصان للمهية ، وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة في الخارج وتتمام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها . فهي بالقياس اليها منسوبة الى النوع لانوع بالحقيقة . ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد من احتمال عدم الشرط ووجود المانع ، واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع . تعرض الشارح لبيان لمية الافتقار : وذلك ان المهية اذا قامت بذاتها في الخارج ملحقة بالواحد غريبة مشخصة وغير مشخصة . يفصل بها عن المهية المرشمة في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعاً من المقارنة ، وأما المهية في العقل وهي مجردة عن ساير اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء . يكون شرطاً للمقارنة .

وكان سائلاً يقول : هب أن المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مفشاة باللواحق الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطاً لإمكان المقارنة . فأجاب بأن المهية لها اعتباران : احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فتكون مجردة عن اللواحق الخارجية الغريبة ، والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية . وقد سبق أن كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهو المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها ، وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة ، وبالشرط . فلا يكون إمكان مقارنتها لاجل شرط فلهاذا اختص كلام الشيخ بالمانع .

فان قلت : عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز أن يكون شيء منها شرطاً للمقارنة .

فقول : إمكان المقارنة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن ساير العوارض الذهنية فلا يكون شيء منها مدخل في عروض الامكان . ومجال المنع باق .

(١) قوله تقرير الجواب > أن استعداد المقارنة إما لازم في العالين او لا حصول له الا عند الارتسام في العقل ، وحينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والاولان باطلان . فمدني 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 . لأنّ الشيء يجب أن يستعدّ أولاً لصفة ثمّ تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعدّ معها الحصولها . اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة . كالإستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الأولى .

وأما القسم الثاني منها وهو أن يكون حصول الإستعداد بعد وجود المقارنة . فباطل أيضاً . لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعدّ لحصولها .

يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة . فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع الواجبات الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد . فسقط الشك . هذا توجيه الشارح .

وفيه نظر من وجوده : أحدها : أن الماهية المعقولة غير مجردة عن الواجبات مطلقاً وان كانت مجردة عن الواجبات الخارجية ، ولو تم هذا لكفى في الاستدلال . فيقال : استعداد الماهية إما لذات الماهية أو لغيرها . والثاني باطل . فتعين الأول . فيكون الاستعداد لازماً والشك ساقط .

والثاني : أن ما بلوح من كلامه أن القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها . مطلوب . وليس كذلك لان التقدير أن الاستعداد ليس الا عند الارتسام فعينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام . وهو خاف لا مطلقاً . فتوجيه الكلام أن يقال : الاستعداد إما لازم أو غير حاصل الا عند الارتسام . والثاني باطل بأقسامه . فتعين الأول .

والثالث أن القسمة الأولى مستدرك لانه 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 فانها مقارنة الماهية المعقولة وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصل الا عند الارتسام إلى ثلاثة أقسام غير مستقيم لان الاستعداد حينئذ لا يكون الا مع المقارنة فكيف ينقسم الى ما قبلها أو بعدها ؛ بل يكفى أن يقال : الاستعداد إما لازم في الوجودين أو غير حاصل الا عند الارتسام و هو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وانه محال .

ثم انه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال : وقوله « وإن كان إنما يكتبه 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 لها 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 ، والفاء في قوله « فيكون » عطف على قوله « يكتسبه » وانما كان هذا إشارة إلى القسم الأول . لان معناه أن حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو لازم وحصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه إقامة للملزوم مقام اللازم ، وأما قوله قبل هذا : والارتسام في العقل وإن لم يكن بانفراده إلى قوله مقارنة للمهية المعقولة . فإلحاحه إليه . ثم إنه ما ادعى إلا أن قول الشيخ « وإن كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل » إشارة إلى القسم الثاني وأنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة نظاهر أنه لا يدخل لتلك المقدمة في هاتين الدعوتين نعم يحتاج إليها هيهنا في بيان أن قوله : فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب . إشارة إلى القسم الثاني كما ذكرناه . وكان الواجب تأخيرها إلى هيهنا ، وكان قوله : في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة . إشارة إلى هذا التوجيه إلا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن أن يقال المراد أن حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما نسر به الإمام فإن اكتساب الاستعداد لما كان آيلاً إلى اكتساب المقارنة عبر به عنه ؛ لكننا لو وجهناه كذلك لضاع القولان ، والفاء في قوله : فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب . للعطف كما وجهه في قول الشيخ ، والانسب بتوجيهه



لم يكن بإفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنّه مقارنة حال لمحل همامقولان فهو أيضا مقارنة الماهية لمعقول .

وقوله

﴿ فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الإكتساب له ﴾  
إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء في قوله « فيكون » يقتضى العطف على قوله « تكتسبه » والمعنى أن الماهية إن كانت إنماتكتسب 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 يكتسبه » والفاضل الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد

الواو لا الفاء فإن المعنى أن الماهية لو لم يكتسب الاستعداد إلا عند الارتسام وكان حصول الارتسام مع المقارنة يلزم محال . وحينئذ في قوله : أن قوله : لم يكن استعداداً للشيء حتى حصل فاستعد له . إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . نظر لأن 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 التى لم يحصل استعداد ، و يمكن أن يكون بصيغة المعلوم . و حينئذ يكون هناك ضميران : فى له و ظاهر أنه راجع إلى الشيء ، و فى فاستعد وهو عايد إلى الماهية بتأويل الشيء . أى حصل الشيء فاستعد الماهية . ولا بد أن يقول : أن قوله : أو لم يكن استعداداً لشيء . وقد كان . عطف على قوله : فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الإكتساب . لأنه إشارة إلى القسم الأول على زعمه والظاهر أنه قال : فيكون لم يكن أو لم يكن كما فهم الإمام .

وحاصل كلامه فى توجيه الجواب : أن هذا الاستعداد إما أن يتوقف على ارتسامها فى العقل أو لم يتوقف . فإن لم يتوقف سواء حصل فى العقل أو فى الخارج كان الاستعداد لازماً للماهية وحينئذ سقط الشك . وإن توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم أحد الأمرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده ، وحدوث الشيء من غير استعداد . وهما محالان . فجعل قوله : وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام فى العقل على توقف الاستعداد على الارتسام ، وقوله : فيكون الاستعداد إنما يكون مع حصول الإكتساب . على توقف الاستعداد على حصول المقارنة . ففسر الماهية بالبعدية ، وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة . كما بيناه ، وكلمة أو فى قوله : أو لم يكن . بمعنى التصادم والا لكن المناسب الواو الواصلة إذا محالان لآزمان معا لا أحدهما .

الشراح جعل قوله « فيكون الاستعداد إنمّا يستفاد مع حصول الإكتساب » جواباً للشرط ، وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين فتحيّر لذلك في تفسير الغاظ 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 فاللازمة باطل . لأنه لا يلزم من توقف صحة العالين على حلولها في المحل توقف صحة مقارنتها على وجود المقارنة . فإنه اذا وجدت إحدى صورتين بدون الأخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة . وإن اريد الثاني فاللازمة صحيحة لأن الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فهو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة . توقف صحة المقارنة على حصولها ؛ لكن غاية هذا أن 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 تبيننا عليه انظار :

أحدها : أنه فهم من عدم حصول الاستعداد إلا عند الارتسام توقفه على الارتسام . وذلك غير لازم لجواز أن لا يحصل الاستعداد إلا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له و كل ملزوم لا يحصل إلا 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 كائنية في الاستدلال لكن يمكن أن يقال : لو اريد مطلق المقارنة أعم من أن يكون مقارنة العالين أو مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب أنه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم أنه مجال وإنما الحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها .

وثالثها : أنه قدر احتمالين في قول الشيخ وزيّفهما وترك المتن غير مفسّر . وهذا نظر الشراح .



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

﴿ و كذلك 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<sup>(١)</sup> تقريره أن يقال : المعنى المشترك الجنسي كالحيوان

وليس بشيء . لأنه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه . والاعتراض عليه لا يوجب  
ترك التفسير .

ورابعها : انه بقى قول الشيخ : فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية . 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  
للمهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التمثل فيمكن أن  
يكون عاقلة وحينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادى .

الثاني : النفس بسائر الماديات لو كانت قائمة بالذات أو بغيرها فإن المهية المعقولة فيها يمكن  
أن يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في التمثل الامكان في الخارج  
فيمكن أن يكون عاقلاً .

الثالث : النفس بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في التمثل وهذا الامكان  
اما يكون لازماً أو في حالة الارتماس الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام المهية  
بالذات . والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشئ . في التمثل امكن له في الخارج .  
فليتأمل . م

(١) قوله وهو جواب لشك لما حكم باستلزام امكان المقارنة المعقول استعداد المهية

مثلاً إذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعداً لمقارنة فصل آخر كالصهتال ، 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 وجوده ، محصل لا نيته فإن لم يكن لبعضها كالصهتال مثلاً خرج إلى الفعل فلو وجود مانع كالناطق سبقه مقوم 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 الغيبة عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شئ غير محتاج إليه : أى إنما يكون الأنواع باقتضاء الإستعداد لمقارنتها مادامت على طبيعتها النوعية أولى من الأجناس . ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غيبة عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال أولى من غيرها .

✽ (تنبيه) ✽

✽ إنك إذا حصّلت ما أصلته لك علمت أن كل شئ 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 سائر 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 والوجود في الغارج . م



أقول : هذا ظاهر . وهو تذكير 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 إنمّا 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 . لأنّ المقتضى لما من شأنه لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع ، وما يقتضيه ذات الشيء ، و لا يمنعه مانع يكون لامحالة واجبا مادامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع أن يتغيّر ويتبدّل . فإذاً يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ، و لما يصح أن يكون معقولا . و هو اكان 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 . وهبنا قد تمّ 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<sup>(١)</sup> 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 المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مرّ. ولا بدّ 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 يتحلّل منه لفسد المزاج بسرعة، وبطل استعداد الممتزج - لاتصال 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 يتحلّل، وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها، ثم لما كانت الأسطقسات متداعية إلى الإفكاك 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 لوجودها في النباتات كما في الحيوانات. ومبادئها تسمى قوة طبيعية، وإما أن لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الأرواح عند عروس الكيفيات النفسانية. وهذا القسم لم يذكره الشيخ.

والقوى عن الأطباء ثلثة اجناس لانها 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. وما 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 التنبية على وجه الحاجة إليها وهي ظاهرة.

واعلم أن الحرارة الغريزية وهي الحرارة السارية في ساير المروق التي بها النضج والطبخ وسائر الانمال: في المعدة جزء منها به الهضم المعدي وبعض الفضول، وفي الكبد جزء منها به يطبخ لطايف الكياوس ويحصل الاخلاط، وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى انه يغير



الإلهية مستبقيّة للطبائع النوعية دائماً ، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص . أمّا فيما لم يتعدّر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ، ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد ، وأمّا فيما تعدّر ذلك لقربه من الاعتدال ، ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد ، وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولمّا 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 يتمّ الشخص . فإنّ النفوس النباتية التامة إنّما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً ، وتكمّله مع ذلك إذا كان ناقصاً ، ويستبقى النوع بتوليد مثله . وهي المسمّاة بالغازية ، والمنمية ، والمولدة للمثل . فظهر من ذلك أنّ أفعال جميع هذه القوى إنّما يتمّ بتصرفات في مادة الغذاء .

الدم تبخيراً هو الروح ، ومعدة للمزاج يستمدّه لقبول القوى ، وكذا في سائر الأعضاء . واختلفوا فيها : فذهب جالينوس ومن تبعه إلى أنها الاسطقسية النارية التي في البدن وكانت إذا خالطت سائر الاسطقسات إنادتها طبعها وقواما والنياماً ، وقال أرسطو وجيهو والتأخرين : أنها حرارة ساوية افاضت على البدن مع فيضان النفس ولا تبعانها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع 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 وتعلمن .

أما ثانياً : فلأن الحرارة المرزبية 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 العارة والباردة إذا تصفرت وامتزجت تفاعلت وانعقدت حرارتها وبرودتها بالبردة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في سائر البدن .

وأما رابعاً : فلأن هذه الحرارة يؤثر 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 لثوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء واذا بت الشحم ، ولا سيما وأدنى الحرارة هي اذا بتها كافية فهي بالضرورة

وقوله

﴿ لتحال إلى المشابهة سدّ ألبدل ما يتحلّل ﴾

إشارة إلى غاية فعل الغازية .

وقوله

﴿ ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء

المغتذي في الأقطار يتم بها الخلق ﴾

إشارة إلى غاية فعل المنمية .

وقوله

﴿ أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادةً ومبدأً 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 للطبيعية في افعالها ينسب إليها كدخانية 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 مفاخرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية لعطف انبعاثها على حصول الاجزاء ، وبثبتهما في قوله « فالحرارتان يقبلان » وهذه فائدة جلية لكن في عبارته تسامح من وجوه :

أحدها : أن ظاهر قوله : وينبعث أيضاً من كل نفس كيفية فاعلة . أن الحرارة الغريزية جاذبة من النفس وليس كذلك بل هي نايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ، ولعل المراد أن فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تملقها هو المعدة لجميع كمالات البدن

والثاني : أن النبت ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار ، وإطلاق الحرارة الغريزية عليها بالمجاز .

والحقيقة أنها كيفية فايضة من الحار الغريزي القامض على البدن

والثالث : أن قوله : فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات . يقتضى أن الحار النارى أيضاً

يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف

يؤثر ويحلل . م



وقوله

﴿ أولها الغذائية وتخدمها الجاذبة <sup>(١)</sup> للغذاء ، والماسكة للمجذب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية ، والدافعة للثقل ﴾

إشارة إلى تقديم الغذائية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها ، وإلى خواصها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذى ذكره :

قوله

﴿ والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء ﴾

أقول : لما كان الإِنماء والتوليد معامحوّ جين إلى كثرة المادة المتعدّد رتحييلها والتصرّف فيها ، وكان الإِنماء أهمّ لأنّه يتعلّق بآكمال الشخص ، وإنّما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء . فجعل الإِنماء متقدّماً على التوليد بعض التقدّم ، والغذائية تخدم هذه القوى في تحصيل المادة .

قوله

﴿ فإنّ الإِنماء غير الإِسمان ﴾

أقول : النموّ والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الإِزدياد الطيعىّ للبدن بانضياف مادة الغذاء إليه ، ويفترقان بأشياء : منها التناسب في الأقطار ، ومنها طلب ما يقصدها الطبع ، ومنها الإِختصاص بوقت معين . فالنموّ يختصّ بجميعها ، والسمن يخالفه أحياناً فيها ويوافقه أحياناً ، والذبول يقابله النمو ، والهزال يقابله السمن .

(١) قوله « وتخدمها الجاذبة » القوة الطبيعية إما أن يكون فعلها لا للفعل قوة اخرى وهى المخدمية ، أو للفعل قوة اخرى وهى الخادمة . فالغذائية مخدمية لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهوليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزايد على بدل المتحلل خادمة للنامية . والجاذبة واخوانها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغذائية . والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار فى الزيادة اى بزيادة الجسم فى الاقطار الثلاثة وهى الطول والعرض والعمق على تناسبه يقضيه طبيعة الشئ ، وبأن تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفى وقت مخصوص وهوسن السوفالنمو يختص بهذه الاشياء الثلاثة ، وأما السمن فيخالفة فيها وموافقة : أما مخالفة فلان السمن لا يزيد فى الطول غالباً وانما يزيد فى العرض والعمق وقد يكون فى غير سن النمو ، وأما موافقته فيها فكما اذا عم السمن ساير الاعضاء حتى الرأس والقدم فى سن النمو - م

قوله

﴿ والثالث القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما ﴾  
 أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين مولدة ومصورة <sup>(١)</sup> . 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

﴿ لكن النامية تقف أولاً ﴾

أقول : الغاذية في أول الأمر تقوى على تحصيل مقادير 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 الاثنين تحصل النوى وتمد الدم لاكتساب الصورة المنوية ليستعد لبيضان قوة أخرى ينتقل مع النوى إلى الرحم وهي القوة المغيرة الأولى فتتصرف في النوى وتفصله إلى جواهر الأعضاء حتى يتأخر مادة الدماغ و مادة القلب و مادة الكبد إلى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة فيكمل بذلك وجود الأعضاء .

واعلم أنه لا بد للنفذية من تحصيل جوهر البدن أولاً وهو الدم ، ثم جملة بحيث تداخل جوهر العضو ويصير جزءاً له وهو الالتزاق ، ثم يشبهه به حتى في قوامه و لونه . وهناك ثلاث قوى : المحصلة والملصقة والمشيبة . والغاذية أمام مجموع هذه القوى أو قوة تخدمها هذه الثلاث . الظاهر الأول إذ ليس في النفذية فعل غير هذه الأفعال الثلاثة ؛ لكن الشارح جرى على مذهب بعض الأطباء في جعل المشيبة خادمة للغاذية ، ولما كان من شأنها تغيير المادة إلى جوهر العضو سميت مغيرة كما أن المولدة الثانية أيضاً سميت مغيرة لذلك لكنها مغيرة أولى لان تغييرها لعلق العضو وتغيير المشيبة لتغذيته والأولى متقدمة .

وعلى عبارة لشارح - قال وهو أن « هذه القوة » إشارة إلى المولدة للمثل وقد قسمها إلى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره . ولعله جازم القوة المولدة مشتركة بين معنى عام وهو القوة المتصرفة لإبقاء النوع ، وخاص وهو المحصلة للمادة النوعية . فالقسم العام ، والقسم الخاص . لكن هذا الاصطلاح غير منمارف فيما بين الأطباء . والذي دعاه إلى أنه جعل الصورة قسماً من المولدة أن الشيخ لم يذكرها لم يذكرها من أنها من القوى الطبيعية لكنه إنما لم يذكرها لأنها من تنبؤ 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 الجثة وزيادة الحاجة لنفاذ أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة العزيمية . فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل . وحينئذ تقف المنمية .

قوله

﴿ ثم تقوى المولدة مائة فتقف أيضا ﴾

أقول : عند القرب من تمام النمو<sup>(١)</sup> تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة مائة . أى حينئذ . يقال : أقيمت عنده مائة من الدهر يفتح الميم وكسره وضمه أى حينئذ برهة . ثم إذا عجزت الغازية عن إيراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفنل شئ . تنصرف المولدة فيه أو انحرف المزاج بسبب الإحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضا .

قوله

﴿ وتبقى الغازية 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 العزيمية لعدم غذائها و وجود ما يصادها .

لما كانت المادة الحركية للتوليد لا محالة أقل من الواجب بشخص كامل جمات النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضرب من المادة التي يحصلها الغازية شيئاً شياً فيزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة في الاقطار هي القوة النامية ، والنفس المدبرة لتلك المادة هي النفس النباتية هلى ما ذكره في اول النقط من أن النطفة في اول الامر صورة معدنية يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غازية ونامية . وهذا حمل للغازية والنامية الخادمتين على غازية الولود و نامية . وقوله « بأن يفصل المنى الى جوهر الاعضاء انما هو بعد ييضان النفس النباتية » وهو مع أنه لم يقل به أحد بعينه . وايضا يقتضى أن يكون المراد من المولدة قوله المولدة للمثل ينبعث بعد القوة المفصلة وهي تنافى تسيبها الى محصلة ومفصلة . وكلام الاطباء أن الخادمتين غازية والوالدين وناميتهم : اما خدمة الغازية فلان المنى من نضلة غذاء ، واما خدمة النامية فانها تنظم و توسع مجاريها حتى يعبر إلى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى ولا يجذب الشهوة الا بعد عظم الاعضاء . م

(١) قوله رفنقف أيضا عند القرب من تمام النمو ليس بمستقيم لان النواغيبه الى الثلثين ، والتوليد يكون في سن الشبوحه ايضاً . والعق أن وقو فيها حين لا يفضل من المادة التي يحصلها الغازية شئ . يتصرف فيه المولدة 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 ، وتتساوى نسبتها إليه 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 : وهي الخيال أو الوهم في الحيوان ، و العقل العملي بتوسطهما في الإنسان . وتليها قوة الشوق فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، وتنشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملازمة 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 والكرهية . 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 ، وفاعل تصدر الثانية ضمير الأفعال الاختيارية أي لأن القصة والأفعال 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 من الحركة الانتزاعية أن يتصور الشيء نائفاً يحصل أو ضاراً يدفع ثم تنبعث من ذلك التصوير 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 يتفك الإدراك عن الشوق كما يدرك أن له في طعام نغماً إلا أنه لا يشاق إليه بسبب امتلائه من الغذاء . والعزم إنما يحصل بعد الشوق فيكون مغايراً له ، وأيضاً بما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منه حياء ، أو أمر آخر ، وكذلك ربما يتفك العزم



للسوق 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 للضرورى ﴾

أد النافع الحيوانيين ﴾

إشارة إلى أن قوة الشوق متوسطة بين القوى المدركة والإجماع .

عن التحريك كما إذا كان ممنوعاً من الحركة مع أن له شوقاً وعزماً على تحصيل مطلوبه . فلما كان كل فعل إرادى سبقه هذه الأفعال الأربعة وبين أنها متنايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض . جرم اثبت له قوى أربعة هي مبادئها . فالصور للنفس بحسب العقل العلى . 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 مبنوثة فى العضل . فإذا توهم نفع شئ . أضره أطاعته القوة الشهوة فاحدت الشوق إليه ، ثم إذا تم الشوق أطاعته القوة العازمة فينتهض القوى المحركة المنبثقة فى مبادئ البدل المتصل بالأعضاء . والأعصاب وتحرك الأعضاء المخصوصة بذلك قبضاً وبسطاً وتشنجاً واسترخاءً . كما يحرك الإصاح عند العزم على الكناية ، وكما إذا أردنا بيان مسألة معارضة فيطيم القوة الشوقية ، ثم العازمة ، ثم القوة المحركة مصل اللسان . فيعبر عن معانيها - م

قوله

﴿ فيطبع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة للملك الآمرة ﴾  
 إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة ، وقوله « فيطبع ذلك » إشارة إلى أن هذه  
 القوى إنما تطبع 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 مطبوعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر إسناد  
 الإجماع إلى الشوق .

﴿ إشارة ﴾

﴿ الجسم الذي في طباعه ميل مستدير <sup>(١)</sup> فإن حركاته من الحركات النفسانية  
 دون الطبيعية ؛ وإلا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عمماً يميل إليه بالطبع . ويكون  
 طالباً 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 الحركات المستديرة العلكية صادرة عن نفس ملكية

(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 يبيل الفلك بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بينه . طلوباً  
 بالطبع في حالة واحدة . وإنه محال .

وهذا توجيهه غير وجهه . لأن ترك وضع أوحد ليس توجهها إلى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل  
 غاية إلى وضع مثله . فالمتروك ليس هو المطلوب .

فالإولى أن يقال في توجيهه : الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ، وطلب وضع  
 تركه لا يتصور من غير إرادة فإن طلب الشيء وتركه لا يكون إلا باختلاف الاعراض وهو لا يتم  
 إلا بشور وإرادة ، وأما الطبع من غير إرادة فينتج أن يكون شيء واحد مطلوبه ومتروكه ولو  
 كان في وقتين . فقله « أو المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع » أى الذى يهرب عنه هو الذى  
 كان مقصوداً بالطبع . وإن ذكر هذا تنبيهاً على أنه يمكن أن يخبر عنه عبارتين - م



لا عن طبيعة . والنفس الفلكية 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 ، وماربة عن حدود وأوضاع يطلبها . لم يمكن أن تكون طبيعية . فإن هي نفسانية وإما لم يحتمل أن تكون قسرية لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك . وألناظ الكتاب ظاهرة .

\*(مقدمة\*)

\*(المعنى الحسي إلى مثله تنتج الإرادة الحسية ، والمعنى العقلي إلى مثله تنتج الإرادة العقلية . وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبراً لواحد شخصي كقوك ولد آدم ، أو غير معتبر كقواك 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 كإيمان 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 المتعيين . 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 محرك قارّ 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 القارّ إنما يقتضيها لذاتها ؛ بل لشيء آخر يتحصّل 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 . لا يناقض ما ذكرناه لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول هو تأديتها إلى كمال ثان فهو أيضاً دالّ 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 كليّ . 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 ممتنعة 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 طالباً . فإن الوضع المعيّن الذي تطلبه تلك الإرادة ليس بمعيّن موجود بل معيّن مفروض تفرضه الإرادة ، ويتّجه إليه بالحركة . والتعيين لا ينافي الكليّة<sup>(١)</sup>

(١) قوله « والتعيين لا ينافي لكليّة » جواب سؤال وهو أن المطاوب 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 المشائين 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 ، وإصدر عنها الحركة المستديرة ؛ لكن لما كان القول بذلك مخالفاً للجهمود منهم لم يصرّح 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 ، ويكفى أن يقال : ثبت أن حركة الفلك ارادية فالنقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى أو كلى فالاول باطل فتعين الثانى والفصل الى الوضع الكلى يستدعى تعقله والقوة الجسمانية ليست من شأنها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المطلوب .

الرابع . والأول في هذا الموضوع . والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال : وإنما نفس السماء فهو صاحب إرادة جزئية ، وأصاحب إرادة كلية تعلّق 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 الراغبين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا . ففي هذا الموضوع صرّح بحقيقة ذلك السرّ .

○ (تنبية) ○

○ (الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء) <sup>(١)</sup> مخصص جزئى فإنته لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر إلا بسبب مخصص 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 الراد الكلى نسبتة الى ساير الجزئيات على السوية فلا يتخصّص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بدله من ارادة 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 مخصص دعوى كلية و الراد بالرأى الكلى الارادة الكلية أو الشعور الكلى و باقى كلامه الى قوله (فإنه لا يتخصّص بجزئى منه دون جزئى آخر) هو البرهان عليها ، وقوله (إلا بسبب مخصص) اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى فان الكلى اذا تخصّص بمخصّص يصير جزئياً فانه إذا اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل إلا بالشعور بهذا الدرهم و ارادة بذله .

وقيه نظر لان الراد الكلى بذل الدرهم مطلقاً وهو الشعور به شعوراً كلياً . وبذل هذا الدرهم وان كان شعوراً به مراداً إلا أنه ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن أن يعنى على انحاء ، والتقييد بهذا الدرهم لا يقيد الشخصية .

وتحرير الاشكال : أن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً كما اذا اراد اللحم أو الخبز و هو



والفاضل الشارح جعل مبدء الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدء الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة . وذلك شئ 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 نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، و تحرك 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 شئ، مخصوص جزئى» حكم كلى ، وباقى كلامه هو البرهان عليه . وقوله «إلا بسبب مخصص لا محالة يقتصرن به» إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكلّيات . فإن الحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن يبذل مثلاً 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 بحر كته . 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 تغيل مع ذلك غذاء جزئياً فينبعث منه إرادة جزئية طالبة لذلك الغذاء . أما قوله «فإن وجد غذاء آخر» فقد تم الجواب دونه لكن يسكن أن يكون جواباً لسؤال وهو أنه تغيل غذاء جزئى لا يقدر فى الاكتفاء بالإرادة الكلية فإنه لو وجد غذاء آخر غير ما تغيله فربما يتناوله .

وأجاب بأنه إنما يتناول الغذاء الاخر لكونه بالنوع هو الذى تغيله فيقوم مقامه فيتملق إرادة اخرى جزئية به .

واقول : إذا راجعنا أنفسنا فلا نشك فى أنا إذا اشتبهنا غذاء، نأكل فكثيراً ما لا تغيل غذاء جزئياً ولو فرضنا تغيله فتغيل الغذاء الجزئى لا يكفى فى جزئية الفعل فإن الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى وهو لا يصير جزئياً بتغيل 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 أي غذاء وجدته 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 يتخيل غذاءً جزئياً يتذكره كما أحس به . لأنه لا يعقل الكميات مجردة ، ثم إنه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه ، ويتحرك في الطلب فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص . قام مقام ما طلبه لكونه بالوع 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 <sup>(١)</sup> يتخيل له حدود جزئية إياها يقصد ، وربما كان متجدد الوجود نحواً ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة) ❖

أقول : لما فرغ من بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه . وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية . وبين كيفية ذلك . فذكر أن المسافة تشتمل لإحالة على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ

(١) قوله « وكذلك في قطع المسافة » هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيل من 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 جرأ . فالشمع بمنزلة التصور الكلى وإضافة 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 إيمان  
ينقطع التخييل فتقطع الإرادة والحركة فيقف المتحرك ، أولاً ينقطع بل تتصل التخييلات  
متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الإرادات المنبعثة عنها فتستمر  
الحركة . وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كآيتها كذلك  
استمرار التخييلات والإرادات على سبيل الإصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى  
كونها كلية .

قوله

﴿ ولعل هذا ما تخصص الإرادة بشيء جزئى حتى يكون . والإرادة الكلية  
مقابلها مراد كلى ولا يجب له تخصص جزئى ﴾

أقول : لمستأخر عن 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 جزئى كما  
ذكره . فإن الإرادة الكلية من حيث هي كلية تقتضى مراداً كلياً ، ولا يوجب تخصصاً  
جزئياً فلا حاجة إلى انضمام أمر جزئى إليه .

قوله

﴿ ونحن أيضاً فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن يعقل ،  
ثم أتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منها شوق وإرادة متعینان ضرباً من التعمين الوهمى  
فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير هي مراداً لأجل المراد الأول ﴾  
أقول : وهذا استشهاد<sup>(١)</sup> بكيفية صدور حر كانتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيد

(١) قوله وهذا استشهاد فاننا اذا اردنا اصدار فعل فنحن نعلمه أولاً حتى نريده و نتخيله  
ثم نوقمه . وهذه السلسلة فى الانفعال بالمعكس فان الشىء يوجى ثم يتخيل ثم يعقل فاذا تصورنا ذلك  
الفعل كلياً و اردنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلى شعور جزئى لبعض افرادة وهو التعليل  
ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية أو الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة

لما ذكره . فإننا نتصور رأياً كلياً مثلاً كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدّمات كليّة : 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 . فسمعت من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعينتان إلى بذل هذا الدرهم فتسعت القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق . فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عنّي .

واعترض الفاضل الشارح فقال : إدراك الشيء الجزئي يقتضى نسبةً بينه وبين المدرك ، والنسبة لا تتحقق إلا بعد حصول المنتسبين . فإن إدراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله إتياءه . ولو توقف تحصيل فاعله إتياءه على إدراكه من حيث هو جزئي لزم الدور .

والجواب أن إدراك الجزئي قبل وجوده <sup>(١)</sup> يتوقف على حصوله في الخيال لاعلى حصوله في الخارج ؛ وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إتياءه المتوقف على إدراكه له . فإنه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إتياءه المتوقف على إدراكه له . فإنه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدأً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدأً 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 لتجريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكر .

وقيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي اضيف الى جزمي وذلك لا يخرجه عن الكليّة . م

(١) قوله «والجواب أن ادراك الجزئي قبل وجوده» ادراك الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه . م



لا ينافي 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 تعيين المتحرك و المسافة و الزمان يقتضى شخصيّة الحركة كما  
اعترف به <sup>(١)</sup> وبالجملة فمؤله : 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 <sup>(٢)</sup> بأنّ الإرادات الجزئية أيضا أمور جزئية حادثة فلا بدّ

(١) قوله « والجواب ان تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضى شخصيته الحركة كما اعترف به »  
ليس كذلك لان متحركا واحدا يمكن أن يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد  
في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية ؛ وكيف لا يكون كذلك والحركة  
كلية وتقييد 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 لابد في حصوله من ادراك جزئى و ارادة  
جزئية بأن المدرك المراد الكلى بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحل أن يوجد بعض الجزئيات  
ولا يكون الا بمحض . اورد على سبيل المعارضة أن الفعل الجزئى لا يحتاج الى ادراك جزئى و ارادة  
جزئية : اما أولا فلان الادراك الجزئى نسبتة 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 لابد في 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 يخص بالارادة  
الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث .

وجوابه أن التسلسل على سبيل التسابق . والسابق انما يستحل أن يكون علة للاحق لو كانت  
علة موجبة اما اذا كانت معدة فلا .

والشارح فرض السؤال في 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 في النفس والحركات في 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 ينعقد 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 . فإذا 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 ينفى 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 الإستغناء 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 لا تجامع الحركة لاستحالة اتحاد الوجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون بانفراده علّة للأحق بل هو شرط معد يتم به العلّة .

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 وجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفساً .

ثم قال : ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز <sup>(١)</sup> 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 والسكون عليه تخصّصت الحركة بسببه واستمرت . أليس يصدر برعهم من العقل الفعّال مع أن نسبته إلى الكلّ سواء شيء خاصّ لتخصّص قابله .

والجواب ما مرّ . وهو أن العلة القارّة بانفرادها بمتنع أن تتمّضى الحركة ، وأمّا العقل <sup>(٢)</sup> الفعّال فلا يصدر عنه حادث إلاّ عند حدوث استعداد في القابل ، ولا يكفى فيه وجود القابل وحده .

ثم قال : ولئن سلّمنا ذلك لكنّه لا يستقيم على أصولهم . لأنّهم بقواون : غرض النفس من التحريك هو التشبّه بالعقل ، والنفس المحرّكة لا تدرك العقل ، وإنّ أثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك .

والجواب على مذهب المشائين : أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراك غير معرّد بل مشوباً باللواحق المادّية 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 وتقرّبها أن يقال : هب أن المراد الكليّ نسبه 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 الكلّ على السواء ، وتخصّص البعض منه لاستعداد قابله . فقد خالف الإمام في هذه الاعتراضات ترتيب البعث فإن المناقضة لا بد أن يكون قبل المعارضة إذا المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فأيراد المناقضة بعدها يكون متعاً 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 يفتى ضعف هذا الجواب . ولو تمّ لكان دليلاً آخر غير الدليل السابق . م

(٢) قوله « وأمّا العقل » فلا دخل له في الجواب . م

أن النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا . وباقي اعتراضاته ينحل بما مر .  
 (مؤعد وتنبه) ❦

❦ (أمّا الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في الحركة الإرادية فهو وعد 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 : إمّا بالحقيقة ، وإمّا بالظن ، وإمّا بالتخييل العيبي . فإن فيه ضربا خفياً من طلب اللذة . والساهى والنائم إنما يفعل وهو يتخيّل لذة ما ، أو تبديل حال ما ممنولة ، أو إزالة وصب ما . فإن النائم يتخيّل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيّل لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة ، أو في الشيء الضروري كالنفس ، أو في الشيء الذي كالضروي كمن يرى في منامه شيئاً خيفاً جداً أو حيباً جداً . فربما انزعج للمهرب 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 كلى ، وكما أن حصول الوضع الكلى 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 مشتملاً على ذكر الغايات كان يراد ذلك فيه أولى . فهو وعد بيانه هناك . وإنما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا أيضاً بالعرض . لأنه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ، ثم ذكر أن الواجب عليك <sup>(١)</sup> في هذا الموضع أن تعلم أن المتحرك الإرادي

(١) قوله «ثم ذكر أن الواجب عليك أن تعلم أن كل حركة إرادية لابد أن يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعوراً بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يجري في النمط السادس .

فان قيل : العابت 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 والنامم فإن منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها ، وبين غايات كل واحدة منها ، ثم أجاب عن شبهة لهم : وهي أن العايب والساهى والنامم 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 في العبت ضرباً خفياً من اللذة ، والساهى والنامم تفعلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة او وسب .

فان قلت : النوم حالة غفلة وهوبنا في التخيل .

اجاب : بأن النامم يتخيل لاسيما فيما بين النوم واليقظة او في اشياء الضرورى كالتنفس او فيما يصير ضرورياً كما اذا رأى في منامه شيئاً فيزعج . هذا آخر الكلام في الطبيعيات . والحمد لله تعالى على العائلات وصلى الله على محمد وآله أكل البريات . م .

١١١) في قوله تعالى (وَمَا يَشَاءُ لَهُمْ عَلَيْهِمْ أَصْحَابُ الْأَنْبِيَاءِ إِنْ كَانُوا مُوقِنِينَ) ...

### فهر من الفصول والمطالب

## للجزء الثاني من كتاب شرح الاشارات والتنبيهات

١) خطأ بينه وبين الاصل

- ٢) ...
- ٣) ...
- ٤) ...
- ٥) ...
- ٦) ...
- ٧) ...



## 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) (٤) (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 أم مركبة من  
 ٢ أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة  
 بيان أن هذا النمط مشتعل على مباحث من الفلسفة الأولى  
 مما يبتنى 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 الأول وهو القول بكون الأجسام متألّفا من أجزاء لا تتجزّى متناهية
- ٩ تقرير مذهب القائلين بأجزاء لا تتجزّى وهو أن الأجزاء ليست بأجسام ، و تتألّف منها الأجسام ، و أنّها لا تقبل الإقسام ، و الوسط حاجب الطرفين عن التماس . و التمهيد للنقض عليهم .
- ١٠ النقض على القائلين بأجزاء لا تتجزّى بأنّ الوسط الحاجب لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر . و ذلك
- ١٢ يوجب التجزّي
- الردّ على الرأى بأجزاء لا تتجزّى بإبطال احتمال أن يكون الوسط الحاجب يداخل الطرفين و إن لم يذهب إليه القائلين بالأجزاء
- ١٣ في أنّ القول بالمداخلة ينجرّ إلى القول بنفى الترتيب والوسط و الطرف ، و عدم ازدياد الحجم و بالجمله يؤول إلى القول بالتجزّي
- ١٦ (٢) وهم وإشارة في إبطال الإحتمال الثاني وهو القول بكون الأجسام متألّفا من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية
- ١٩ تقرير القول بأجزاء لا تتجزّى غير متناهية وهو وجود كثرة في الجسم ، و أنّها تتألّف من الآحاد ، و أنّ الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم
- ٢٠ ذكر بعض ما ألزم كل واحد من القائلين بأجزاء متناهية والقائلين بأجزاء غير متناهية الآخر : من استلزام القول بالطفرة وتفكك
- ٢٦ الرحي
- الردّ على المذهب الثاني باستلزام القول به نفي المقدار والعدد إن لم يكن حجم المجموع من الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد
- ١٢



- 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 متناه. 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
- ٣٢ ذلك بأحد أسباب الانفصال الثلاثة
- (٤) تذييب في إبطال الإحتمال الثالث وهو القول بكون الأجسام متألفاً من أجزاء بالفعل قابل لا تقسامات متناهية . 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
- (٦) إشارة في أن الجسميّة حالة في المحل ، و أن الجسم مركب من ذلك الحال و ذلك المحل ، و أن ذلك المحل هو الهولى
- ٣٦ المقدمة الأولى لإثبات الهولى وجود الجسم التعليمى وهو مقدار تخين متصل للجسم الطبيعى يتبدّل بتبدّل أشكاله و يعرض له الانفصال و الإنعكاس
- ٤١ المقدمة الأخرى لإثبات الهولى وجود الصورة الجسمية و هى التى من شأنها الإتصال لذاتها
- في أن قوة قبول الإتصال الذى هو من شأن الصورة الجسمية و الإتصال الذى هو لصورة الصورة و هى الجسم التعليمى غير ذلك المقبول و غير صورته و غير الهيئة العارضة لها من الشكل
- التابع

- في أن تلك القوة ليست للصورة الجسميّة التي تعمد عند  
٤٤ الإنفصال ويوجد مثلها عند الإتصال  
إرشاد إلى دفع ما في أوهام بعض المشككين في وجود  
٤٥ الهيولي  
تنبيه إلى أن الوحدة الشخصية و التعدد لا يعرضان للمادة  
٤٦ إلا بعد تشخصها المستفاد من الصورة  
(٧) وهم وتنبيه في أن الأجسام مطلقا مركبة من الحال و هو الصورة  
٤٧ الجسميّة ومن المحل وهو الهيولي  
دفع النقص على وجود الهيولي في الفلك و الأجسام الصلبة  
الصغيرة مما لا يقبل الفلك و التفصيل بوحدة طبيعة الصورة  
الجسميّة و قبول كل ذي حجم للانفصال ولو في  
٤٨ الوهم  
في أن الصورة الجسميّة طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات  
٦٠ دون الفصول . فهي محتاجة إلى القابل حيث كانت  
٥٣ (٨) وهم وتنبيه في بيان حكم الأجسام المؤلفة  
في أن الوهم هو الأشكال على وجود الهيولي بتألف الأجسام  
من البسائط وتألف البسائط بالتماس . والبسيط لا يقبل الإقسام  
فكاً ووجود الهيولي متوقف على الإقسام الانفكافي  
في أن التنبيه هو إزالة الأشكال بتقريب أن كل قسمة من أنحاء  
القسمة الغير الفكيّة تحدد اثنيّية 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 بد أن يكون لمقارن  
٥٦ خارج عن طبيعة الاستعداد لازم أوزائل



- في أن الماهية إذ ألزمها ما يمنعها عن الاتصال وجب أن يكون  
 ٥٧ نوعه في شخصه  
 (٩) تنبيه في تقرير ما ذكره في آخر الفصل المتقدم وهذا آخر الفصول  
 ٥٨ المتعلقة بإثبات تركيب الجسم من الهبولي والصورة  
 (١٠) تذييب في أن الهبولي غير متقدرة في نفسها قابلة المقادير المختلفة  
 ولا يستبعد ذلك وان امتنع هبولي الفلك إلا من مقدار معين .  
 ٥٩ لجواز أن يكون ذلك للسبب المقارن  
 (١١) إشارة في إثبات تناهي الأبعاد ليتفرع عليه امتناع انفكك الصورة  
 ٥٩ وما يتبعها عن الهبولي  
 ٦١ في أن إثبات تناهي الأبعاد مبنية على مقدمات أربع  
 تفسير كلام الشيخ وتركيب الحجّة على تناهي الأبعاد اقتفاء  
 ٦٥ بما مهده الفاضل الشارح من المقدمات  
 دفع ما يتوهم من إشكال الدور في برهان إثبات تناهي  
 ٧٠ الأبعاد  
 بيان استحالة عدم تناهي الأبعاد بوجه يستعان فيه بالحركة  
 وهو ما يسمى برهان الموازاة، وبوجه لا يستعان بها وهو ما  
 ٧٣ يسمى برهان التطبيق  
 (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  
 ٦٤ بل من حيث الوجود لوجوب التناهي  
 بيان أن لزوم الشكل للصورة إما لنفسها، أو للحال فيها،  
 أو للمحل لها، أو لماليس بحال فيها ولا بمحل لها . وإبطال  
 ٧٥ ثاني الأقسام

- إبطال القسم الأول من أقسام لزوم الشكل للصورة وهو ما إذا  
٧٦ كان اللزوم بنفسه مفرداً عن المادة
- إبطال القسم الرابع وهو أن يكون لسبب فاعل مبادئ 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 لاتجوزون ذلك في الامتداد  
الجواب عن الشك بالفرق بين الصورتين بأن الفلك له مادة  
يعرض بها الكليّة و الجزئية وفاعل أوجب المقدار والشكل  
٨٥ بخلاف الإمتداد المنفرد
- (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 وكلها  
٩١ باطل
- (١٥) تنبيه في بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها  
٩٣ بيان أن الصورة لو لحقت الهيولى فتحصل الهيولى في موضع  
أولا تحصل . وإن تحصل ففي جميع المواضع أو بعضها . والأولان



- باطلان . و الثالث إما أن يكون ذلك البعض أولى به أولاً .  
و الثاني بوجب 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 الهبولى عن  
١٠٠ الصورة
- (١٧) تنبيه في إثبات الصورة النوعية وهى التى تختلف بها الاجسام  
• أنواعاً
- في أن انفكك الهبولى عن الصورة النوعية ممنوع وإن لم يجب  
١٠١ مقارنتها لما يقارن من الصور
- في أن امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة غير مقتضى  
الصورة لتشابهها في الأجسام ، وغير مقتضى الهبولى لامتناع أن  
يكون الفاعل قابلاً . فيجب أن يكون لأمر مقارن لأن المفارق  
متساوى النسبة إلى الأجسام ، و أن يكون متعلقاً بالهبولى  
لاقتضائها ما يمتلئ 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  
١٠٢ العامة المشتركة
- الإعراض على امتداد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن اختلاف

- الصور يقتضى أيضا استنادها إلى غيرها . فليستند اختلاف الأعراض
- ١٠٥ إليها من غير توسط . والجواب عنه
- الإعتراف على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن أعراض
- ١٠٧ الفلك لا تزول فلا يحتاج إلى تلك الصور . والجواب عنه
- الاعتراف على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن الصور
- محتاجة إلى الجسمية ، والجسمية إن كانت معلولة لها فيلزم
- الدور . وإلا لم تكن مقومة للجسمية ، وأما القول بأن تلك
- الصور مصادر الأعراض بختافة يناقض القول بأن الكثير
- ١٠٨ لا يصدر عن الواحد . والجواب عنهما
- (١٨) إشارة في أن الصورة الجسمية مع احتياجها إلى الهولى تحتاج
- ١١٠ إلى أشياء آخر لولاها كانت المدار 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 الإختلاس بكل صورة يجب أن
- ١١١ يكون بصورة أخرى
- ١١٢ تفسير ما أشار إليه الشيخ من السر
- ١١٤ (١٩) وهم وتنبه في كيفية تعلق الهولى بالصورة
- في أن الهولى والصورة بعد ما ثبت أنهما متلازمان في الوجود
- والعدم فاما أن يكون لاحتياج الهولى إلى الصورة من غير
- عكس ، أو العكس ، أو لا واحد منهما إلى الأخرى ، أو كلاهما إلى
- آخر . والاول إمنا لأنها عللة لها أو جزء . عللة أو واسطة لعللة
- ١١٦ والحق عند الشيخ الاحتمال الخامس
- في أن التلازم بين الشئيين إما لأن أحدهما عللة للأخر أو



- لأنهما معلولا آخر ولا ثالث فقسّم الشيخ وجه التلازم إلى ما  
 يكون إحدى من الصورة والهيولى علة 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  
 ١١٧ وذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إمامع الآخر أو بالأخرى.  
 في أن افتقار الهيولى إلى الصورة ليس في الماعية ولا في الوجود  
 الذهني؛ بل في الوجود الخارجى، 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 إتصافها إلى متأخر كأنه الحاجة إلى إتصافها  
 ١٢٠ بالجسمية إلى المعلول المتأخر  
 (٢٠) إشارة في أن الصور الجسميّة والنوعيّة للعناصر لا يمكن أن يكون  
 ١٢٤ علل مطلقه للهيولى. ولا آلات للمتوسّطات  
 شرح السرّ وهو أن المعلول الواحد بالعدد وهو الهيولى يحتاج  
 إلى علة واحدة بالعدد وليست هي الصورة وحدها فلا بد 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 المقدمة الأولى وهي أن المتأخر بالذات أو الزمان عن  
 المتأخر عن الشيء متأخر عنه، والثانية وهي أن ما مع  
 المتأخر عن ثالث متأخر عنه من المقدمات التي نيت عليها الحجّة

ذكر المقدمة الثالثة وهي أن 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 معها أو يسبقا عليها .

١٢٩ وما فيها من الإشكال و التوجيه

ذكر المقدمة الرابعة وهي أن التشكّل و التناهي من توابع  
المادّة ، وإقامة الحجّة على المطلوب وهي أن الهيولى متقدّمة  
على التناهي و التشكّل وهما إجمالاً 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 أن الصورة لو كانت قوام الهيولى بها لكانت علل ماهيتها

١٣٢ وعلل وجودها سابقاً عليها أيضاً

في أن الصورة لا يمكن أن تكون بوجودها علّة للهيولى لأنّها  
من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلّة ، ولا بما هيتهما لأن 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 أن كلام الشيخ لا تعلّق له بالمطلوب و تأويله  
برفع 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 أن الصورة لا يستوى وجودها إلا بالتناهي و التشكّل



- أو معهما ومحتاجان إلى الهيولى فتكون الصورة محتاجة إليها
- والتنبية هو الفرق بين الصورة بمساعي 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
  - ذكرها 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 العلّة
  - (٢٥) إشارة في تحقيق سبب الأصل المشارك للصورة في العلّة
  - في سبب تسمية الذي يشارك الصورة بالسبب الأصل، وما يعينها بتعقيب الصور بالمعين. وأن الأولى قد يسمّى عفلا. وردّ من
  - ١٤٨ محل المعين على الحركة المفيدة للإستعداد

- في كيفية تشخيص كل واحدة من الهبولي و الصورة بالأخرى  
 ١٥٠ و الإعتراض بالدور ، و الرد على ما يمكن أن يجاب عنه  
 (٢٦) وهم وتنبية في أن الهبولي و الصورة متلازمتان في الرفع من جهة  
 ١٥٢ الزمان لا الذات  
 (٢٧) تذييب في بيان أن الفلكيات كالعنصرينات في تقدم الصورة و بيان  
 ١٥٣ تفارقة الحال بينهما  
 (٢٨) تنبيه في البحث عن المقادير  
 ١٥٤ تقسيم الكم المتصل الفار إلى ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، و  
 البسيط ، و ما يتصل به من غير جنسه . و تعريف كل واحدة  
 منها  
 في كيفية استلزام المقادير بعضها ببعض ، و أن الجسم يلزمه  
 ١٥٧ السطح من حيث يلزمه التام  
 بيان أن لزوم الخط المسطح و النقطة للمخط أيضاً من حيث  
 ١٦٠ التناهي  
 بيان كيفية ترتيب المقادير في الوجود  
 ١٦٢ (٢٩) تنبيه في امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية  
 في أن تعلق الفصل بالمقادير وابتناء الفصل الآتي على امتناع  
 التداخل أوجب إيراد الفصل  
 ١٦٤ (٣٠) إشارة في بيان إبطال الخلاء  
 في إبطال القول بالخلاء بمعنى أنه لا شيء محض ، و الفرق بين  
 البعد المفظور و الخلاء  
 (٣١) تنبيه في إبطال القول الثاني في معنى الخلاء وهو أنه بعد بلا مادة  
 ١٦٥ في أن بعد ما أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، و الأبعاد  
 الجسمانية لا تتداخل فيجب أن يكون الخلاء بعداً ذا مادة  
 ١٦٦



- (٢٢) إشارة في إثبات الجهات
- في أن تناسب الجهة للمكان ، والخلاء قد يظالمكان ، وأنها تعرض النهايات . أوجب إيراد الفصل ؛ والإستدلال على وجود الجهة بأن المتحرك يقصدها ، وكذلك يشار إليها . ولا يشار
- ١٦٧ ولا يقصد ما ليس بموجود
- (٢٣) إشارة في بيان أن الجهات ذوات أوضاع وليست من المعقولات
- (٢٤) 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 محدد 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  
• للمكرة جهات لا تنتهى وللمضلعات عدد حدودها والجواب عنه  
تقسيم الجهات إلى ما يتبدل بالفرض وإلى غيره  
• (٢) إشارة في بيان أن المحدد للجهات واحد  
١٧٤  
في أن تعيين وضع الجهتين إمتا في متشابه أو مختلف ، وإبطال  
الأول ، وأن الثانى إمتا جسم أو جسمان والواحد تحد دمن  
حيث هو واحد أولا من حيث هو واحد ، وإبطال الواحد من  
حيث هو واحد ، ثم إبطال ما إذا كان المختلف جسمين بما  
١٧٧ يتصور له من الصور . فتعين أن يكون المحدد واحداً محيطا  
(٣) إشارة في بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدود الجهات ، وبيان  
١٨١ تقدمه على ماتجوز 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  
(٤) تذييب في بيان ساير أحوال محدود الجهات  
١٨٤  
تحقيق معنى الموضع والوضع  
١٨٥  
في أن المحيط المطلق لا موضع له وله وضع ، وغيره فله الموضع  
والوضع ، والمحدد إمتا محيط مطلق وإمتا محيط بذوات الجهة  
محاط بغيره . فعلى الأول له الوضع 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 البساط من الأجسام  
 بيان معنى الطبيعة وأنها مبدء أول الحركة 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  
 لا يختلف باختلاف الأوقات والأحوال إلا لمناح  
 ١٩٦ الإشكل 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  
 وشكل 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 البساط  
 منه لا تقتضي إلا مكاناً واحداً ، والمركب لا يختص بمكان في  
 ٢٠١ الإبداع وإنما هو ما يقتضيه الغالب فيه

- تفصيل القول في اقتضاء كل جسم الشكل وذلك في البسيط ، و
- ٢٠٣ المركب 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  
خلافه عن مطلقة يوجب جواز اقتضاء الأجسام مطلقاً المواضع
- ٢٠٥ والأشكال من دون تعيينها والجواب عنه  
ذكر ما قيل من النقص بعمومات الأفلاك وبأن اقتضاء القوة  
المصورة وهي بسيطة إن كان محلها بسيطاً يوجب شكل الحيوان  
كرة وإن كان مركباً يوجب أن يكون مجموع كرات بعدد  
البسائط التي في المحل المركب ، وإمّا مركبة فإن كانت في  
محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستعداد  
فليكن ذلك مع طبائع البسائط وإن لم يكن كان الحيوان  
مجموع كرات . والجواب عنهما
- ٢٠٧
- ٢٠٨ (٧) تمييزه في إثبات الميل وبيان أحواله  
في بيان سبب احتياج محرك الجسم إلى الميل وأن ذلك  
محسوس في الحركة الأينية  
في أن الميل تنقسم إلى اتقسام الحركة فما من طباع المتحرك :  
٢١٢ 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 التقرار فيها و  
٢١٥ العود إليها يبطل الميل



- ٢١٦ بيان حال الميلين عند تعارض السبيين
- (٨) إشارة في بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدئ  
• 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 بيان الإستدلال وذكر ما أورد عليه و الجواب عنه
- ٢٢٠ (٩) تذكير في نفى الزمان الذي لا يقسم لكي يحفظ النسبته حتى تتمّ  
الحجّة
- ٢٢٦ (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  
في تمهيد أصل لإثبات مبدئ ميل مستدير
- ٢٣٠ (١٢) إشارة في إثبات مبدئ ميل مستدير محدّد الجهات  
• في أن الوضع في الأجزاء المفروضة في المحدّد حيث لم يجب  
فيجوز الإتنقال عنه فيكون فيه مبدئ ميل ، و حيث يمنع  
• الحركة المستقيمة على المحدّد فليكن للمستديرة  
ذكر ما أورد الفاضل الشارح من الحجّة و الإعتراضات 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 وحبوب الإنتقال على الكامن الفاسد
- ٢٣٧ بإمكان التكوّن من دونه والجواب عنه
- (١٧) إشارة مشتملة على مسلتين 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 المبنيّة على المسئلة
- (١٨) تنبيه في الأجسام العنصريّة
- ٢٤٢ إيضاح أحوال الكيفيات التى تفعل بها الأجسام العنصريّة
- ٢٤٣ إيضاح أحوال الكيفيات التى تنفعل بها الأجسام العنصريّة
- ٢٤٥ في أن الأجسام العنصريّة 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 المركبات ، وبيان كيفياتها الظاهرة
- بيان اتصاف الأجسام العنصريّة بالكيفيات الخفية والإستدلال
- ٢٥٣ عليها



- بيان تباين مصادر الكيفيات من ناحية اختلاف الآثار، وأن  
 الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ٢٥٥
- (٢٠) تنبيه في إبطال احتمال عدم ميل جزيئات العناصر إلى أمكنة  
 الكليبات بالطبع .
- (٢١) تنبيه في إثبات الكون و الفساد في العناصر ، و الاستدلال به على  
 اشتراكها في الهبولى ٢٥٦
- في أن فرض التغيير 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  
 و الواقع بين المتجاورة ازدواجات ثلاثة و كل ازدواج على نوعين  
 متعاكسين . باذن الأنواع الأولى ستة ٢٥٧
- البحث في الازدواج بين الهواء و الماء و هو على نوعين ، و الشيخ  
 اقتصر منهما على نوع واحد لكفائته في المطلوب و استشهد عليه  
 بشيئين ٢٥٨
- الإستشهاد الأول بالندى الحادث على ظاهر الإبناء إذا برد  
 بالجمد ٢٥٩
- الإستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال الخ  
 اعتراض الفاضل الشارح على الإستشهاد الأول و الجواب  
 ٢٦٠
- البحث في الازدواج بين الهواء و النار و هو على نوعين ، و الشيخ  
 اقتصر على صيرورة الهواء نارا لظهور العكس  
 البحث في الازدواج بين الماء و الارض و هو 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 تجعل إليها المركبات و تتركب منها  
٢٦٨ (١٣) تنبيه في بيان كيفية تولد المركبات من الأصول الأربعة  
في أن المركبات ثلاثة باعتبار مالها من الصور ، وأن الصور  
كمالات مختلفة الأناز ، 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 انفعالها  
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 شيء واحد و الاختلاف بالاعتبار  
في إبطال مذهب القائلين بأن البسائط الممتزجة المنفصلة بعضها  
٢٧٥ عن بعض لا يكون لأحد منها الصورة الخاصة  
في تحقيق ماهية الأنواع



- في أن العناصر إذا امتزجت و تفاعلت يفعل كل واحد منها  
 بصورته و يفعل في كلفيته ، وأن المزاج هي الكيفية المتوسطة  
 ٢٧٦ العاصلة من استحالة العناصر في الكيفيات المستفادة
- الإشكال على حمل التضاد على الحقيقي بعدم اشتماله للمزاج  
 الثاني قد انكسرت كلفياتها 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 وتنبه في إبطال مذهب القائلين بالورود المنكرين الإستحالة  
 ٢٧٨ في الكيفية و الصورة
- الإستدلال الأول على الإستحالة 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 وتنبه 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 مخروطة فالأجزاء  
منتشر في قاعدته وتجتمع في رأسه ، والجواب عنه بأنه ربما  
لا يكون مخروطا  
• في أن الدخان إذا بلغ الطبقة الحارة تشتعل و تحيل النار  
• أجزاءه الأرضية فشققت 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 [تكملة] وهي (٢٢)

وترجمة واحدة منها [مقدمة] وهي (٢٧)

وترجمة واحدة منها [موعد 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 أضحها 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 ،  
وإنما 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  
الإستدلال بالحركة الإرادية على وجود النفس  
٢٩٩ الإستدلال بوجود المزاج نفسه و بقاءه على وجود النفس  
٣٠١ في أنّ أصل القوى المحرّكة و المدركة و الحافظة للمزاج  
شئ ، آخر هو النفس . و ذلك نتيجة الإستدلال  
٣٠٢ في سبب اختيار الشيخ من أفعال النفس للإستدلال على أنّه  
غير الجسميّة و المزاج الحركة و الإدراك ، و بيان أنّه وقع  
إلى الإستدلال بالمزاج لا بالقصد  
٣٠٣ إيراد النقض على القول بأنّ النفس هي صورة للحيوان جامعة  
لاستقسطه ؛ و الجامعة لها مقدّم على المزاج . و الجواب 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  
• في بيان كيفية تأثير البدن عن النفس  
• في قابلية الكيفيات للشدة والضعف في الجانيين  
٣٠٨ (٧) إشارة في بيان أحوال قوى النفس  
• في بيان معنى الإدراك  
٣١٠ بيان ما يعرض الإدراك والمدرك من الإقساسات  
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  
• (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 مال كل واحد منها من النزاع عما يضاف  
٣٢٤ مما يقتضى الجزئية ، وعما تستلزم المادة من الأحوال  
في ما قيل في المورد من الإشكال والجواب عنه  
٣٢٥ في أن ماهو غير مادي فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد  
٣٢٧ في أن الموجود إما من شأنه أن يكون عاقلا أولا ، وكذلك  
٣٢٩ إما 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 بمدرك الصور أو المعاني
- في إثبات الحس المشترك و الخيال ، و الاستدلال على كل واحد منهما مفرداً وعلى 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
- ٣٤١ في إثبات الوهم والحافظة
- في أن لكل قوة من القوى المذكورة آلة جسمانية خاصة و اسم خاص ، و ذكر القوة الأولى والثانية و آلتها ذكر القوة الثالثة و آلتها و أن تلك القوى تستخدمها فيها قوة
- ٣٤٥ رابعة
- 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 التجاريف 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 الإستكمال  
في أن اعتبار كمال النفس بالقوة و الفعل مع اختلاف القوة  
في الشدة و الضعف أوجب تقسيم العقل بالهولي ، 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) تنبيه في بيان ما تنتقل النفس به من المعقولات الأولى إلى الثانية  
في تعريف كل واحد من افكر 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 و غنى الأول منه فيجب أن تكون خزانة حافظه  
وهي لا يمكن أن تكون نفساً ولا جسمانياً ، و العقلية غير قابلة  
للتقسيم فإذن موجود ترسم فيه صور المعقولات و هو العقل  
الفعال بيان احتمال أجسامنا و قوى أجسامنا للتجزى فيه
- ٣٦٣ المدرك و الحافظ  
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 وبالجملّة كل جوهر عاقل ليس
- بجسم ولا جسمانيّ وبالجملّة 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 فنحلّ في جسم تنقسم بانقسامه
- تقرير الفساد لجوب تشابه كل قسم من المعقول المنقسم للمجموع .
- فاذن إما أن يكون كل جسم شرطاً في كون المعقول معقولا
- أولا ، وعلى الأوّل لا يكون كل 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 أولا ، وعلى الأوّل فصول وعلى الثاني إما أن

- يقبل الشركة أولا ، وعلى الأول أصناف ، وعلى الثاني  
أشخاص .
- ٣٨١ تحقيق الحق في ما يجوز على الصور العقلية من القسمة  
(١٨) إشارة في بيان أن كل عاقل فهو معقول و إن كل معقول قائم  
بذاته فهو عاقل
- ٣٨٢
- ٣٨٣ في بيان أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان
- ٣٨٤ في بيان ما يشترط في عاقلية كل معقول  
في أن ما يقرن المادة و لواحقها يجب تجريده في مقارنة  
الصورة العقلية و إن كانت حقيقة مسلمة غير قائمة بغيره  
لم يمتنع عليه بحسب ذاته
- ٣٨٥
- في بيان مفسر الفاضل الشارح كلام الشيخ في المورد ، و بيان  
اعتراضاته على ما فسر برأيه ، و الإشكال عليه و الجواب عنها
- ٣٨٦
- (١٩) وهم و تنبيه في السؤال عن العلة المقتضية للإشكال في الفصل المتقدم  
تحقيق العلة المقتضية و دفع ما يوهم في الموضوع من الإشكال
- ٣٩١
- (٢٠) وهم و تنبيه في دفع ما يوهم من أن للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند  
القيام بالغير ، أو مانع يوجد عند القيام بالذات
- ٣٩٢
- تقريب الدفع بأن استعداد المقارنة قد يحصل عند القيام بالقوة  
العاقلة فقط و قد يكون عند القيام بالذات أيضا غير منفك عن  
الماهية النوعية ، و الأول يحصل مع المقارنة أو بعدها أو  
قبلها ، و على الثاني الهك ساقط و الأول و الثاني من
- ٣٩٧ الأول باطل ، و الثالث يؤل ، إلى ثاني القسمين  
الإشكال بأن المعنى المشترك الجنسى المقارن للفصل لا يستعد  
لمقارنة آخر فلتكن الماهية المعقولة عند قيامها بالقوة العاقلة  
مستعدة و عند قيامها بذاتها غير مستعدة و الجواب عنه
- ٤٠٢



- (٢١) تنبيه في التذكير بما بينة 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 الغازية وخوادمها الأربعة متقدمة
- ٤٠٨ على الباقية لتقدّم فعلها على أفعالها
- في بيان القوة الثانية وهي المنمية ، و الفرق بينها وبين
- الإسمان
- في بيان القوة الثالثة وهي المولدة ، وهي مولدة ومصورة و
- ٤٠٩ الأولى محصلة ومفصلة
- في أنّ النامية تقف أو لا تمّ المولدة بعدها و الغازية عمالة
- ٤٠٩ إلى الأجل
- (٢٥) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس الحيوانية من
- ٤١١ الحركات التي بها الأفعال المختلفة الإرادية و إلى مبادئها
- في أنّ للحركات التي تنسب إلى الحيوان مبادئ ، أربعة مترتبة
- وهي المدركة والشوق والاجماع والمنبئة ، وأنّ أبعدها عن
- الحركات المدركة ، وأقربها المنبئة ، و عن قوة الشوق تنبعث
- 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 لإنبات النفوس الفلكية  
 (٢٨) إشارة في أن نفس الفلك ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية و  
 ٤١٤ أن المباشر للتحريك 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 الجزمي  
 الاستدلال 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 جزمي إليه  
 (٣٠) موعده وتنبيه في بيان ماهو لذاته غاية حصول الوضع الكلي الذي  
 ٤٢٥ هو غاية الحركة الفلكية

(١٧١) ...  
 ٢١١ ...  
 (١٧٢) ...  
 (١٧٣) ...  
 ٢١٢ ...  
 (١٧٤) ...  
 ٢١٣ ...  
 (١٧٥) ...  
 ٢١٤ ...  
 (١٧٦) ...  
 ٢١٥ ...  
 (١٧٧) ...  
 ٢١٦ ...  
 (١٧٨) ...  
 ٢١٧ ...  
 (١٧٩) ...  
 ٢١٨ ...  
 (١٨٠) ...  
 ٢١٩ ...  
 (١٨١) ...  
 ٢٢٠ ...

طبع الجزء الثاني من الكتاب

في المطبعة الحيدرية - طهران -

١٣٧٨ هـ





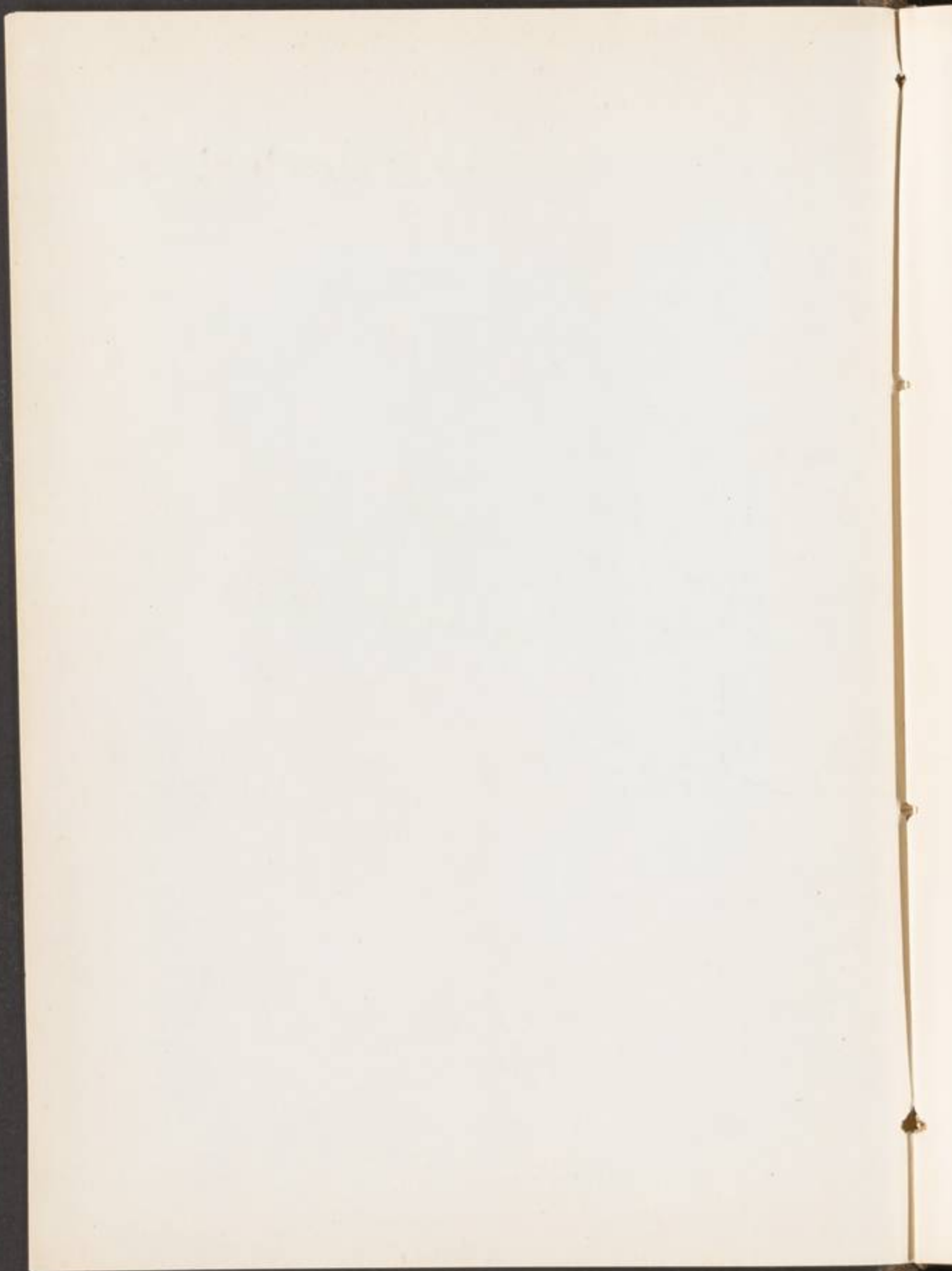
صدر الجزء الأول من كتاب

شرح

فَهْجُ الْبَلَاغَةِ

للكمال الدين محمد بن علي بن محمد بن الحسين الملقب بالمشي في سنة 679

وسمى صدر في العاجل أجزاءه الأخر الأربعة متتالية بإنشاء الله تعالى





صدر الميزة القول من كتاب

شرح

في البلاغة

لكاتبه الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم



**Elmer Holmes  
Bobst Library**

**New York  
University**

