AL-TIHRANI

TAWDIH AL-MURAD
V. 1

2272
.7015
.951
VI

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE
SEP 2	JUN 16 '77		

PRINCETON UNIV

Princeton University Library
32101 080196379

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
DATE DUE

NOV 30 2009

هو

توضيح المراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

للعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

« رحمه الله تعالى »

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الاول

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

١٣٨١ هـ - ق

الثمن ١٢٠ ريالا

al-Ṭihrānī, Hāshim ibn Jawād al-Ḥusaynī

هـو

Tawḍīḥ al-murād

توضيح المراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

المعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

رحمه‌الله تعالى

لمؤلفه

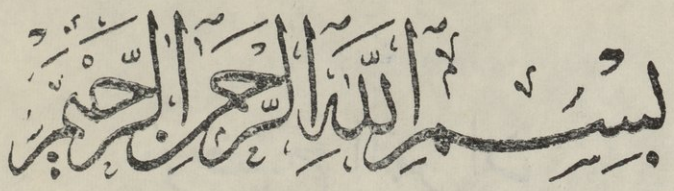
السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الاول

حقوق الطبع للمؤلف

١٣٨١ هـ ق

« مطبعة المصطفوى »



الحمدلله الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر يكون بعده الذى دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته وقصرت عن رؤيته الابصار وعجزت عن نعته الاوهام ابتدع بقدرته الخلق ابتداعا واخترعهم على مشيته اختراعا وسلك بهم طريقا اقتضته ارادته وقضى عليهم بما اوجبته عدالته ثم ارسل اليهم رسله تترى ليعقلوا عنه وانذرهم و بشرهم بهم مرة بعد اخرى ليتقوا منـه ووعد المطيعين بالجنان واوعد العاصين بالنيران .

ثم الصلاة والسلام على صفوة خلقه و سيد رسله الذى ارسله رحمة للعالمين وعلى اله الطاهرين الذين هم هو بالنص الكريم الا انه لا نبى بعده الى يوم الدين .

وبعد فانى رأيت ان شرح التجريد الذى هو من مؤلفات العلم العيلم والشيخ المعظم افضل المتقدمين وقدوة المتأخرين جمال الملة والدين ابى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى العلامـة على الاطلاق والمشتهر بكل كمال فى الافاق قد هوت قلوب المحصلين اليه وكان كثيرا اقبال المشتغلين عليه ومع ذلك فيه من المجملات كثير ومن المحكمات وفير فكان ما يفسر مجملاته ويفصل محكماته جديرا بالوجود وواجدا لرضا المعبود فسئلت المولى جل وعلا توفيقاله وقوة عليه فمنّ على به و وفقنى لاتمامه وارجو منه ان ينفعنى و اخوانى به فى هذه العاجلة وفى الاخرة انه قريب مجيب .

المقصد الاول

(فى الامور العامة)

قول المصنف رحمه الله : فى الامور العامة - اعلم ان موضوع العلم الالهى الاعم الذى هذا المقصد كافل لبيان احكامه هو الموجود من حيث هو موجود من دون ان يلاحظ انه جوهر اوعرض مجردا ومادى وغير ذلك من التقسيمات و عرّف هذا العلم بانه علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للموجود بما هوموجود وعوارض اقسامه الاولية كالواجب والممكن اى العوارض التى لايتوقف عروضها على ان يصير الموجود رياضيا اوطبيعيا اوغير ذلك فالامور العامة هى تلك العوارض كالاشتراك والتشكيك والذهنية والخارجية والخيرية واللاضدية واللامثلية والتميز والتشخص والامكان والوجوب والاطلاق والتقييد والاحتياج والغنى والحقيقية والاعتبارية والسبق واللحوق والمعية و كونه ذا ماهية و مايتعلق بها والعلية والمعلولية الى غير ذلك من الاحكام التى سيأتى تفاصيلها فى هذا المقصد وهذا المقدار كاف فى فهم المراد بالامور العامة ولاطائل كثيرا تحت ماجرى بين القوم من التفاسير المختلفة والنقوض والاشكالات التى اوردوها على كل منها .

المسالة الاولى

(فى عدم امكان تحديد الوجود والعدم)

قول المصنف : وتحديدهما باثبات العين الخ - فى اكثر عبارات القوم كعبارة الشارح رحمه الله وقع هذان التعريفان وامثالهما للموجود والمعدوم بخلاف المصنف رحمه الله حيث اوردهما تعريفا للوجود والعدم و ما اورد احسن من حيث ان البحث فى الوجود والعدم و ما فى عبارات القوم انسب اذ روعى فيه التطابق بين المعرف والمعرف من حيث الاشتقاق وحاصل التعريف ان الموجود ماله ذات والمعدوم ما لا ذات له .

(RECAP)
2272
.7015
951
٧٠١

ثم ان المراد من العين المأخوذة فيه ان كان كما قيل هو الذات التى فسرت بالماهية مع إعتبار الوجود كما يأتى فى أول الفصل الثانى اخذت الماهية فى التعريف ولا بأس به ان كان للموجود واما اذا كان للوجود فيوجب اشكالا هو ان الماهية مغايرة للوجود كما يأتى فى المسألة الثالثة واخذ المغاير فى التعريف مخل جدا الا ان يكون بحسب المفهوم او العموم والخصوص الا ان المبحوث عنه فى هذا المقصد هو الموجود بما هو موجود والموجود بما هو موجود انما هو نفس الوجود فالموجود والوجود هيهنا على السواء ويكفيك فى ذالك قول صدر المتألهين رحمه الله فى اول الاسفار : ان الثابت او الموجود او غيرهما من المراد فات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لاغيرها الا بحسب المجاز انتهى و على هذا فذكر العين مخل بالتعريف سواء كان للوجود او للموجود .

وقال بعض : ان العين بمعنى النفس اى الثابت نفسه والمنفى نفسه اى بنفسه ثابت و بنفسه منفى بخلاف الماهية فانها ثابتة بالوجود و منفية بالعدم و على هذا فلا يتوجه الاشكال .

قول الشارح : وهى ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما - هذه القضية نتيجة لمقدمتين هما ان الوجود و كذا العدم بديهى والبديهى لا يمكن تحديده اما الصغرى فقد قال الرازى بعد اعترافه ببداهة الوجود تصورا : انها غير بديهية التصديق وسيأتى كلامه والبداهة هى وضوح المعنى عند النفس بحيث لا تفتقر لانتقاشه فيها الى حد ولا رسم وان كانت قد تفتقر الى اسباب اخرى والبديهيات مختلفة بعضها ابده من بعض والوجود ابده البديهيات حيث لا تفتقر النفس لتصوره الى شىء غير نفسها واما الكبرى فالتصديق بها بديهى بعد وضوح معنى البداهة فتحديد البديهى تحصيل للحاصل وهو غير ممكن الا ان يكون التعريف لفظيا موجبا لالتفات النفس الى ما هو حاصل فيها .

ثم ان التعاريف للوجود كلها مشتملة على هذا المحال مع ان كلا منها مشتمل على محال اخر اما التعريف الاول فمشتمل على اخذ الشىء فى حده وهذا ليس

من الدور المصطلح بل سماه بعض بالدور النفسى لان الدور فى التصورات هو توقف حصول كل من المعنيين فى النفس على الاخر وفى التعريف الاول ليس لنا معنيان اذ الوجود والثبوت المأخوذ فى التعريف بمعى واحد واما التعريف الثانى فمشتمل على الدور لان الامكان والاخبار ان احتاجا الى التحديد فيحدان بالاخرة بالوجود فتحديد الوجود بهما دورظاهر واما سائر التعاريف كقولهم : الموجود هوالذى يكون فاعلا اومنفعلا والمعدوم هوالذى لايكون فاعلا ولامنفعلا وقولهم: الموجود ما ينقسم الى الفاعل والمنفعل والمعدوم مالاينقسم اليهما وقولهم : الموجود ما ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لاينقسم اليهما فهى ايضاً مشتملة على الدور .

قول المصنف : اذلاشىء اعرف من الوجود ـ هذه كبرى لقياس من الشكل الثانى صغراه المعرف الحقيقى لابد ان يكون اعرف من المعرف فاذا ضم اليها لاشىء اعرف من الوجود ينتج لا شىء من المعرف الحقيقى للوجود فكل ما فرض معرفا للوجود فهو لفظى لاحقيقى والصغرى من هذا القياس مبينة فى المنطق واماالكبرى فبينها الشارح رحمه‌الله بقوله : اذ لامعنى اعم منه فان الاعمية ملزومة للاعرفية .

قوله : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه ـ هذا هو الوجه الاول وباقى الكلام هوالوجه الثانى وقوله : عليه متعلق بالتوقف والضمير المجرور يرجع الى التصور وقوله: باطل خبر للاستدلال و كون باقى الكلام وجها واحدا يقتضى ان يكون قوله : عدم تركيب الوجود معطوفا بالواو كقوله : ابطال الرسم لان الواو للجمع اويكون ابطال الرسم ايضاً معطوفا با و كما فى الشرح القديم وشرح القوشجى حتى يكون فى الكلام شقوق ثلاثة لوجه واحد هى التعريف بالنفس او بالاجزاء او بالامور الخارجة على ما فى كلام الشارح العلامة وعلى ما فى كلام الفخر الرازى نفسه فى المباحث المشرقية حيث قال: واما بيان ان الوجود لايمكن تعريفه فلان تعريفه اما ان يكون بنفسه اوبمايكون داخلا فيه اوبمايكون خارجاً عنه انتهى ثم اخذ فى بيان استحالة كل من الشقوق نحو ما فى هذا الشرح فالعطف بالواو سهو من قلم الناسخين و اصرار صاحب الشوارق على ان العطف بالواو لاوجه له .

ثم ان الكلام فى مقامين : الاول انا لا نحتاج الى الاستدلال لاثبات قولنا : ان الوجود بديهى لان التصديق بـه بديهى اذ بعد العلم بمعنى البداهة لا يبقى شك فى ثبوتها للوجود والمقام الثانى ان هذين الدليلين الذين اتى بهما الرازى لمطلوبه مدخولان والمصنف تعرض فى هذا الكلام للمقام الثانى والمقام الاول علم مما سبق .

قول الشارح : ذكر فخر الدين — قال الوزير جمال الدين ابو الحسن على بن يوسف القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء : هو محمد بن عمر بن الحسين ابو الفضل الفخر الرازى المعروف بابن الخطيب كان فى زمننا الاقرب قرء علوم الاوائل واجادها وحقق علم الاصول ودخل خراسان ووقف على تصانيف ابى على بن سينا والفارابى وعلم من ذلك علماً كثيرا ورحل الى جهة ماوراء النهر لقصد بنى مازة ببخارا ولم يلق منهم خيرا وكان فقيرا يومئذ لاجدة له وذكر لى داود الطيبى التاجر المدعو بالنجيب وكان يشارك فى اخبار الناس قال : رايت ابن الخطيب ببخارا مريضا فى بعض المدارس المجهولة وشكا الى اقلاله فاجتمعت بالتجار المستعربين واخذت منهم شيئا من زكاة اموالهم وارفقته بذلك و خرج من بخارا و قصد خراسان و اتفق اجتماعه بخوارزمشاه محمد بن تكش فقربه وادناه ورفع منزلته واسنى رزقه واستوطن بمدينة هراة وتملك بها ملكا واولد اولاداً واقام بها حتى مات ودفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها واظهر ذلك والحقيقة انه دفن فى داره وكان يخشى ان العوام يمثلون بجثته لما كان يظن به من الانحال وله تصانيف فى الاصول و تصانيف فى المنطق و فسر القرآن تفسيرا كبيرا وكان علمه محتفظا من تصانيف المتقدمين والمتأخرين يعلم ذلك من يقف عليها ومولده فى سنة ثلاث واربعين وخمسمائة وتوفى فى ذى الحجة سنة ست و ستمائة ثم قال ومن تصانيفه و ذكر له ستين مصنفاً والرازى هذا اشعرى الاصول وشافعى الفروع .

قال العلامة المجلسى رحمه الله فى المجلد الثانى من البحار فى باب البداء والنسخ : ان الناصبى المتعصب الفخر الرازى ذكر فى خاتمة كتاب المحصل حاكيا

عن سليمان بن جرير ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لايكون الامر على ما اخبروه قالوا بدالله تعالى فيه انتهى .

اقول : نسبة النصب اليه لقوله بالوضع والكذب والحيلة فى الائمة الاطهار سلام الله عليهم والا لم يكن الرجل مشتهرا بالنصب والحق ان هذا موجب للنصب لما ذكره رحمه الله فى ذيل كلامه اللهم الا ان يقال انه حكى ذلك عن سليمان ولم يكن معتقده لكن النقل مع عدم الرد ظاهر فى الموافقة فى الاعتقاد .

قوله : ان التصديق بالتنافى الخ ـ اى التصديق بقضية ان الوجود والعدم متنافيان بديهى .

قوله : والادار ـ قدمر ان الدور فى باب التصورات هو توقف حصول كل من المعنيين فى النفس على الاخر فتعريف الوجود بنفسه ليس من الدور بل هو اخذ الشىء فى حده لكن يطلق عليه الدور النفسى .

قوله : كان التركيب فى قابل الوجود الخ ـ اى تلك الاجزاء التى حصل الوجود عند اجتماعها اما قابلة للوجود ان كان فاعله امراً آخر او فاعلة له ان كان قابله امراً آخر فالوجود الذى فرضناه ذا اجزاء واردنا تعريفه بها ليس بذى اجزاء بل ذو الاجزاء اما فاعله او قابله وهذا خلف ايضاً

قوله : ولا بالامور الخارجية عنه ـ اى الخواص والاعراض العامة وحاصل الكلام ان التعريف اما بنفس المعرف او باجزائه وذاتياته او بخواصه واعراضه والكل محال فيما نحن فيه وقد سلم وعلم ان الوجود مدرك وحاصل فى الاذهان فلا يبقى الا ان يكون تصوره بديهياً .

قوله : يتوقف على العلم بالماهية ـ لان المساواة نسبة بين الماهية وما يساويها والعلم بالنسبة يتوقف على العلم بالمنتسبين .

قوله : فيلزم الدور ـ اى لازم التعريف بالمساوى هو توقف العلم بالماهية على العلم بمساواة المعرف للمعرف فمع توقف العلم بالمساواة على العلم بالماهية يلزم الدور وجواب الشارح رحمه الله يرجع الى منع القضية الاولى اذ لازم التعريف

بالمساوى هو توقف العلم بالماهية على المساواة الواقعية لا العلم بالمساواة والحاصل ان العلم بالماهية يحصل من العلم بذات المعرف المساوى ثم يحصل العلم بالنسبة بينهما .

قوله : سلمنا لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا الخ ـ اى سلمنا لزوم بداهة التصور بالاولوية لو كان التصديق بديهيا لكن بداهة التصور بوجه ما كافية فى ذلك فبداهة التصديق لا يستلزم بداهة التصور بالكنه التى هى المطلوبة فى المقام.

قوله : ثم يفيد غيره تصورها ـ اى يفيد الناظر والكلمتان بعد يفيد كلتاهما بالنصب مفعول اول وثان ليفيد .

تبصرة ـ ان ههنا اربعة معانى : الاول الحقيقة البسيطة النورية التى حيثية ذاتها حيثية الاباء عن العدم ومنشئية الاثار ويعبر عنها فى لسان القوم بحقيقة الوجود وهى التى اختلف فى اصالتها وعدمها وهذه الحقيقة ليس لها لفظ موضوع لان الوضع يتوقف على تصور الموضوع له وهذه الحقيقة لا يمكن تصورها اصلا لوجهين ذكرهما صاحب المنظومة رحمه الله فى شرحها الثانى المفهوم العام البديهى المشترك الذى هو عنوان لتلك الحقيقة ووجه من وجوهها ومن طريقه يشير العقل الى تلك الحقيقة وهذا هو المفهوم الذى ينتزعه العقل من الموجودات و يحمله عليها بعد انتزاعه منها وهذا الذى مضى القول فى بداهته وله احكام مذكورة فى المسائل الاتية ووضع له فى العربية لفظ الوجود والكون وغيرهما و فى الفارسية لفظ (هستى) الثالث المعنى المركب الاشتقاقى الذى يفهم من لفظه واجدية ذات لصفة ولا يحمل المعنى الثانى على الموضوعات الا باعتبار هذه الواجدية ووضع له لفظ الموجود فى لغة العرب و لفظ (هست) فى لغة الفرس الرابع المعنى المصدرى الذى وضع له فى الفارسية لفظ (بودن) وليس له فى العربية لفظ خاص بل يستعمل له لفظ الوجود ومراد فاته وهذا المعنى يتصور عند اعتبار العقل تلبس الذات بالوجود اذا لم ينظر اليه نظراً استقلالياً و بعبارة اخرى اذا يرى الوجود نعتا للذات مراة للنظر فيها لامفهوما مستقلا ثم قد اشتبه المعنى الاول بالثانى اشتباه المعنون بالعنوان وبالعكس على كثير فى كثير من الموارد واعطى حكم الاول للثانى وبالعكس وقد نبه المتأخرون

جزاهم الله جزاء على هذا الاشتباه فى موارده و سيأتى بعض التنبيه عليه فى خلال المسائل انشاءالله تعالى .

المسألة الثانية

(فى ان الوجود معنى واحد)

قول الشارح : المسألة الثانية ـ هذه المسألة قد تنعقد لفظية فيقال هل وضع لفظ الوجود لمعنى واحد فلااشتراك لفظيا اووضع لمعان متعددة فيكون اللفظ مشتركا فيه فالبحث هكذا لا يليق بالمباحث العقلية بل هو لائق بالمباحث الادبية وتارة تنعقد عقلية فيقال هل الوجود معنى واحد فى جميع المحمولات على الذوات ام معان متعددة بحسب تعدد الذوات والماهيات بحيث يكون الوجود المحمول على الانسان فى قولنا الانسان موجود معنى والمحمول على الماء فى قولنا الماء موجود معنى اخر والقائلون بالاشتراك هم اصحاب القول الاول والقائلون بعدمه هم اصحاب القول الثانى.

ثم ان هذه المسألة كما قال صاحب الشوارق رحمه الله بديهية او قريبة من البداهة فلعل القائلين بعدم الاشتراك اشتبه عليهم الوجود المحمولى بحقيقة الوجود فانها على قول المشائين حقائق متباينة مختلفة بحسب اختلاف الماهيات و سيأتى هذا البحث فى المسألة السابعة عشرة انشاءالله تعالى .

قوله : قد نجزم بوجود ماهية ـ مراده بها الماهية بالمعنى الاعم بقرينة مثاله بالممكن والواجب .

قوله : و نتردد فى خصوصياتها ـ اى نتردد فى ان تلك الماهية هل متخصصة بخصوصية الوجوب اوالامكان اوالجوهرية اوالعرضية اوغير ذلك من الخصوصيات فالتردد فى الخصوصية مع الجزم بالوجود و كذا تغير الاعتقاد بالخصوصية مع عدم تغير الاعتقاد بالوجود كما اشار اليه الشارح رحمه الله يدلان على ان الوجود معنى واحد فى جميع الماهيات .

قوله : الثانى ـ هذا الدليل على ظاهر كلام المصنف قياس استثنائى صورته لو لم يكن الوجود معنى واحداً لم يكن العدم معنى واحداً لكن التالى باطل لان العدم معنى واحد بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوجود نقيض للعدم

فتعدد معنى الوجود مع وحدة معنى العدم يستلزم ان يكون للمعنى الواحد نقائض مختلفة وهو محال لانه يستلزم ارتفاع النقيضين وهو بديهى الاستحالة بيانه اذا فرضنا الف وب نقيضين لج يمكن ان لايكون الشيء ب ولاج بل يكون الفا وهذا ارتفاع النقيضين عن الشيء الواحد واما اذا كان العدم معان متعددة لم يلزم ارتفاع النقيضين لانه لا يلزم ان يكون للشيء الواحد نقائض متعددة اذ وجود كل ماهية فى مقابل عدمها ولايكون وجود ماهية نقيضاً لعدم غيرها .

واورد الشارح رحمه‌الله وبعض الشارحين صورة القياس هكذا لولم يكن الوجود معنى واحدا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب اى لزم بطلان الحصر البديهى بين الموجود والمعدوم فى قولنا الشيء اما موجود واما معدوم والتالى باطل بالضرورة والمقدم مثله فالوجود انما هو معنى واحد بيان الملازمة انه اذا كان الوجود معان متعددة كان قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما معدوم مثلا وهذا الحصر باطل قطعا فكذا الحصر الاول و هذا البطلان يلزم من تعدد معنى الوجود ووحدة معنى العدم بخلاف ان يكون العدم ايضاً معان متعددة اذ يكون حينئذ بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما لاانسان هذا لكن الظاهر من كلام المصنف التقرير الاول لان قوله واتحاد مفهوم نقيضه لو كان اشارة الى تالى القياس لا الى مقدمة خارجية كان انسب .

قوله : او ما يشابه الفصول ـ اى الخواص والاعراض .

المسألة الثالثة

(فى ان الوجود زائد على الماهيات)

قول الشارح : هذه المسألة فرع على المسألة الاولى ـ فلذا عطفها المصنف رحمه‌الله بالفاء وبيان الفرعية ما اشار المصنف بقوله والا اتحدت الماهيات اذ بعد ما ثبت ان الوجود معنى واحد فلو كان عين الماهيات لا زائداً عليها لزم ان تكون الماهيات كلها معنى واحدا بالضرورة واتحاد الماهيات ضرورى البطلان .

اعلم ان ههنا ثلثة احتمالات : زيـادة الوجود على الماهيات و عينيته لها و جزئيته لها والاقوال تدور على الاحتمالين الاولين ولا قائل بالاحتمال الثالث و ان اوردوه و ابطلوه لوجود الاحتمال ثم ان من ذهب الى القول بالعينية كابى الحسن الاشعرى اشتبه عليه الوجود المحمولى بحقيقة الوجود فاعطاه حكمها لانها والماهية متحدتان فى الخارج بنحو من الاتحاد .

ثم اعلم ان القول بالاشتراك لا يستلزم الزيادة لان القائل بالاشتراك يمكنه ان يقول بان الوجود مع كونه معنى واحدا جزء لكل ماهية كالحيوان الذى هو جزء لكل نوع من انواعه .

قوله : ابوالحسن الاشعرى - قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان: ابوالحسن على بن اسماعيل بن ابى بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن ابى بردة عامر بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو صاحب الاصول والقائم بنصرة مذهب السنة و اليه تنسب الطائفة الاشعرية وشهرته تغنى عن الاطالة فى تعريفه والقاضى ابوبكر الباقلانى ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده وكان ابوالحسن يجلس ايام الجمع فى حلقة ابى اسحاق المروزى الفقيه الشافعى فى جامع المنصور ببغداد ومولده سنة سبعين وقيل ستين و مائتين بالبصرة وتوفى سنة نيف و ثلاثين وثلاثمائة وقيل سنة اربع و عشرين وثلاثمائة وقيل سنة ثلاثين فجأة حكاه ابن الهمذانى فى ذيل تاريخ الطبرى ودفن بين الكرخ وباب البصرة رحمه الله تعالى وقد تقدم ذكر جده ابى بردة فى اول حرف العين والاشعرى بفتح الهمزة و سكون الشين المعجمة وفتح العين المهملة وبعدها راء وهذه النسبة الى اشعر واسمه نبت بن ادد بن زيد بن يشجب وانما قيل له اشعر لان امه ولدته والشعر على بدنه هكذا قال السمعانى والله اعلم و قد صنف الحافظ ابوالقاسم بن عساكر فى مناقبه مجلدا وكان ابوالحسن الاشعرى اولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن فى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة رقى كرسيا ونادى باعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى و من لم يعرفنى فانا اعرفه بنفسى انا فلان بن فلان كنت اقول بخلق

القرآن وان الله لاتراه الابصار وان افعال الشر انا افعلها وانا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة فخرج لفضائحهم و معائبهم وكان فيه دعابة ومزاح كثير له من الكتب وعدله خمسة كتب الى ان قال ودفن فى مشرع الزوايا فى تربة الى جانبها مسجد وبالقرب منه حمام وهو عن يسار المار من السوق الى دجلة وكان ياكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن ابى بردة بن ابى موسى على عقبه وكانت نفقته فى كل يوم سبعة عشر درهما هكذا قاله الخطيب وقال ابو بكر الصيرفى كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى اظهر الله الاشعرى فجحرهم فى اقماع السمسم و قال ابو محمد على بن حزم الاندلسى ان ابا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفا .

قوله : ابو الحسين البصرى - قال القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء : محمد بن على بن الطيب ابو الحسين المتكلم البصرى كان اماما عالما بعلم كلام الاوائل قد احكم قواعده و قيدا وابده وتصيد شوارده و كان يتقى اهل زمانه فى التظاهر به فاخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الاسلامية واحكم ما اتى به من ذالك ومن وقف على تصانيفه تحقق ما اشرت اليه من امره ولم يزل على التصدر والتصنيف والاملاء والافادة لمذهب الاعتزال والتحقيق لما انفرد به من الاقوال حتى اتاه اجله فى يوم الثلثاء الخامس من شهر ربيع الاول سنة ست وثلاثين واربعمائة ببغداد وكان متميزاً بالقناعة والكفاف طول مدته .

قوله : الا واجب الوجود تعالى - هذا الاستثناء ليس فى محله لان المتنازع فيه هو الوجود المحمولى الانتزاعى لا الوجود الحقيقى الذى هو عين ذاته تعالى والوجود الانتزاعى زائد على الواجب ايضا عند الحكماء اللهم الا ان ظاهر كثير من المتقدمين طرح المسألة فى وجود كل ماهية وهو الوجود الخاص بها فهو ايضاً كالوجود الانتزاعى زائد على الماهيات عند الحكماء الا فى الواجب فانه عين حقيقته والشارح رحمه الله جرى هذا المجرى .

قوله : وسياتى تحقيق كلامهم فيه - فى المسألة السادسة والثلاثين .

قوله : فانه يكون جزء مشترك بينها - لانه معنى واحد فى الجميع كما بين

فى المسألة السابقة .

قوله : ولكن كل فصل فانه يكون موجوداً - و ان كان قد يخفى الفصل الحقيقى ويقوم مقامه امر عدمى اوخاصة من الخواص وهذا لايدل على جواز كون الفصل عدميا اوخارجا من حقيقة الشيء لان الفصل فى الحقيقة كما بين فى مقامه هو ما به تحصل الشيء فهو لامحالة مقوم له فكيف يمكن ان يكون امرا عدميا اوخارجا من حقيقته

قوله. فيفتقر الفصل الى فصل آخر الخ - لان الفصل ايضاً ماهية من الماهيات ويكون الوجود جزء منها لان جزئيته ليست لبعض الماهيات دون بعض ومع كونه جزء مشتركا تفتقر ماهية الفصل الى فصل آخر يميزها عن مشاركاتها فيه و ينقل الكلام الى ذلك الفصل الاخر وهكذا .

قوله : على ما يأتى - فى المسألة الرابعة فى الفصل الثالث .

قوله : ولايكون المركب متحققا - لان كل مركب لابد ان ينتهى الى بسيط يكون مبدءِ لذلك المركب فاذا انتفى البسيط الذى لابد منه فى كل مركب انتفى المركب بالضرورة

قوله : و نشك فى وجودها الذهنى والخارجى - ان قلت : ان الشك انما يتعلق بالنسبة وهى تستلزم تصور الطرفين فعند الشك فى الوجود لابد من تصور الماهية والوجود معا فاين انفكاك الوجود عنها عند الشك فيه فالاولى ان يقال و نغفل عن وجودها كما فى شرح القوشجى قلت : الشك فى النسبة اى فى ثبوت الوجود للماهية ذهنا اوخارجا يستلزم تصور الماهية وتصور مفهوم الوجود المطلق مستقلا فانا نعقلهما معا ولكن نشك فى ان هذا الوجود المطلق المتصور ثابت لهذه الماهية المتصورة ام لا ومثل هذا الشك لايمكن فى ثبوت الشيء لنفسه او ثبوت جزئه له فالوجود ليس عينا للماهية و لاجزءِ لها فمراد المصنف من الانفكاك انفكاكه عنها عند الحمل فلا وجه للعدول من الشك الى الغفول ولا لاعتراض الشارح القوشجى على هذا التقرير .

قول المصنف : و فائدة الحمل ـ هذا الوجه انما ينفى العينية كما قرره الشارح لا الجزئية لان فى حمل الجزء على الكل فائدة كما فى قولنا الانسان حيوان .

قوله : و الحاجة الى الاستدلال ـ هذا الوجه انما ينفى العينية والجزئية معا كما قرره الشارح رحمه الله فلا وجه لما فعل صاحب الشوارق رحمه الله من جعل هذا الوجه والذى قبله وجها واحدا نافيا لهما وتخصيص الثانى بنفى الجزئية كاختصاص الاول بنفى العينية .

قوله : وانتفاء التناقض ـ هذا الوجه ايضا ينفى العينية والجزئية معا لان المراد بالجزء هو الجنس الذى هو جزء عقلى للماهية كما مر فى كلام الشارح رحمه الله وسلب الجزء العقلى كنفس الماهية يستلزم التناقض فانتفاء التناقض عند سلب الوجود عن الماهية يدل على انه ليس جزء منها وصاحب الشوارق خصص هذا الوجه بنفى العينية وجعله مع الوجه الاتى وجها واحد ومافعله الشارح اولى .

ان قلت : سلب الجزء عن الشىء لا يستلزم التناقض لان حمله على الكل ليس بصحيح حتى يكون سلبه مستلزما للتناقض كما فى قولنا الانسان ليس برأس فما فعله صاحب الشوارق هو الحق قلت : نعم هذا يتم فى الجزء الخارجى واما الجزء العقلى فسلبه يستلزم التناقض كما فى قولنا الانسان ليس بحيوان .

ان قلت : الا يمكن ان يكون الوجود جزءا خارجيا قلت : هذا الوجود المحمولى الانتزاعى الذى هو من المعقولات الثانيه لا يمكن ان يحصل فى الخارج حتى يكون جزء خارجيا لانه فى العقل باعتباره وانتزاعه من الموجودات ولولا اعتبار العقل كان منتفيا واما حقيقة الوجود فعلى القول باصالته كما هو الحق يكون متحققا فى الخارج بل لا يكون فى الخارج حقيقة الا الوجود لكن لا يمكن ان يكون جزء لشىء فجزئية الوجود مستحيل مطلقا سواء فرضناها فى الخارج او فى الذهن فلو فرضناه جزء عقليا يتم الاستدلال بانتفاء التناقض على نفى الجزئية ولو فرضناه جزء خارجيا لا يتم الاستدلال به عليه والشارح رحمه الله اخذ الفرض الاول وصاحب الشوارق اخذ

الفرض الثانى .

اعلم ان هذه الوجوه السبعة التى جعلها صاحب الشوارق والقوشجى تبعا للشارح القديم وجوها خمسة قياسات استثنائية اشار المصنف الى نقائض تواليها الا فى الاول والسابع فانه اشار فيهما الى نفس التالى الباطل وصورة القياس فى الوجه الثانى مثلا هكذا لو كان الوجود نفس الماهية اوجزء منها لم ينفك عنها تعقلا بحسب الحمل لكنه ينفك عنها لانا نعقلها ونشك فى ثبوت الوجود لها فهو ليس نفس الماهية ولاجزء منها .

قول الشارح : و تقرير استدلالهم - خلاصة هذا الاستدلال ان يقال ان عدم عينية الوجود يتصور على انحاء اربعة اما ان يكون الوجود جوهرا قائما بنفسه وهذا مسلم البطلان عند الكل اوصفة قائمة بغير محلها وهذا بديهى البطلان اوصفة قائمة بمحلها حين كونه موجودا وهذا يستلزم اشتراط الشىء بنفسه اوالتسلسل فى الوجودات و كلاهما باطلان اوصفة قائمة بمحلها حين كونه معدوما وهذا مستحيل بالضرورة لاجتماع النقيضين واذا كان الكل محالا فعدم العينية محال فالوجود عين الماهية والجواب انا لانسلم الحصر فى هذه الانحاء لامكان صورة اخرى وهى قيام الوجود بالماهية من حيث هى هى بمعنى ان للعقل ان يعتبرها مجردة عن الوجود والعدم ثم يعتبر لها الوجود على سبيل الحمل والاتصاف وقيامه بها انما يكون على هذا الوجه .

قول المصنف : فزيادته فى التصور - اى لما كان قيام الوجود بالماهية من حيث هى هى والماهيـة من حيث هى هى انما تكون فى التصور لا فى الخارج فزيادة الوجود عليها وقيامه بها انما هو فى التصور لا فى الخارج .

اعلم ان الماهية فى اى صقع من الاصقاع فرضت لا تخلو من الوجود لانها بنفسها لااشارة اليها ولاتصورلها ولاحكم عليها ولاشىء يرتبط بها بل لايمكن التفوه بها اصلا فاذ اتفوهنا عنها وقلنا انها من حيث هى هى وان العقل لاحظها لاموجودة ولا معدومة فلابد ان تكون متزملة بشعار الوجود لان اشارة العقل اليها ولحاظها

من حيث هي هي لا يمكن الا بعد حصولها في الذهن فالعقل لا يمكنه تخليتها من الوجود واقعا بل يمكنه ان يقطع النظر عن وجودها و يلاحظها لا بشرط الوجود والعدم اذا علمت هذا فاعلم ان الماهية لاتنفك عن الوجود بل باعتبار هو عينها سواء فرضناها في الخارج اوفي الذهن لانه ليس في الخارج شيء هو الوجود وشيء آخر هو الماهية بل في الخارج شيء واحد هو الوجود وهو الماهية باعتبارين و كذا في الذهن عند تصور الماهية ليس شيئان احدهما الوجود والاخر الماهية بل شيء واحد هو الوجود وهو الماهية بذينك الاعتبارين نعم قد يتصور مفهوم الوجود من حيث هو هو فاذا لافرق بين الخارج والذهن في ان الوجود في كلا الظرفين عين الماهية والتغاير بالاعتبار واما الاعتباران فان الانسان يرى موجودا وينظر اليه من حيث هو موجود مع قطع النظر عن سائر حيثياته فهو من هذه الحيثية وجود وتارة ينظر اليه من حيث هو قائم بنفسه اوبغيره ومن حيث هو متحيز اوغير متحيز ومن حيث هو ذو نفس اوغير ذي نفس ومن حيث هو ذو ارادة اوغير ذي ارادة وغير ذلك من الحيثيات فهو بهذه الحيثيات ماهية وتكثر هذه الحيثيات مع الحيثية الاولى لايخرجه عن كونه شيئا واحدا ولايمكن انفكاك هذه الحيثيات عن تلك الحيثية بل مدار شيئية هذه الحيثيات انما يكون على تلك فهذه الحيثيات التي يعبر عن جميعها بالماهية في اي صقع كانت كانت بالوجود نعم للعقل ان يلاحظها مع قطع النظر عن حيثية الوجود كما ان له ان يقطع النظر عن هذه الحيثيات وينظر الى الشيء من حيث هو موجود فلذلك قال المصنف رحمه الله فزيادته في التصور اي في لحاظ العقل ولم يقل فزيادته في الذهن لما قلنا انه في الذهن كالخارج لاينفك عن الماهية .

ثم اعلم ان زيادة شيء وعروضه على شيء اما ان يكون في الخارج وذلك اذا كان الخارج ظرفا لوجود المعروض و لوجود العارض معا كالجسم والسواد مثلا فان الجسم موجود في الخارج والسواد ايضا موجود في الخارج بوجود آخر وان كان قائما بالجسم واما اذا كان الذهن ظرفا لوجود المعروض فقط اوالعارض فقط اوكليهما فالعروض في الذهن لان العروض في الخارج يستلزم كون الطرفين فيه والفرض

الاول من هذه الثلاثة ليس بمتحقق ثم ان مايقع فى صقع الذهن اما امر ذهنى او امر فى الذهن والامر الذهنى هو مالايكون له حصول الا باعتبار العقل وفى الذهن وما فى الذهن هو الذى يتعلق به التصور سواء كان له حصول فى الخارج ام لا فالثانى اعم من الاول .

ثم اعلم حيثما تحقق العروض تحقق الاتصاف لكن الاتصاف يعتبر نظرا الى المعروض فيقال الجسم متصف بالسواد مثلا والعروض يعتبر نظرا الى العارض فيقال السواد عارض على الجسم وعلى هذا فاما ان يكون الخارج ظرفا للعروض والاتصاف كليهما واما ان يكون الذهن ظرفا لكليهما واما ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف والذهن ظرفا للعروض ولايتصور العكس مثال الاول الجسم اسود حيث يكون الجسم متصفا بالسواد فى الخارج والسواد عارض عليه فيه ومثال الثانى الحيوان جنس حيث يكون الحيوان متصفا بالجنسية فى الذهن لان الحيوان فى الخارج لايكون جنسا بل هو فرد من نوع والجنسية عارضة على الحيوان فى الذهن ومثال الثالث الانسان موجود حيث يكون الانسان متصفا بالوجود فى الخارج لانه موجود فى الخارج واما الوجود فعارض على الانسان فى الذهن لان الوجود المحمولى ليس فى الخارج حتى يكون فيه عارضا على شىء اذ هو من المنتزعات العقلية فمناط الاتصاف فى الخارج وجود المعروض فيه ومناط العروض فى الخارج وجود العارض فيه وان كان وجود العارض فيه من دون وجود المعروض فيه مستحيلا فاحفظ على هذه المطالب فانها تنفعك فى المباحث الاتية .

قول الشارح : فى نفس الامر - سيأتى معنى نفس الامر فى المسالة السابعة والثلاثين .

المسالة الرابعة

(فى انقسام الوجود الى الذهنى والخارجى)

قول المصنف : وهو ينقسم الخ - هذا الانقسام يكون باعتبار ذات الموجود

بمعنى ان الانسان مثلا اذا وجده فرد في الخارج يقال انه موجود بالوجود الخارجي واذا تمثل فرد منه في الخيال او انتقش ماهيته في النفس يقال انه موجود بالوجود الذهني ولذلك يستدل بتحقق القضايا الحقيقية الموجبة التي لابد لها من وجود الموضوع على المدعى لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فحيث لايكون في القضايا الحقيقية وجود لجميع افراده او كثير من افراده فلابد من وجودها في الذهن .

قول الشارح : قسمة حقيقية ـ القسمة الحقيقية هي مايمتنع الجمع والخلو بين قسميها والقضية الشاملة لهذه القسمة تسمى بالشرطية الحقيقية كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكذلك مانحن فيه فان الوجود اما خارجي واما ذهني ولايمكن خلو الوجود عنهما ولاالجمع بينهما وقد يقال القسمة الحقيقية على المنفصلة التي لايمكن انقلاب احد القسمين الى الاخر وان امكن الجمع او الخلو كقولنا الموجود اما قديم بالذات واما قديم بالغير فان الموجود يمكن ان يخلو عنهما ويكون حادثا زمانيا ولكن لايمكن ان ينقلب القديم بالذات الذي هو الواجب الوجود الى القديم بالغير الذي هو العالم عند الحكماء وكذا العكس بخلاف الانسان اما ساكن واما متحرك فان الانسان الساكن يمكن انقلابه الى المتحرك وبالعكس وان كان الجمع او الخلو ممتنعا ويمكن ان يكون مراد الشارح بالقسمة الحقيقية المعنى الثاني .

قوله : واعلم ان القضية تطلق الخ ـ للقضية تقسيمات اربعة بحسب الموضوع والمحمول والجهة والرابطة وهي بحسب الموضوع تنقسم الى ذهنية وهي ما هو موضوعه في الذهن بمعنى ان اتصافه بالمحمول يكون باعتبار الذهن كقولنا الحيوان جنس والجنس اما عال او سافل ومن القضية الذهنية : الطبيعية وهي مالا يلاحظ الافراد في الحكم بل يكون الحكم لنفس الطبيعة كقولنا الحيوان جزء الانسان والى خارجية وهي ماهو موضوعه في الخارج وهي الخارجيه بالمعنى الاعم وهي على ثلاثة اقسام الحقيقية والخارجية بالمعنى الاخص والشخصية والاولى كقولنا الجسم متناه والثانية كقولنا من في العسكر قتل والثالثة كقولنا زيد قائم

والحقيقية تنقسم الى الكلية والجزئية والمهملة كل ذالك مبين فى علم الميزان .

قوله : وهو مذهب سخيف الخ - الضمير يرجع الى قوله يوخذ موضوعها باعتبار الخارج كما هو الظاهر فمعنى كلامه ان اخذ الموضوع باعتبار الخارج فى المباحث العلمية مذهب سخيف لان موضوع القضية فى العلوم لابد ان يكون كليا شاملا لجميع الافراد المحققة والمقدرة فى نفس الامر لما بين فى صناعة البرهان من المنطق وان كانت القضية الخارجية متداولة فى السنة اهل المحاورة من العرف .

قوله : فيلزم مع اتصاف الذهن الخ - اى مع انا نعلم ان هذه الامور منتفية عن الذهن لزم على فرض الاتصاف اجتماع الضدين لانا نتصور هذه الامور معا .

قوله : ليس هو ماهية الحرارة الخ - اى ليس فى الذهن حقيقة الحرارة والسواد بل فيه صورتهما المجردة عن المادة الخارجية بالتجريد العقلى المخالفة للحقيقة فى كثير من اللوازم وعبر الشارح رحمه الله عن الحقيقة بالماهية و حاصل الجواب ان الماهية واحدة فى الخارج والذهن واما الوجود ان فمتغايران وحيث ان كثيرا من اللوازم والاثار يدور مدار الوجود الخارجى فالماهية الموجودة بالوجود الذهنى ليست لها تلك الاثار .

المسالة الخامسة

(فى ان الوجود هو حصول الماهية لا غير)

قول المصنف : و ليس الوجود معنى الخ - ذهب جماعة من اتباع المشائين الى ان الموجود بالذات فى الخارج والصادر من الجاعل هو حقيقة الوجود والماهية موجودة ومجعولة بالعرض لانها حده وحد الشيء عارض عليه ومتاخر عنه فالمجعول بالذات اذا كان هو الوجود فالماهية تحصل به لامحالة حصولا بالعرض وما قال الشارح رحمه الله فى مقام ردهم ليس رادا عليهم لانهم لايقولون ان الوجود قائم بالماهية فى الخارج حتى يرد عليهم ان ذالك يستدعى تحقق الماهية قبل وجودها

لان قيام صفة بشيء يستدعى ثبوت ذالك الشيء متقدما وذالك فى الماهية مستحيل بل انهم يقولون ان الوجود يصدر من الجاعل فيعرض عليه الماهية اعتباراً و هذا هو بحث اصالة الوجود اوالماهية وله موضع آخر .

قول الشارح : بل الوجود هو الخ ـ هذا ينافى ماذهب اليه جمهور الحكماء من ان للوجود افرادا حقيقية متباينة بتمام الذات وسياتى الكلام فى ذالك فى المسالة السابعة عشرة انشاءالله تعالى .

المسالة السادسة

(فى ان الوجود لاتزايد فيه ولااشتداد)

قول المصنف: ولاتزايد فيه ولااشتداد ـ اعلم ان ههنا مفاهيم : الزيادة والنقصان والشدة والضعف والاولان متقابلان يستعملان فى الكميات والاخيران ايضا متقابلان يستعملان فى الكيفيات والتزايد هو توجه الشيء نحو الزيادة كالجسم النامى قبل بلوغه الى كمال رشده ويقابله التنقص و هو توجه الشيء نحو النقصان كبدن الانسان اذا هزل لمرض اوهرم والاشتداد هو توجه الشيء نحو الشدة كالماء حين يستسخن ولون الثمرة اذا توجه من الصفرة الى الحمرة و يقابله التضعف و هو توجه الشيء نحو الضعف كعكس هذا المثال والتوجه هكذا يستدعى الحركة بل هو الحركة والاولان يسميان بالحركة فى الكم والاخيران بالحركة فى الكيف فان الجسم يزيد كميته وينقص ويضعف كيفيته ويشد ويقال ان الجسم تحرك فى كمه او كيفه ومراد المصنف نفى الحركة فى الوجود يعنى ان الماهية لاتتحرك فى الوجود نحو الزيادة والنقصان ولاالشدة والضعف اى لايزيد وجودها ولاينقص ولايشد ولايضعف والدليل على ذالك ماذكر صاحب الشوارق وغيره من ان الحركة فى كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من دون ذالك الشيء بنفسه وباقيا بعينه ويتوارد عليه فى كل ان من الانات المفروضة فى زمان الحركة فرد من افراد ذالك الشيء فان معنى حركة الجسم فى الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بنفسه

وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه فى كل ان اين اخر و كذا معنى حركة الماء فى السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه فى كل ان فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذالك التبدل والتوارد لايمكن فى الوجود بالقياس الى الماهية لان الماهية لايتصور كونها متقومة وموجودة وباقية بنفسها ليتصور توارد الوجود عليها انتهى و ما نقل الشارح رحمه الله فى هذا المقام مختل كمانبه عليه فى آخر كلامه .

المسالة السابعة

(فى ان الوجود خير و العدم شر)

قول الشارح : انااذاتاملنا الخ ـ اقول : ههنا امور لها دخل فى ايضاح هذه المسالة ولاباس بذكرها .

الاول : مفهوم الخير ليس ذاتيا لما تحته من الافراد لانه منتزع من امور مختلفة لاشتراك لها فى ذاتى و كذالك الشر .

الثانى : ان الخير حقيقى واضافى و كذالك الشر اما الحقيقيان فالخير هو ماتطلبه الاشياء من حيث هى اشياء والشر ماتنفر عنه الاشياء من حيث هى اشياء واما الاضافيان فالخير هو مايحبه شىء والشر هو مايبغضه شىء والمبحوث عنه على مايظهر من كلماتهم هو الحقيقيان فلذالك ادعى بداهة خيرية الوجود وشرية العدم فان المطلوب لكل شىء من حيث هو شىء مع قطع النظر عما يقع بين الكائنات الفاسدات من الارتباطات هو الوجود والمنفور عنه لكل شىء من حيث هوشىء مع قطع النظر عن ذالك هوالعدم والنسبة بين الحقيقى والاضافى عموم من وجه فان بعض الوجودات مبغوض لبعض الاشياء وبعض الاعدام محبوب لبعض الاشياء وبعض الوجودات محبوب لبعض الاشياء والخير والشر الاضافيان هما اللذان اخذافى تعريف اللذة والالم ويختلفان بالاضافة والاعتبار فان شيئا واحدا يكون خيرا باعتبار وشرا باعتبار اخر ويكون خيرا بالاضافة الى شخص وشرا بالاضافة الى شخص آخر فان

الدواء الذى يشربه المريض مثلا مبغوض له باعتبار ذائقته ومحبوب له باعتبار حال مزاجه وقتل زيد مثلا مبغوض بالاضافة الى احبائه و محبوب بالاضافة الى اعدائه .

الثالث : ان كل ممكن له اثار وتوابع ترجع الى ثلاث حيثيات : الوجود والماهية التى هى حد الوجود والعدم اى عدم امور عن هذا الممكن الموجود ولاشبهة فى ان توابع كل من هذه الحيثيات الثلاث لابد ان تستند الى متبوعها ومنشأها ولكن الناس لايفرقون بين تلك الحيثيات ولايميزون تابعا عن تابع حتى يسندوا كلا الى متبوعه بل يرون موجودا ويرتبون عليه كل تابع وهذا هو السر فى ان اهل العلم والتحقيق يرون الخير من الوجود والشر من العدم وان اهل الجهل والتخمين يزعمون ان الشر مستند الى الموجود من حيث هو موجود فبعد ماسلم ان الصادر بالذات من الجاعل هو الوجود والماهية مجعولة بالعرض لانها حده والعدم لايكون مجعولا اصلا فتوابع كل من هذه الثلاث فى الجعل بالذات او بالعرض اوعدم الجعل كمتبوعها .

الرابع : ان المدعى يرجع الى قضايا اربعة : كل وجود خير وعكسه كليا وكل عدم شر وعكسه كليا وقديتراءى فى كلام صدر المتالهين رحمه الله فى مباحث العلة والمعلول من الاسفار ان الماهية منشأ الشرور وكل شر من جهة الماهية قال: ان الماهيات والاعيان الثابتة بحسب اعتبار ذواتها من حيث هى هى وبحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الاحكام الكثيرة ، والامكان و سائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية ، ويرجع اليها الشرور والافات التى هى من لوازم الماهيات من غير جعل وقال فى اواخر المرحلة الثانية من السفر الاول : واما الماهيات الامكانية والاعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود انفسها لاتوصف بخيرية ولاشرية لانها لاموجودة ولامعدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض انتهى وقديتوهم ان بين كلاميه تهافتا و ليس لان حاصل كلاميه ان الماهية منشا للشر وان الشر هو العدم ولاتهافت بينهما وتنتج هاتان القضيتان ان

الماهية منشا للعدم وهذا حق لامرية فيه اذالوجود المحدود من حيث هو محدود يستلزم العدم اى عدم امور عن الممكن الموجود و حيث لاحد له كالواجب تعالى فلايتصور هناك حيثية العدم وحاصل الامران الوجود هوالخير والعدم الذى منشأه الماهية هو الشر و ان كانت الماهية من حيث هى هى لاتوصف بالشرية والخيرية كما ان منشئيتها للعدم والشرانما هو باعتبار وجودها لانهامن حيث هى هى لاتكون منشا له بل باعتبار انها حد لوجودما و ههنا سر راجع الى القضاء والقدراشار اليه صدرالمتالهين رحمه الله فی مباحث العلة والمعلول من الاسفار عند ذكر هذا المطلب وليس ههنا موضع ذكره .

الخامس : ان للثنوية شبهة هى ان الخيرات لابد ان تصدر من مبدء خير والشرور من مبدء شر لوجوب المناسبة بين المبدء والصادر فيجب الالتزام بمبدء ذى حيثيتين وهذا ينافى احدية الواجب اومبدئين و هذا ينافى واحديته والجواب اتضح بمامر من البيان حيث لاوجود للشر فى الاعيان حتى نطلب له مبدء موجودا فالمبدء احد واحد والصادر منه الخير لاغير و اما الشرور الاضافية فمن الممكن ان يكون فيها امر وجودى الا انه ليس شرا فی نفسه بل بالاضافة والاعتبار .

السادس : ان فی المسالة مذهبين الاول لارسطو و هو ان الامور تتصور من حيث الخيرية والشرية على خمسة ضروب : الخير المحض والشر المحض والغالب خيره والغالب شره و المتساوى شره و خيره والموجود فی الخارج على حسب البرهان والوجد ان الاول والثالث و كلاهما صادر ان من مبدء واحدهوخيرمحض اما الاول فظاهر واما الثانى فعدم صدوره شر كثير لان منع الخير الاكثرى شر اكثرى وهو لايليق بالخير المحض والمذهب الثانى لافلاطون وهو ان الصادرخير لاغير لما بيناه ويمكن التوفيق بينهما بان افلاطون ناظر الى الخير والشر الحقيقيين وارسطو ناظر الى الاضافة اى ناظر الى الاشياء مع النظر الى الارتباطات التى بينها حيث نظر الى النار مثلا فوجد فيها خيرات كثيرة فی جنبها شرور قليلة فذهب الى ماذهب ولكن النار من حيث هى نار اى موجود له اثار مخصوصة خير لاشر فيها

الا انها بالنظر الى ارتباطها بسائر الكائنات الفاسدات يتحقق منها امور مبغوضة الى اشخاص معدودة و كذا الماء و كذا الحيات والعقارب وغيرها من حيث هى موجودات خيرات يترتب على وجودها منافع ربما يخفى علينا اكثرها ولكن من جهة ارتباطها بغيرها تقع امور يبغضها الناس ويعدونها شرورا هذا .

اذا تمهدت هذه الامور فاعلم ان بعض القوم كصاحب الشوارق قال ببداهة هذه القضايا اى الوجود خير والعدم شر وعكساهما وقال لو كان فيها خفاء فلعدم تحقيق ماهية الخير و الشر ثم اورد امثلة كالشارح ههنا و حلل كل واحد منها الى امور وجودية وامور عدمية وبين ان الشرور فيها راجعة الى الامور العدمية وظاهر بعضهم انها نظرية واستدل عليها فى اواخر حكمة الاشراق فى مبحث الشر والشقاوة وفى اوائل الموقف الثامن من السفر الثالث من الاسفار بدليل يراجع الطالب له اليه .

المسألة الثامنة

(فى ان الوجود لاضد له)

قول الشارح : المسالة الثامنة ـ كان ينبغى ان يجعل هذه المسالة واللتين بعدها مسالة واحدة كما صنع صاحب الشوارق رحمه الله .

قوله : اقول الضد ذات الخ ـ يعنى الضد موجود جوهرى لايجتمع مع جوهرى اخرا وعرضى لايجتمع مع عرضى اخر فى محل واحد والجوهرى كصورة الذهب الحالة فى مادته فانها لاتجتمع مع صورة الفضة مثلا فى تلك المادة والعرضى كالسواد الحال فى الموضوع فانه لايجتمع مع البياض مثلا فى ذالك الموضوع فحلول صورة الفضة فى تلك المادة والبياض فى ذالك الموضوع انما يمكن عند زوال صورة الذهب عنها وزوال السواد عنه .

قوله: فى الوجود ـ اى فى الخارج لان المتقابلين يمكن اجتماعهما فى الذهن وسيأتى بيانه فى المسالة السابعة والثلاثين .

اعلم ان نفى الضدية عن الوجود و كذا نفى المثلية عنه فى المسألة التاسعة

انما يكون فى الوجود العارض على جميع الاشياء الذى هو كون الماهية وحصولها وفى حقيقة الوجود من دون تحددها بالماهية وانضمامها بها و يظهر هذا من ادلته واما الوجودات الخاصة المتحددة بالماهيات فيمكن فيها فرض التضاد والتماثل باعتبار ماهياتها فان وجود السواد من حيث هو وجوده يضاد وجود البياض من حيث هو وجوده فلايجتمعان فى موضوع واحد و كذا وجود البياض لايجتمع مع مثله فى موضوع واحد .

قوله : ولما استحال الخ ـ قياسان من الشكل الثانى صورة الاول الضد ذات وجودية ولاشىء من الوجود بذات وجودية اذ ليس له ماهية حتى يكون ذاتا ولاله وجود حتى يكون وجوديا فلاشىء من الوجود بضد لشىء صورة الثاني الوجود عارض لجميع المعقولات ولاشىء من احد الضدين بعارض لصاحبه فلاشىء من الوجود بضد لشى .

قوله : على ماياتي تحقيقه فى نفى المعدوم ـ هذا سهو منه رحمه الله والصحيح ان يقال على مايأتى تحقيقه فى الوجود المطلق والمقيد وهو فى المسالة الرابعة عشرة لا فى مسالة نفى المعدوم او ثبوت المعدوم التى هى المسألة الحادية عشرة .

المسالة التاسعة

(فى انه لامثل للوجود)

قول الشارح : اقول المثلان الخ ـ هذا الشرح يشتمل على ثلاثة اقيسة من الشكل الثانى صورة الاول المثلان ذاتان وجوديتان ولاشىء من الوجود بذات وجودية صورة الثانى المثلان مايكون المعقول منهما اى الطبيعة النوعية من كل منهما مساويا للمعقول من الاخر ولاشىء من الوجود يكون كذالك اذليس له طبيعة نوعية لما ياتى فى المسالة السادسة عشرة صورة الثالث ماذكره فى آخر المسألة .

قوله: يسد كل واحدة الخ ـ اى فى الموضوعية كقولنا زيد انسان فانه يصح

ان يكون عمرو مكان زيد فيقال عمرو انسان لانهما مثلان اى فردان مندرجان تحت طبيعة واحدة نوعية .

قوله : ويكون المعقول منهما الخ - فان الطبيعة النوعية المعقولة من زيد عين مايعقل من عمرو فانه اذا عقلت من احدهما تلك الطبيعة لم يعقل من الاخر غير ماعقل من الاول لان التمايز والاختلاف بينهما انما يكون بالعوارض .

قوله: لانا نقول انهما الخ - اى شرط التماثل ان يكون كل من المثلين مشتركا فى طبيعة واحدة متمايزا من الاخر بالعوارض الحافة بتلك الطبيعة والكلى والجزئى ليسا كذالك لان احدهما وهو الكلى ليس محفوفا بعوارض اصلا بل يعتبر من حيث هو هو نعم ان الكلى متحد فى الوجود مع الجزئى لكن الاتحاد ليس تماثلا .

اعلم ان البرهان على امتناع اجتماع المثلين هو انهما لو اجتمعا فى محل واحد فاما ان لايتمايزا فليس فى البين مثلان اثنان وهذا خلف واما ان يتمايزا فليسا فى محل واحد فليسا مجتمعين وهذا خلف ايضا واما الدليل على امتناع اجتماع الضدين هو ان من شرائطهما ان يكونا على غاية الخلاف فلو اجتمعا فى محل واحد فليسا كذالك .

المسألة العاشرة

(فى انه مخالف لغيره من المعقولات ولا ينافيها)

قول الشارح : اذ القسمة حاصرة الخ - وجه الحصر ان الاثنين اما ان يكون بينهما غاية الخلاف اولا و الاول هو التضاد والثانى اما ان يكونا مندرجين تحت طبيعة واحدة نوعية اولا والاول هو التماثل والثانى هو الاختلاف والمختلفان ان لم يجتمعا كالحجر والحركة الارادية مثلا فهما متنافيان والا فهما المختلفان محضا وسيأتى ماله ربط بماهنا فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى .

قوله : ولهذا افتقر الخ - سيأتى بيانه فى المسألة الخامسة عشرة .

قوله : وهذا فيه دقة - اعلم ان المتقابلين يمكن ان يكون لاحدهما

او كليهما اعتباران ويكون التقابل بينهما باحد الاعتبارين دون الاخر كالعدم فانه من حيث هو متمثل ذهنى ليس مقابلا للوجود بل معروض له وانما يقابله من حيث هو عدم وسلب وكذالك الوجود مقابل له من حيث هو هو واما من حيث هو مفهوم ذهنى فيعرض عليه العدم فهما من حيث هما هما متقابلان ومن حيث هما مفهومان ذهنيان يعرض كل منهما على الاخر وكذا الكلية والجزئية فان الكلى من حيث هو متمثل فى الذهن و عرض قائم بالنفس جزئى ومن حيث هو هو كلى صادق على كثيرين والجزئى ايضا من حيث هو هو ليس بكلى بل مقابله ومن حيث هو مفهوم من المفاهيم كلى له مصاديق كثيرة .

المسألة الحادية عشرة

(فى مساوقة الوجود للشيئية وان المعدوم منفى ليس بثابت)

قول المصنف : و يساوق الشيئية - المساوقة فى اللغة المعية فى السير بحيث يسير كل من السائرين جنب الاخر وفى الاصطلاح قد يراد بها التساوى المنطقى وقد يراد بها الترادف بحسب المفهوم والظاهر ان بين الشيئية والوجود الترادف بحسب الاصطلاح لا اللغة اذ يستعمل الوجود فى العرف واللغة فى غير ما يستعمل فيه الشيئية وبالعكس كما يقال ممكن الوجود ولا يقال ممكن الشيئية ويقال هل عندك شيء من الدرهم ولا يقال هل عندك موجود من الدرهم و هذا اية على انهما ليسا مترادفين فى العرف واللغة اللهم الا ان يقال انه كان كذالك لتداول استعمال الوجود فى موارد وتداول استعمال الشيئية فى موارد آخرى واما فى اصل اللغة فهما مترادفان.

قول الشارح: وتلازمهما - هذا قرينة على ان الشارح رحمه الله اراد بالمساوقة التساوى المنطقى لان التلازم انما هو بين مفهومين مختلفين يصدق كل منهما على مصاديق الاخر .

قوله : وقال جماعة من المتكلمين الخ - اعلم ان كثيرا من المعتزلة على ما نقل عنهم يقولون ان الماهية لها ثبوت ازلى من قبل نفسها قبل وجودها الذى

هو من جهة الفاعل ودار فى السنتهم ان الماهيات ثابتات ازلية و ليس هذا الثبوت عندهم من جاعل ولا بتبعية وجود شيء اخر وبهذا يفترقون عن الصوفية حيث يقولون ان الماهيات لها ثبوت فى علم الله تعالى ازلا تبعا لوجود اسمائه و صفاته و اصطلحوا على انها اعيان ثابتة على مافصل فى كتبهم وهذا القول من المعتزلة بديهى البطلان اذ الماهية بنفسها ليست الا اياها ومن قال خلاف ذالك فقد كابر عقله و ادعى امرا منكرا عند العقول نعم ههنا شيء هو ان لفظ الموجود عند العرف ينصرف الى الموجود فى الخارج بل اذا اريد الموجود فى الذهن احتيج الى تنبيه و قرينة و لفظ الشيء يستعمل عندهم فى الماهية باعتبار ثبوت ما اعم من الثبوت الذهنى والخارجى كما يقال عندى شيء فلذالك لايفيد قولنا الماء شيء مثلا فائدة قولنا الماء موجود ولكن لاشيء من ذالك يفيد اولئك الجماعة فى مذهبهم شيئا اذ الموجود الخارجى له ثبوت خارجى والموجود الذهنى له ثبوت ذهنى ولاشيئية ولاثبوت للماهيات غير هذين الثبوتين حتى يدعى ان لها ثبوتا و شيئية ازلا ففى اى صقع تحققت الشيئية للماهية فهى وجودها ولايتصور لها شيئية غير الوجود .

قوله : **على ما ياتى** — فى المسالة الثالثة والاربعين .

قول المصنف : **وانحصار الموجود** — عطف على قوله اثبات القدرة والواو التى بعد القدرة بمعنى مع اتى بها لئلا يتكرر لفظ مع وحاصل كلامه دليلان الاول قوله اثبات القدرة مع انتفاء الاتصاف والثانى قوله انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد والواو التى قبل انحصار الموجود عطفت الدليل الثانى على الاول فلاوجه لقول الشارح رحمه الله وانحصار الموجود عطف على الانتفاء لان انحصار الموجود الخ الذى هو دليل مستقل اذا عطف على الانتفاء صار من تتمة الكلام الاول فلايكون مستقلا اذ المعطوف والمعطوف عليه فى حكم واحد والعجب انه جرى فى مقام التفسير على ذالك حيث قال ومع انحصار الموجود اذ تكرار مع يدل على عطفه على مايدخل عليه مع اولا وهو اثبات القدرة وحاصل الدليل الثانى ان لازم كلامهم ثبوت اشخاص غير متناهية من كل نوع فى الازل كما يأتى فى المسألة الثالثة عشرة

وهم معترفون بان الكائنات متناهية مع انا لانعقل للكون معنى زائدا على الثبوت ليقولوا جوابا: ان عدم تناهى الكائنات والموجودات ممتنع لاعدم تناهى الثابتات فلزم التناقض فى كلامهم .

قول الشارح : ان التميز لايستدعى الثبوت عينا - اى فى الخارج بل يكفى فيه الثبوت الذهنى وحاصل الجواب انهم ان ارادوا ان كل متميز ثابت فى الاعيان لم نسلم ذالك للزوم المحالات وان ارادوا فى الذهن لم يفدهم لانهم ادعوا الثبوت فى الخارج .

قوله : والا لم يبق فرق الخ - توضيح ذالك ان نفى الامكان هو حال الممتنع كاجتماع النقيضين مثلا فانه ليس بممكن والامكان المنفى هو حال الممكن كالجسم مثلا وتوصيفه بالمنفى لانا ندعى نفيه عن الماهية فى الخارج و ثبوته لها فى الذهن واما القائلون بثبوت المعدوم يدعون ثبوته للماهية فى الخارج و حاصل استدلالهم ان امكان الممكن لو كان امرا منفيا عن الخارج لم يبق فرق بن عدم الامكان الذى هو حال الممتنع والامكان المفروض منفيا فى الخارج الذى هو حال الممكن والتالى باطل لان بين الحالين فرقا بالضرورة وبيان الملازمة ان عدم الامكان منفى عن الخارج قطعا واذا كان الامكان ايضا منفيا عنه لاستوى المعنيان فالامكان امر ثابت فى الخارج يستدعى محلا ثابتا فيه وهو الماهية الثابتة و حاصل الجواب ان نفى الامكان للممتنع يكون بحسب الذهن والخارج واما الامكان للممكن منفى عن الخارج ثابت فى الذهن لانه امر اعتبارى فالفرق بينهما حاصل .

قوله : والالزم التسلسل - اى لو كان الامكان ثابتا فى الخارج لكان متصفا بالثبوت وهذا الاتصاف على وجه الامكان لا الوجوب فلزم ان يكون للامكان امكان اخر وننقل الكلام فى الامكان الثانى وهكذا اللهم الا ان يقال ان اتصافه بالثبوت على وجه الوجوب كاتصاف نفس الماهيات به على مادعوه فتدبر .

قوله : وان يكون الثبوتى حالا فى محل عدمى - عطف على التسلسل اى ولزم ان يكون الثبوتى الخ وهذا لايلزم على مبناهم لانهم يقولون ان الثبوتى

الذى هو الامكان حال فى المحل الثبوتى الذى هو الماهية الثابتة الا ان الكلام فى المبنى .

ثم ان ما اوهم اولئك لان يعتقدوا بثبوت المعدومات قاعدة ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فقالوا ان ثبوت الوجود للماهية يستدعى ثبوت الماهيات قبله و لم يتفطنوا ان ما فى الخارج عند الايجاد ليس ثبوت شىء لشىء بل هو ثبوت شىء فقط .

المسألة الثانية عشرة

(فى نفى الحال)

قول الشارح : المسالة الثانية عشرة ـ الفرق بين هذه المسألة والمسالة السابقة ان فيها قول بعض المتكلمين بان المعدوم الممكن له ثبوت قبل وجوده الذى هو منشا لاثاره وهو ثابت فى العدم من الازل قبل ان يصير موجوداً فالثابت اعم من الموجود وله قسمان الممكن المعدوم والممكن الموجود والمنفى مقابل الثابت ليس له ثبوت اصلا و هو المعدوم الممتنع و على هذا فالمعدوم الذى هو مقابل الموجود اعم من المنفى وله قسمان ايضا المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع الذى هو المنفى فالنسبة بين الثابت والموجود عموم مطلق و كذا بين المعدوم والمنفى وبين الموجود والمعدوم و كذا بين المنفى والثابت تباين كلى و اما النسبة بين المعدوم و الثابت فعموم من وجه فان بعض المعدوم كالممتنع ليس بثابت و بعض الثابت كالموجود ليس بمعدوم و بعض الثابت كالمعدوم الممكن معدوم و بين الموجود والمنفى تباين كلى لان المنفى اخص من المعدوم الذى هو مباين للموجود

وفى هذه المسأله قالوا : المفهوم ان كان له ثبوت فى الخارج بالاستقلال فهو الموجود وان كان بالتبعية فهو الحال فالثبوت على قسمين ثبوت استقلالى وهو الوجود وثبوت تبعى وهو لايسمى باسم خاص بل الموصوف بهذا الثبوت يسمى حالا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفى الذى هو مقابل الثابت لان المعدوم

نقيض الموجود ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فبين الثابت والمنفى تباين لانهما نقيضان كما بين الموجود والمعدوم واما بين الثابت والمعدوم فعموم من وجه لان بعض الثابت وهو الموجود ليس بمعدوم وبعض المعدوم وهو المنفى ليس بثابت و بعض الثابت ليس بموجود كالحال و هذا مطرد فى كل عام مع نقيض الخاص وبين الموجود والمنفى تباين لان المنفى اخص من المعدوم الذى هو يباين الموجود .

ثم ان الثبوت على القول به فى المسالة السابقة هو شيئية الماهية لا بالتبعية سابقة على الوجود سبقا زمانيا و هذا ممالا يعقل لان الماهية لاشيئية لها من دون وجود ما والثبوت فى هذه المسالة شيئية الصفة تبعا لموجود كالعالمية فانها على ماقالوا موجودة فى الخارج تبعا لذات العالم والجواب انها موجودة فى الذهن معدومة فى الخارج .

قوله: ابوهاشم ـ قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : ابوهاشم عبدالسلام بن ابى على محمد الجبائى بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه المتكلم المشهور العالم ابن العالم كان هو و ابوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال و كتب الكلام مشحونة بمذاهبهما و اعتقادهما وكان له ولد يسمى اباعلى و كان عاميا لايعرف شيئا فدخل يوما على صاحب بن عباد فظنه عالما فاكرمه ورفع مرتبته ثم ساله عن مسالة فقال لااعرف ولااعرف نصف العلم فقال له الصاحب صدقت يا ولدى الا ان اباك تقدم بالنصف الاخر وكان ولادة ابى هاشم سنة سبع واربعين وماتين وتوفى يوم الاربعاء لاثنتى عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة احدى وعشرين وثلثمائة ببغداد ودفن فى مقابر البستان من الجانب الشرقى وفى ذالك اليوم توفى ابوبكر محمد بن دريد اللغوى المشهور وسيأتى ذكر والده انشاءالله تعالى وحمران بضم الحاء المهملة وسكون الميم وفتح الراء وبعد الالف نون وابان بفتح الهمزة والباء الموحدة وبعدالالف نون والجبائى بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة هذه النسبة الى قرية من قرى البصرة خرج منها جماعة من العلماء هكذا قاله السمعانى فى كتاب الانساب وقال ياقوت الحموى فى

كتابه المشترك انها كورة وبلد ذات قرى وعمارات من نواحى حوز بغداد والله اعلم

اقول : ابوهاشم هذا وابوه ابوعلى محمد بن عبدالوهاب الجبائى هما المعروفان بالجبائيين وسيأتى ذكرهما عن قريب فى كلام الشارح رحمه الله .

قوله : والقاضى ـ هذا هو القاضى ابوبكر الباقلانى المشهور عند علماء الاصول والكلام قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : القاضى ابوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلانى البصرى المتكلم المشهور كان على مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته و سكن بغداد وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة فى علم الكلام وغيره وكان فى علمه اوحد زمانه وانتهت اليه الرياسة فى مذهبه وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب وسمع الحديث وكان كثير التطويل فى المناظرة مشهورا بذالك عند الجماعة وجرى يوما بينه وبين ابى سعيد الهارونى مناظرة فاكثر القاضى ابوبكر المذكور فيها الكلام ووسع العبارة وزاد فى الاسهاب ثم التفت الى الحاضرين و قال اشهدوا على انه ان اعاد ماقلت لاغير لم اطالبه بالجواب فقال الهارونى اشهدوا على انه ان اعاد كلام نفسه سلمت له ماقال وتوفى القاضى ابوبكر المذكور اخر يوم السبت و دفن يوم الاحد لسبع بقين من ذى القعدة سنة ثلاث واربعمائة ببغداد رحمه الله تعالى وصلى عليه ابنه الحسن ودفنه فى داره بدرب المجوس ثم نقل بعد ذالك فدفن فى مقبرة باب حرب والباقلانى بفتح الباء الموحدة و بعد الالف قاف مكسورة ثم لام الف وبعدها نون .

قوله: والجوينى ـ هكذا فى كثير من النسخ والصحيح الجوينى كما فى نسخة طبعت باصبهان وجوين على ما ذكر ابوسعيد السمعانى فى كتاب الانساب بالجيم ثم الواو ثم الياء ثم النون على هيئة التصغير ناحية كبيرة مشتملة على قرى كثيرة بين نيسابور وبيهق .

اقول : بيهق هى التى تسمى اليوم سبزوار .

قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان: هوابوالمعالى عبدالملك ابن الشيخ ابى محمد

عبدالله بن ابى يعقوب يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجوينى الفقيه الشافعى الملقب ضياء الدين المعروف بامام الحرمين اعلم المتأخرين من اصحاب الامام الشافعى على الاطلاق ثم ذكر له احوالا وفضائل الى ان قال : ثم خرج الى الحجاز وجاور بمكة اربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتى ويجمع طرق المذهب فلهذا قيل له امام الحرمين ثم عاد الى نيسابور فى اوائل ولاية السلطان الب ارسلان السلجوقى والوزير يومئذ نظام الملك فبنى له المدرسة النظامية بمدينة نيسابور ثم ذكر درسه ووعظه ورياسته ومصنفاته وبعض محامده وغير ذالك الى ان قال : ومولده فى ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة واربعمائة ولما مرض حمل الى قرية من اعمال نيسابور يقال لها بشتنقان موصوفة باعتدال الهواء وخفة الماء فمات بها ليلة الاربعاء وقت العشاء الاخرة الخامس و العشرين من شهر ربيع الاخر سنة ثمان وسبعين واربعمائة الى اخر ما نقل من الامور التى وقعت بعد موته من اصحابه وتلامذته وقال فى ذيل ترجمة ابيه ابى محمد الجوينى : وحيويه بفتح الحاء المهملة وتشديد الياء المثناة من تحتها وضمها وسكون الواو وفتح الياء الثانية وبعدها هاء .

قوله : على ماياتى ـ فى المسالة الخامسة من الفصل الاول من المقصد الثانى.

قوله: وايضا فان قيام الجنس الخ ـ لان العرض القائم بالعرض الاخر لابدله من موجوديته فى نفسه وهذا مطرد فى كل عارض و معروض ولكن الجنس جوهريا كان اوعرضيا ليس له فى الخارج موجودية فى نفسه بل هو موجود بوجود الفصل فليس عارضا على الفصل فلذا قالوا ان الفصل مقوم للجنس فى الوجود .

قوله : بالتماثل والاختلاف ـ هذا الاختلاف بالمعنى الاعم الشامل للتضاد فلا تغفل .

قوله : وبراهين الخ ـ سيأتى ذكر هذه البراهين فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث .

* * *

المسألة الثالثة عشرة

(فى فروع القولين)

قول المصنف: ومايتبعها فى الوجود - هذا من تتمة الفرع الرابع والمراد بصفة الجنس مامثله الشارح رحمه‌الله وبتابع صفة الجنس فى الوجود هو الاوصاف التى يتبع الجوهرية حين الوجود كالاستغناء عن الموضوع اوالعرضية كالحلول فى الموضوع التابع للسوادية مثلا .

قول الشارح: على طريقة الاحداث - اذلايعقل تاثير الموثر فيما هوثابت ازلا بل يتعلق التاثير بماهو مسبوق بالعدم وهذا طريقة الاحداث .

قوله : وقدصار الى هذا الحكم الخ - اوهم الشارح رحمه‌الله ان جماعة من الحكماء ومراده المشاؤون يقولون مقالة هذه الطائفة و ليس الامر هكذا لان استغناء الماهيات عن الجعل فى كلامهم غير الاستغناء فى كلامهم لان المعتزلة قالوا ان الماهيات ذوات ثابتة ازلية لايتعلق بها الجعل لانها متحققة فى الخارج وجعلها اثبات للثابت وتحصيل للحاصل والمشاؤون قالوا ان الجعل لايتعلق بالماهيات لانها مجعولة بجعل الوجود و مع جعلها التبعى بالوجود لايعقل جعلها لانه ليس فى الخارج مجعولان بالبرهان والاتفاق ولانه لايعقل جعل الانسان انسانا بل المعقول جعله موجودا وبين المذهبين فرق واضح .

قوله : وقالوا ان كل مابالفاعل الخ - هذا برهان المشائين على ان المجعول ليس هو الماهية ومجمل الكلام فيه ان حمل الانسان مثلا على نفسه فى قولنا الانسان انسان لايحتاج الى شىء ولانطلب شيئا فى هذا الحمل وراء الانسان من حيث هو هو ولايتوقف هذا الحمل على شىء ولايزول بزوال شىء و هذا معنى قولهم ما جعل الله الانسان انسانا بل اوجده بخلاف قولنا الانسان موجود فانا نحتاج بالضرورة فى هذا الحمل الى الواسطة فى الثبوت والواسطة فى الاثبات والحيثية المحتاجة هى المجعولة وليست هى الماهية ومن اراد التفاصيل فليراجع المرحلة الثالثة من السفر

الاول من الاسفار .

قوله : ابن عیاش ـ قال ابن النديم فی الفهرست : ومن المعتزلة من لانعرف من امره غير ذكره ابواسحاق ابراهيم بن محمد بن عياش معتزلی وله من الكتب كتاب نقض كتاب ابن ابی بشير فی ايضاح البرهان .

قوله : واما الجبائيان ـ قدمر ذكرهما فی ترجمة ابی هاشم .

قوله : وعبدالجبار ـ هوالقاضی عبدالجبار المعتزلی قال الخطيب فی تاريخ بغداد : عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار ابوالحسن الاسد آبادی سمع علی بن ابراهيم بن سلمة القزوينی وعد رجالا آخرين سمعهم ثم قال : وكان ينتحل مذهب الشافعی فی الفروع ومذاهب المعتزلة فی الاصول وله فی ذالك مصنفات وولی قضاء القضاة بالری و ورد بغداد حاجا وحدث بهاثم ذكر المحدثين عنه ثم ذكر عنه حديثين بالاسناد الی رسول الله صلی الله عليه وآله وسلم ثم قال : مات عبدالجبار بن احمد قبل دخولی الری فی رحلتی الی خراسان وذالك فی سنة خمس عشرة واربعمائة واحسب ان وفاته كانت فی اول السنة .

قوله : وابن منويه ـ هكذا بالنون بعد الميم فی كثير من النسخ وفی النسخة المطبوعة باصبهان بالثاء المثلثة بعد الميم والصحيح بالتاء المثناة الفوقانية المشددة المضمومة وقبلها الميم المضمومة وبعدها الواو المفتوحة ثم الياء المثناة من تحت الساكنة ثم الهاء قال ابن ابی الحديد فی مقدمة شرحه لنهج البلاغة : و من البصريين الذاهبين الی تفضيل علی عليه السلام ابومحمد حسن بن متويه صاحب التذكرة نص فی كتاب الكفاية علی تفضيله علی ابی بكر واحتج لذالك واطال فی الاحتجاج .

قوله : فانهم قالوا صفات الجوهر ـ هذا اختصار فی الكلام و التقدير فانهم ذهبوا الی عدم عراء تلك الماهيات عن الصفات و قالوا فی مقام التقسيم ان صفات الجوهر ای احواله مطلقا سواء كانت فی حال العدم اوالوجو اما كذا و اما كذا ولايخفی ان الصفات الاربع التی ذكرها الشارح رحمه الله للجوهر ليست من الصفات الحاصلة له فی حال العدم الا الاولی منها فلاتغفل وذكرها لانه اراد ان يذكر

صفات الجوهر اى احواله مطلقا على ما ذكروا كما قلنا .

قوله : عائدة الى الجملة - اى الى مركب من حقائق من حيث هو مركب كالانسان فانه من حيث هو مركب متصف بالحياة و ليست الحياة صفة لكل واحد من الحقائق المحققة فيه .

قوله: ومايشترط بها - كالعلم والقدرة والارادة فهى مشروطة بالحياة على مايأتى فى المسالة الخامسة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ولايخفى ان التعبير بالحياة والعلم وغيرهما تسامح لانها ليست من الاحوال والمراد بالصفات فى هذا المقام هى الاحوال فالتعبير الصحيح الحيية والعالمية و غيرهما .

قوله : تكون عائدة الى الافراد - اى كل فرد من كل حقيقة من حيث هو هو متصف بها سواء كان مركبا مع غيره املا .

قوله: المعللة بالمعنى - المراد من المعنى ههنا هو صفة التحيز فان الحصول فى الحيز تابع لها وهذا اصطلاح المتكلمين فانهم وضعوا لفظ المعنى للصفة و فى كلام بعضهم ان الله ليس له معانى زائدة اى صفات زائدة .

قوله : وليس له صفة زائدة الخ - اى الصفات التى هى الاحوال .

قوله : وهى صفة الجنس - وهى العرضية كالكمية والكيفية والاضافية وما هو مندرج تحتها كاللونية وغيرها .

قوله : ابو يعقوب الشحام - هو ابو يعقوب يوسف بن عبدالله الشحام البصرى رئيس المعتزلة فى البصرة فى عصره و هو استاد ابى على الجبائى فى علم الكلام وابو على هذا استاد الشيخ ابى الحسن الاشعرى الذى كان اولا على مذهب المعتزلة ثم تاب ورجع فصار رئيس الاشاعرة وشيخهم وقد مر ذكره و للاشعرى مع الاستاذ مناظرة فى ان افعال الله معللة بالاغراض ذكرها ابن خلكان فى وفيات الاعيان فى ذيل ترجمة ابى على الجبائى .

قوله: وابو عبدالله البصرى - قال ابن النديم فى الفهرست : هو ابو عبدالله

الحسين بن على بن ابراهيم البصرى المعروف بالكاغذى والجعل المعتزلى من اهل البصرة ومولده بها و استاذه ابوالقاسم بن سهلويه ويلقب بقشور كان على مذهب ابى هاشم واليه انتهت رياسة اصحابه فى عصره وكان فاضلا فقيها متكلما عالى الذكر نبيه القدر عالما بمذهبه منتشر الذكر فى الاصقاع والبلدان وسيما بخراسان و كان يتفقه على مذهب اهل العراق قرء على ابى الحسن الكرخى ونحن نذكر فى هذا الموضع كتبه فى الكلام ونذكر كتبه فى الفقه فى مقالة الفقهاء انشاءالله وقرء على ابى جعفر المعروف بسهكلام الصيمرى العباداتى وصحب اباعلى بن خلاد وقرء على ابى هاشم عبدالسلام بن محمد ومولده سنة ثمان وثلاثمائة و توفى بمدينة السلام سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وله من الكتب فعد كتبه فى الكلام .

قوله : كما توصف بالجوهرية ـ اى فى حال العدم .

قوله : اتفق المثبتون الخ ـ العجب من هؤلاء كيف اتفقوا على ان المعدوم لايتصف بكونه معدوما وليس هذا الاسلب الشىء عن نفسه الذى بطلانه من البديهيات هذا على تفسير صاحب الشوارق رحمه‌الله حيث فسر الصفة بالاتصاف واما ان فسرنا الكلام بان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما وعندالوجود يتحقق له الصفة على ما فسر القوشجى وما هو ظاهر الشارح ههنا فهو كلام معقول ولايخفى ان مرادهم من هذه الصفة غير صفة الجنس .

قوله: اباالحسين الخياط ـ قال السمعانى فى الانساب : واما الخياطة ففرقة من المعتزلة ينتمون الى ابى الحسين الخياط استاد الكعبى وهوالذى شارك المعتزلة فى ضلالة القدر وفى تسمية المعدوم شيئا وشارك البصريين فى تسمية المعدوم جوهرا وعرضا وزاد عليهم ان قال ان الجسم كان قبل وجوده جسما وهذا قول بقدم الاجسام .

قوله: انما تختلف باحوال ـ يعنى ان القائلين بحصول الصفات للذوات جعلوا تلك الصفات كلها احوالا تختلف بها وعلى هذا لايكون تعريفهم للحال انه صفة لموجود الخ جامعا لجميع الاحوال .

قوله : على بطلان هذا ـ اى بطلان تساوى الذوات فى الماهية .

قوله : فيجوز على القديم الخ ـ هذا المثال لايناسب المقام لان كلامهم ليس فى القديم بل فى المحدثات اللهم الا ان يراد بالقديم ماهو قديم عندهم و هو الثابت الازلى .

قوله : ولان التخصيص الخ ـ اى تخصيص بعض الذوات المتساوية بالجوهرية وبعضها بالكمية وبعضها بالكيفية مثلا .

قوله : وليس ذاتا ـ لان الذوات متساوية .

قوله : والاتسلسل ـ اى لوكان المرجح صفة من الصفات لنقل الكلام الى ان تلك الصفة باى مرجح تخصصت بتلك الذات وهكذا ولايخفى ان نقل هذه التفاصيل مع بطلان اصل المطلب ليس ينفع شيئا ولذالك تركه سائر الشراح مع ان شروحهم ابسط من هذا المختصر .

المسألة الرابعة عشرة

(فى الوجود المطلق و المقيد)

قول الشارح : المسالة الرابعة عشرة ـ كان ينبغى ان تجعل هذه مع المسألة الاتية واحدة .

قوله: ان الوجود عبارة عن الكون فى الاعيان الخ ـ اعلم ان الوجود قديوخذ من حيث هوهو فهوعبارة عن كون الماهيات وحصولها والعدم المقابل له هو لاحصولها وهما بهذا الاعتبار يلزمهما اضافة الى ماهية مبهمة من دون تعيين ولايلزم من ذالك ان يكونا اضافتين بل معنيان يلزمهما الاضافة كالعلم و قد يوخذ من حيث هومضاف الى ماهية خاصة معينة كوجود الانسان ووجود البياض والكتابة وامثالها من الجواهر والاعراض وكذا العدم وقديؤخذ ان من حيث هما مفهومان فى الذهن مع قطع النظر عن الاضافتين المبهمة والمعينة فان الامر الذى يلزمه الاضافة يمكن ان ينظر اليه مع قطع النظر عن لازمه بخلاف المعنى الذى هو نفس الاضافه والوجود بالاعتبار الاول هو المأخوذ فى المحمولات اذا كان المحمول نفس

الوجود كقولنا الانسان موجود والبياض موجود وتقابله للعدم تقابل السلب والايجاب وسيجىء اقسام التقابل فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى و بالاعتبار الثانى هو المأخوذ فى المحمولات اذا لم يكن المحمول نفس الوجود كقولنا الانسان كاتب والجسم ابيض وزيد انسان والانسان حيوان فان الوجود فى هذه القضايا الموضوعاتها مقيد بماهيات خاصة كالكتابة والانسانية وغيرهما وان لم يتلفظ به وتقابل هذا المقيد للعدم تقابل العدم والملكة فمرجع القضية بالاعتبار الاول ثبوت شىء و بالاعتبار الثانى ثبوت شىء لشىء ولايتوهم من هذا التعبير ان الوجود فيهما مقيد بالموضوع لان المحمول مرسل عن الموضوع وان هذا التعبير نتيجة انعقاد القضية و مرتبة المحمول متقدمة على القضية فالوجود فى الاول مطلق و فى الثانى مقيد بالماهية الماخوذة فى المحمول كالكتابة واما الوجود بالاعتبار الثالث فيقع موضوعا فقط .

ثم انه لافرق بين الوجود العام والمطلق ولابين الخاص والمقيد الاان المطلق باعتبار وقوعه فى المحمولات واما العام فلايلاحظ فيه هذا الاعتبار و كذا المقيد والخاص ولان الفرق بينهما اعتبارى لم يتحاش الشارح رحمه الله عن ان عبر عن المقيد بالخاص وعن المطلق بالعام هذا هو الحق فى تفسير المطلق والمقيد على ما فى هذا الشرح وفى الشوارق وتفسير الشارح القوشجى تبعا للشارح القديم من ان المطلق مالايقيد بشى اصلا لامعينا ولامبهما خطا ظاهر لان الوجود من حيث هو مفهوم من المفهومات لايوخذ فى المحمولات ولايقابله العدم بل يجتمعان ويعقلان معا .

قوله: لماهية ما ـ اى ماهية خاصة معينة .

قوله : و هذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان الخ

لاشبهة فى ان اجتماعهما باعتبار التقابل مستحيل واختلف فى الاعتبار الذى يجتمع به الوجود والعدم على ثلثة اقوال : احدها مافى شرح محمود بن عبدالرحمان شمس الدين الاصفهانى احد شراح التجريد المعروف بالشارح القديم المسمى شرحه بتسديد القواعد فى شرح تجريد العقائد الذى لم يطبع بعد وهو اعتبار العروض فان الوجود العارض على مفهوم العدم فى الذهن مجتمع معه اجتماع العارض

والمعروض وكذا العدم العارض على مفهوم الوجود في الذهن ومعلوم ان اعتبار العروض الذى مناطه ملاحظة العقل مفهوم العدم اوالوجود من حيث هو مفهوم غير اعتبار التقابل الذى مناطه اضافة العدم الى مايضاف اليه الوجود وهذا القول يرجع الى ان احدهما يؤخذ بالاعتبار الثالث من الاعتبارات التى مضى بيانها و الاخر بالاعتبار الاول منها .

الثانى : مابينه الشارح العلامة رحمه‌الله فى هذا الشرح وهو اعتبار اختلاف ظرفى الوجود والعدم و حاصله ان الوجود و العدم يجتمعان فى الصدق اجتماع العارضين فى معروض واحد ويحملان على موضوع واحد اذا كان ظرف احدهما الخارج وظرف الاخر الذهن وهذا القول يرجع الى ان كليهما يوخذ ان بالاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة .

الثالث ماذهب اليه القوشجى و صاحب الشوارق و هو اعتبار المفروضية لاحدهما ونفس الامرية للاخر بان نتصور موضوعا ونفرض له العدم فى الذهن فانه متصف بالوجود الذهنى بحسب نفس الامر وبالعدم الذهنى بحسب الفرض اويكون فى الخارج موضوع موجود نفرض له العدم فى الخارج فانه موجود بالوجود الخارجى حقيقة وبالعدم الخارجى فرضا وهذا الاجتماع ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل لانه يكون اذا كانا كلاهما بحسب نفس الامر وهذا ايضا يرجع الى ان كليهما يوخذان بالاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة .

اقول : هذا بعيد عن ظاهر المصنف لان ظواهر الالفاظ يستفاد منها الواقعيات وارادة الفرضيات يحتاج الى قرينة صارفة ظاهرة وليس منها شىء فى كلام المصنف رحمه‌الله فالموجه احد القولين الاخرين وقول الشارح العلامة اقوى لان الاجتماع فيما نحن فيه منصرف الى اجتماعهما فى محل واحد واصح لان الضمير المثنى فى يجتمعان يرجع الى الوجود والعدم المطلقين اى اخذهما بالاعتبار الاول وارجاعه الى مفهوم الوجود والعدم المطلق اومفهوم العدم والوجود المطلق اى اخذ احدهما بالاعتبار الثالث واخذ الاخر بالاعتبار الاول خلاف الظاهر .

قوله : وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان - هذا تفسير لكلام المصنف: ويعقلان معا وفى تفسيره اقوال اربعة : الاول هذا الذى ذكره الشارح رحمه الله من ان مراده التصريح بامكان تعقل كل من الوجود المطلق والعدم المطلق ردا لقوم ذهبوا الى ان العدم المطلق غير ممكن التصور وفيه انه لو كان هذا مراده لكان لفظ مع لغوا محضا الثانى ماقاله الشارح القديم من انه تفريع على قوله وقد يجتمعان لان عروض الوجود على مفهوم العدم وبالعكس فى الذهن يستتبع تعقلهما معا وفيه انه يصح لو كان العطف بالفاء الثالث ماذهب اليه القوشجى من انه بمعنى يفرضان معا يعنى كما يمكن ان يجتمع الوجود والعدم فى موضوع واحد بان يكون احدهما بحسب نفس الامر والاخر بحسب الفرض يمكن ان يجتمعا بان يكون كلاهما بحسب الفرض واما اجتماع كليهما بحسب نفس الامر فهو مستحيل وفيه اولا ماقلنا من ارادة المفروضية من دون قرينة وثانيا انه لو كان هذا مراد المصنف كان ينبغى ان يقول كما قد يعقلان معا وثالثا يلزم ارتكاب التجوز فى مادة يعقلان من دون قرينة وعلاقة الرابع مافى الشوارق من انه اشارة الى امكان تعقل كل من مفهومى الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شىء ما اصلا و فيه اولا مايرد على تفسير الشارح العلامة من لغوية لفظ مع وثانيا ان الضمير المثنى فى يعقلان يرجع فى كلام المصنف الى الوجود والعدم المطلقين لا الى مفهومى الوجود والعدم من حيث هما مفهومان وان كان هو غير جازم بهذا التفسير .

اذا علمت هذه فاعلم ان مراد المصنف به دفع توهم امتناع اجتماع الوجود والعدم المطلقين باعتبار التقابل فى التصور كما هو ممتنع فى نفس الامر وهذا اشارة اجمالية الى مايأتى تفصيله فى المسالة السابعة والثلاثين فراجع وبمكن حمل كلام الشارح العلامة على ذالك وان كان قاصرا عن تادية المراد وحاصل كلام المصنف ههنا ان الوجود والعدم المطلقين يمتنع اجتماعهما باعتبار التقابل بحسب نفس الامر ويمكن اجتماعهما لا باعتبار التقابل ويمكن اجتماعهما ايضا باعتبار التقابل بحسب التصور والتعقل .

قوله : وغيره من الماهيات ـ الضمير راجع الى الانسان الاول .

المسالة الخامسة عشرة

(فى ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع)

قول المصنف: ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته ـ اى يفتقر عدم الملكة الى الموضوع كافتقار وجود ملكته الملكة عبارة عن ماهية جوهرية اوعرضية تثبت لغيره كالانسانية لزيد والحيوانية للانسان والكتابة والعلم له والمشى للمتحرك بالارادة والقرشية لمن نشا فى قبيلة قريش ووجود الملكة وجود هذه الماهيات و وعدمها عدمها .

قول الشارح : بل له حظ ما من الوجود ـ لانه ليس عدما صرفا بل يعتبر فيه الاضافة الى امر وجودى فله باعتبار تقيده بالامر الوجودى حظ من الوجود بالعرض فان الجليس يستفيد من الجليس .

قوله : فانه عبارة عن عدم الخ ـ هذا اشارة الى برهان احتياج عدم الملكة الى الموضوع الموجود خارجا اوذهنا وصورته ان عدم الملكة عدم شىء عن شىء فلولم يكن له موضوع هوذالك الشىء لانقلب الى العدم المطلق فان عدم الكتابة مثلا لوكان له موضوع كما فى قولنا زيد لاكاتب فهوعدم مقيد واما لولم يكن له موضوع كما فى قولنا الكتابة معدومة فهو عدم مطلق واما الوجود سواء كان مطلقا او وجود ملكة فلابدله من موضوع خارجا اوذهنا وهذا واضح و اما العدم المطلق فلايمكن ان يكون موضوعه موجودا فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم والا يصير القضية كاذبة .

قوله : مع امكان اتصاف الموضوع بذالك الشىء ـ اى لابد ان يكون موضوع العدم الذى ينفى عنه الملكة قابلا لوجودها لان وجودها لامحالة يكون لموضوع قابل لامتناع ان يكون كل شىء موضوعا لكل شىء فلماكان وجود الملكة لموضوع قابل لها كان عدمها ايضا عن موضوع قابل لها لانه لولم يكن كذالك

لم يكن العدم عدم تلك الملكة لانها غير مرتبطة حينئذ بذالك الموضوع مثلا اذا قلنا الجدار لاعالم فان العالم ليس ملكة للجدار حتى يكون هذا العدم عدم ملكة عن الجدار الا بحسب الجنس .

ان قلت : لو وجب ان يكون سلب الملكات عن الموضوعات القابلة لها فما تقول فى كثير من القضايا التى لايراعى فيه ذالك مع انها صحيحة متداولة فى العرف والعلوم كقولنا لاشىء من الانسان بحجر والحمار ليس بعاقل والنبات ليس بذى ارادة والعقل ليس بمادى والارض ليست متحركة وغيرها على كثرتها وهذه الموضوعات ليست قابلة للملكات المسلوبة عنها قلت : هذه السلوب باعتبار اتصاف نوع هذه الموضوعات اوجنسها القريب اوالبعيد بتلك الملكات ومن هنا يتجه القول بالتعميم فى موضوع عدم الملكة كما يأتى عن قريب بيانه .

قوله : فذهب قوم الى ان ذالك الموضوع شخصى - اى يجب ان يكون كل شخص من اشخاص الموضوع لو كان كليا قابلا للملكة كما فى قولنا الطفل الذكر امرد فان المرودة عدم نبت اللحية عن الطفل الذكر الذى من شانه ان يصير ملتحيا وهذا لايختص بطفل ذكر دون طفل ذكر ويجب ان يكون ذالك الشخص بعينه قابلا لها لو كان شخصيا وغير هؤلاء قوم لم يوجبوا ذالك وقالوا لو كان الموضوع قسما اونوعا وكان لبعض اشخاصه قابلية ذالك كفى كما فى قولنا الذكر امرد او الانسان امرد مع ان الذكر يشمل الرجل الذى زال عنه شانية الالتحاء وبلغ حد الفعلية والانسان يشمل المرئة التى ليست لها شانية ذالك اصلا لكن يصح باعتبار قابلية البعض وكفى ان يكون شخص آخر من نوعه قابلا لها لو كان الموضوع شخصيا وفرقة تجاوزوا عن ذالك وقالوا لو كان الموضوع جنسا قريبا اوبعيدا وكان لبعض افراد انواعه ذالك كفى كما فى قولنا الحيوان امرد اوالجسم امرد وكفى ان يكون شخص اخر من جنسه القريب اوالبعيد قابلا لها لو كان الموضوع شخصيا اونوع اخر من الجنس قابلا لها لو كان الموضوع نوعيا .

اعلم ان التقابل على مايأتى بحثه فى المسالة الحادية عشرة من الفصل الثانى

هو امتناع اجتماع الاثنين المتخالفين والاثنان اما وجود ووجود وهو تقابل التضاد اوالتضايف واما وجود وعدم سواء كانا مطلقين اومقيدين وهو تقابل السلب والايجاب فان كان لموضوع العدم خصوصية هى قابليته للوجود فيخص باسم تقابل العدم والملكة فالاول اعم من الثانى اذاعلمت هذا فالتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب كما مر من الشارح فى المسالة الثامنة اذالتقابل بينهما قديكون بدون تلك الخصوصية كقولنا شريك البارى موجود ، شريك البارى معدوم وقديكون مع تلك الخصوصية كقولنا زيد موجود ، زيد معدوم واماالتقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فهو منوط بالاقوال المختلفة فمن يقول بكفاية قابلية موضوع العدم للوجود مطلقا ولوبحسب الجنس البعيد او الا بعد فعنده بين جميع القضايا السالبة ومقابلاتها تقابل العدم والملكة اذمامن موضوع سلب عنه شيء الايكون لشخصه او نوعه اوجنسه القريب اوالبعيداوالابعدقابلية وجود ذالك الشيء ومن لايقول بذالك فعنده بينهما تقابل السلب والايجاب اذبعض الموضوعات التى سلب عنه شيء يكون له قابلية المسلوب وبعضها لايكون له ذالك .

المسالة السادسة عشرة

(فى ان الوجود بسيط)

قول المصنف : بل هو بسيط ـ هذا ارتقاء من نفى التركيب من الجنس والفصل الى نفى التركيب مطلقا وسيجيء فى المسالة الثالثة من الفصل الثانى بيان اقسام التركيب انشاءالله تعالى ومما يستدل به على نفى التركيب عن الوجود مطلقا ان التركيب من مختصات الماهية لمايأتى فى المسالة المذكورة ولاشيء من الوجود بالماهية فلاشيء من التركيب فى الوجود .

قال صاحب الشوارق رحمه‌الله والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لاامر اخر وراء ذالك يحكم العقل ضرورة بانه لايمكن ان يكون له جزء اصلا فمايستدل به على ذالك تنبيه فلايضر المناقشة فيه .

قول الشارح : فلايقع الامتياز الا بالمقدار - لان الامتياز بين الكل والجزء اما بالمقدار كبعض ماء حوض و كله او بالطبيعة كمادة الجسم وصورته .

المسألة السابعةعشرة

(فى تكثر الوجود وتشكيكه)

قول المصنف : على عوارضها - اى عوارض الموضوعات و هى الماهيات فان الماهية لها وجود خاص والوجود العام يعرض على هذا الوجود بالتشكيك اولا وعلى الماهية بواسطته .

قول الشارح : الوجود طبيعة معقولة الخ - اعلم ان فى المعقول قاعدة مسلمة بديهية وهى ان الطبيعة من حيث هى هى لاتتكثر ولاتتعدد وفى بعض العبارات صرف الشيء لايتثنى ولايتكثر بل لابد لتكثره من انضمام امر اخر ولوكان اعتباريا مثلا طبيعة الانسان من حيث هى طبيعة لايعقل فيها التكثر و انما تتكثر بانضمام العوارض اللاحقة المختلفة بهاحتى تتحصل لهاافرادمتعددة و كذالك طبيعةالحيوان تتكثر بانضمام الفصول المنوعة المختلفة و كذاطبيعة البياض تتكثر بسبب الموضوعات المتعددة فتمايز الافراد بسبب انضمام العوارض الخارجة عن الطبيعةو كذالك تمايز الاقسام وتمايز الانواع بسبب انضمام الفصول التى هى اجزاء للانواع و قديكون التمايز بين امرين بتمام الطبيعة كالاجناس العالية فان كلا منها يتمايز عن الاخر بتمام نفس الطبيعة لابالفصول لانها ليس فوقها جنس ولابالعوارض لانهاليست افراداً فالتمايز اما بتمام الطبيعةاوببعضهااوبامور خارجة عنها واما لوازم الطبيعة فهى تابعة لها لايحصل بها التمايز فان التمايز بها هو التمايز بنفس الطبيعة .

ثم ان الاشراقيين وتبعهم كثير من المتاخرين قالوا ان ههنا قسما رابعا من التمايز هو بالكمال والنقص فى الطبيعة الواحدة بان يكون الكامل والناقص كلاهما تلك الحقيقة الواحدة بعينها وانما التمايز بينهما بمحض وقوع احدهما فى مرتبة ووقوع الاخر فى مرتبة اعلى منها او اسفل ومثلوا لذالك بالنور الحسى فان التمايز

بين فردين منه ليس بتمام الذات لانهما ماهية واحدة ولا بالفصول لانهما بسيطان ولان النور طبيعة نوعية والطبيعة النوعية ليس تمايز افرادها بالفصول ولا بالعوارض والا لكان متواطيا مع انه مشكك ولانه لايعقل للنور عارض الا الضعف والشدة اى وقوع فرد منه فى مرتبة ووقوع اخر فى مرتبة اخرى فالتمايز والاختلاف بين افراده انما هو بالشدة والضعف والمراد بالفرد مايقع فى مرتبة وان كان هو ايضاً له افراد متعددة بحسب القوابل اذا علمت هذا فلاشبهة فى ان للوجود افرادا متكثرة بحسب تكثر الماهيات فان وجود الانسان ووجود الماء ووجود الارض و وجود السماء و وجود البياض مثلا متكثرة متمايزة مع انها مشتركة فى طبيعة الوجود و هى مقولة عليها حمل الطبيعة على الافراد فيقال وجود الانسان وجود ، وجود البياض وجود الخ فههنا بحثان: الاول بماذا يتمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض الثانى هل حمل الوجود على الوجودات الخاصة بالتشكيك او بالتواطى فظاهر قول المتكلمين المنقول عنهم ان التمايز بين الوجودات الخاصة انما هو بتحصص الوجود العام الذى يكون لكل ماهية حصة منه فان الوجود الخاص بكل ماهية ليس الا ذالك الوجود العام المشترك مع اعتبار تقيده واضافته الى تلك الماهية فتمايز الوجودات الخاصة انما هو بنفس تلك الاضافة والتقيد وهذا يلائم القول باصالة الماهية الذى عليه صاحب الاشراق واكثر المتكلمين ويحمل عليه بالمواطاة بالتشكيك الحاصل من اختلاف الماهيات كما ياتى بيانه فى حمل حقيقة الوجود على الوجودات الخاصة الحقيقية وعلى الماهيات بالاشتقاق بذالك التشكيك وهذا المنقول عن المتكلمين حق لو لم يكن الوجود الا هذا الامر الاعتبارى الانتزاعى لكنه لايقدر احد ان يتفوه بهذا ولو تفوه به فى مبحث ناقض هو كلامه فى مباحث اخرى لان الحكماء والمتكلمين اجمعين اما مصرحون بان الوجود متحقق فى الخارج او يقولون ان الخارج ظرف لنفس الوجود من دون اعتبار لالوجوده وليس بين الكلامين فرق بحسب المعنى بل بحسب التعبير وما هؤلاء الا انهم يخافون عن التعبير الاول حسبانا منهم انه ينافى قولهم باصالة الماهية لا التعبير الثانى وان كنت تريدان تتحقق ماقلت فعليك بالمراجعة الى مباحث

الامور العامة من الشوارق فانك تجده رحمه الله فی ضیق لم یجد عنه مخلصا الا بالاعتراف اخر الامر بان للوجود حقیقة فی الخارج ولایخفی ان ظاهر کلام الشارح رحمه الله هذا المذهب المنقول عن المتکلمین وان امکن توجیهه الی غیره .

الثانی قول المشائین من الحکماء و هو ان التمایز بین الوجودات الخاصة انما هو بتمام ذواتها فان تمایز وجود الانسان عن وجود الماء مثلا انما هو بتمام الذات لیس بینهما جهة وحدة اصلا وصدق الوجود العام علیها من قبیل صدق العارض علی المعروض لابمعنی المحمول بالضمیمة کحمل البیاض علی الجسم حتی یلزم ان یکون للوجود العام وجود وتحقق فی الخارج بل بمعنی ان العقل ینتزع عن تلك الوجودات الخاصة معنی واحدا ثم یحمله علیها فی صقعه وهذا القول یلائم القول باصالة الوجود وصاحب الشوارق طبقه علی کلام المصنف رحمه الله والحکیم السبزواری رحمه الله رد هذا القول بان المعنی الواحد لاینتزع من حقائق متباینة متخالفة من دون جهة وحدة تکون هی فی الحقیقة منشأ لانتزاع ذالك المعنی الواحد و اتی لذالك بدلیل فی شرحها و نقل عن صدر المتالهین رحمه الله انه قال امتناع انتزاع مفهوم واحد من حقایق متخالفة من حیث التخالف من الفطریات .

الثالث قول الفهلویین حکماء الفرس و هو علی ما نقل الحکیم السبزواری فی منظومته ان تمایز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض انما هو بالکمال والنقص فالمیز بین الوجودین لیس بتمام ذاتیهما لانهما حقیقة واحدة ولا بالفصل لانهما بسیطان ولا بالعوارض والالکانت الحقیقة متواطیة مع انها مشککة فالتمایز بالکمال والنقص لان اقسامه محصورة فی اربعة والاشراقیون ایضاً ذهبوا الی هذا المذهب فی التمایز الا انهم حیث لم یعتقدوا بحقیقة الوجود ولم یروا فی الخارج الا الماهیات جعلوا المهیة موردا للکمال والنقص وقالوا ان التفاوت والتمایز بین الوجودات بسبب الکمال والنقص الواقعین فی الماهیات .

والحق الحقیق بالتحقیق والتصدیق بعد ان لم نعتقد باصالة الماهیات ولم نقل بان الوجودات حقایق متباینة بتمام الذات ان تکثر الوجود وتمایزه انما هو بتکثر

الماهيات وتمايزها لان حقيقة الوجود السارية فى هيا كل الاشياء التى يتوجه اليها الاولياء وليس لها هلاك ولافناء لاتتصف بالكمال والنقص من حيث هى هى بل هى الكمال الحقيقى كله وبعد تعينها بالماهيات المتكثرة التى هى اعتبارات الجاعل القيوم تعالى تتكثر بحسب اختلاف تلك الماهيات فيحصل لتلك الحقيقة مراتب كلها كمال حقيقى بحسب مراتب الماهيات التى كلها نقص حقيقى فاذا قلنا مراتب الوجود تختلف بالكمال والنقص اوقلنا مراتب الماهيات تختلف بالكمال والنقص كما هو مقالة اهل الاشراق فبالعرض والمجاز لان الوجود من حيث هو هو كمال لاغير ونقص وجود بالاضافة الى وجود اخر باعتبار تحدده بماهية دون ماهية والماهية من حيث هى هى نقص لاغير وكمال ماهية بالاضافة الى ماهية اخرى باعتبار الوجود نعم ان الماهيات من حيث هى هى مختلفات ولكن هذا الاختلاف لايوجب كمالا لواحدة منها اذ الكمال فرع الحقيقة ولاحقيقة للماهية بل هى اعتبار صرف و اما الوجود من حيث هو هو لااختلاف فيه وبذالك يتحقق لمراتب الوجود التشكيك فى حمل تلك الحقيقة عليها فاذا قلنا ان وجود العقل وجود عنينا بذالك ان وجود العقل هى تلك الحقيقة بعينها تحددت وتعينت بالماهية العقلية واذا قلنا ان وجود الجسم وجود عنينا ان وجود الجسم هى تلك الحقيقة بعينها تحددت وتعينت بالماهية الجسمية لكن تلك الحقيقة فى القضية الاولى اولى واقدم واحق بالحمل منها فى القضية الثانية وهذا واضح وهذا التفاوت والتشكيك انما هو من قبل الماهيات وهذا معنى المقولية بالتشكيك فى حقيقة الوجود واما الامر الواحد العام المشترك المنتزع من هذه الحقيقة فهو ايضا فى التشكيك تابع لماينتزع منه لكنه لايحمل على الماهية ولاعلى تلك الحقيقة ولا على الوجودات الخاصة الحقيقية بالمواطاة بل بالاشتقاق ولكن حمله على الماهية بالعرض اذليس منتزعا منها و عليها بالذات .

قوله: لاستحالة عروض الخ — اى يمتنع ان يعرض وجود الانسان مثلا على سائر الماهيات .

قول المصنف : فليس جزء من غيره مطلقا — اى لاجزء من الماهيات ولامن

الوجودات الخاصة وهذا صريح فى رد قول المتكلمين اذلو كان الوجود الخاص حصة من العام لكان جزء منه ذاتيا له .

قوله : على ماياتى - فى المسالة الرابعة والثلاثين .

المسألة الثامنة عشرة

(فى ان الشيئية من المعقولات الثانية)

قول المصنف : والشيئية من المعقولات الثانية - سيجىء انشاءالله تعالى تعريف المعقول الثانى و بيان ان فيه اصطلاحين منطقيا و فلسفيا فى ذيل المسالة السادسة والثلاثين .

قوله : وليست متاصلة فى الوجود - اى ليس لها فى الخارج فرد بازاء مفهومها كالطبايع المتاصلة مثل الانسان والماء والسواد وغيرها بل لها منشأ انتزاع فى الخارج وهو الاشياء الخارجية وسيجى انشاءالله تعالى بيان الفرق بين المعقول الثانى الفلسفى والمنطقى من ان الثانى ليس له منشأ انتزاع فى الخارج بخلاف الاول بعد اشتراكهما فى عدم الفرد فى الخارج بازاء المفهوم وان الاول اعم من الثانى.

قوله : فلاشىء مطلقا ثابت - اى ليس للشيئية المطلقة الذى هى الوجود فرد ثابت فى الخارج بل الاشياء الخارجيه اما فرد الانسان او الماء او الحمار او البياض او الشجر او الحجر اوغيرها .

قوله : بل هى تعرض لخصوصيات الماهيات - اى ليست الشيئية ذاتية لشىء من الاشياء الخارجية بل هى عرضية لكل ماهية خاصة و لذالك لم يكن لها فى الخارج فرد لان فرد الطبيعة ماتكون الطبيعة ذاتية له كطبيعة الانسان بالنسبة الى زيد مثلا .

اعلم ان عروض الشيئية على الماهيات كنفسها ليس فى الخارج لان العروض فى ظرف يستلزم وجود العارض فى ذالك الظرف والشيئية ليست موجودة فى الخارج وياتى توضيح ذالك كله فى المسألة السادسة والثلاثين انشاءالله تعالى .

قول الشارح : ابوعلى بن سيناء - قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان: الرئيس ابوعلى الحسين بن عبدالله بن سيناء الحكيم المشهور كان ابوه من اهل بلخ وانتقل الى بخارى وكان من العمال الكفاة وتولى العمل بقرية من ضياع بخارى يقال لها خرميثنا من امهات قراها وولد الرئيس ابوعلى وكذالك اخوه بها واسم امه ستارة وهى من قرية يقال لها افشنة بالقرب من خرميثنا ثم انتقلوا الى بخارى و انتقل الرئيس بعد ذالك فى البلاد واشتغل بالعلوم وحصل الفنون ولما بلغ عشرة سنين من عمره كان قداتقن علم القرآن العزيز والادب وحفظ اشياء من اصول الدين وحساب الهند والجبر والمقابلة ثم توجه نحوهم الحكيم ابوعبدالله الناتلى فانزله ابوالرئيس ابى على عنده فابتدء ابوعلى يقرء عليه كتاب ايساغوجى واحكم عليه علم المنطق واقليدس والمجسطى وفاقه اضعافا كثيرة حتى اوضح له منها رموزا و فهمه اشكالات لم يكن الناتلى يدريها وكان مع ذالك يختلف فى الفقه الى اسماعيل الزاهد يقرء ويبحث ويناظر ولما توجه الناتلى نحو خوارزم شاه مأمون بن محمد اشتغل ابوعلى بتحصيل العلوم كالطبيعى والالاهى وغير ذالك ونظر فى الفصوص والشروح وفتح الله عليه ابواب العلوم ثم رغب بعد ذالك فى علم الطب وتامل الكتب المصنفة فيه وعالج تادبا لا تكسبا وعلمه حتى فاق فيه الاوائل والاواخر فى اقل مدة و اصبح فيه عديم القرين فقيد المثل و اختلف اليه فضلاء هذا الفن و كبرائه يقرون عليه انواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة وسنه اذ ذاك نحوست عشرة سنة وفى مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكمالها ولا اشتغل فى النهار بسوى المطالعة وكان اذا اشكلت عليه مسألة توضأ وقصد المسجد الجامع و صلى ودعا الله عزوجل ان يسهلها عليه و يفتح مغلقها له وذكر عند الامير نوح بن نصر السامانى صاحب خراسان فى مرضه فاحضره وعالجه حتى برء واتصل به وقرب منه ودخل الى دار كتبه وكانت عديمة المثل فيها من كل فن من الكتب المشهورة بايدى الناس وغيرها مما لا يوجد فى سواها ولا سمع باسمه فضلا عن معرفته فظفر ابوعلى فيها بكتب من علم الاوائل و غيرها و حصل نخب فوائدها واطلع على اكثر علومها واتفق بعد ذالك احتراق تلك الخزانة فتفرد

ابوعلى بماحصله من علومها وكان يقال ان اباعلى توصل الى احراقها لينفرد بمعرفة ماحصله منها وينسبه الى نفسه ولم يستكمل ثمانى عشرة سنة من عمره الا وقد فرغ من تحصيل العلوم باسرها التى عاناها و توفى ابوه وسن ابى على اثنتان و عشرون سنة وكان هو وابوه فى الاحوال و يتقلدان للسلطان الاعمال و لما اضطربت امور الدولة السامانية خرج ابوعلى من خراسان الى كوكانج وهى قصبة خوارزم واختلف الى خوارزم شاه على بن مامون بن محمد وكان ابوعلى على زى الفقهاء ويلبس الطيلسان فقرروا له فى كل شهر مايقوم به ثم انتقل الى نسأ وابى ورد وطوس وغيرها من البلاد وكان يقصد حضرة الامير شمس المعالى قابوس بن وشمكير فى اثناء هذا الحال فلما اخذ قابوس وحبس فى بعض القلاع حتى مات ذهب ابوعلى الى دهستان و مرض بها مرضا صعبا وعاد الى جرجان وصنف بها الكتاب الاوسط و لهذا يقال له الاوسط الجرجانى واتصل به الفقيه ابوعبيد الجرجانى واسمه عبدالواحد ثم انتقل الى الرى واتصل بالدولة ثم الى قزوين ثم الى همذان وتقلد الوزارة لشمس الدولة ثم تشوش العسكر عليه فاغاروا على داره ونهبوها وقبضوا عليه وسالوا شمس الدولة قتله فامتنع ثم اطلق وتوارى ثم مرض شمس الدولة بالقولنج فاحضره لمداواته و اعتذر اليه واعاده وزيرا ثم مات شمس الدولة وتولى تاج الدولة فلم يستوزره فتوجه الى اصبهان وبها علاء الدولة ابوجعفر بن كاكويه فاحسن اليه و كان ابوعلى قوى المزاج وتغلب عليه قوة الجماع حتى انهكته ملازمته و اضعفته ولم يكن يدارى مزاجه وعرض له قولنج فحقن نفسه فى يوم واحد ثمانى مرات فقرح بعض امعائه وظهر له سحج واتفق سفره مع علاء الدولة فحصل له الصرع الحادث عقيب القولنج فامر باتخاذ دانقين من كرفس فى جملة مايحقن به فجعل الطبيب الذى يعالجه فيه خمسة دراهم منه فازداد السحج به من حدة الكرفس فطرح بعض غلمانه فى بعض ادويته شيئا كثيرا من الافيون وكان سببه ان غلمانه خانوه فى شىء فخافوا عاقبة امره عند برئه وكان مذ حصل له الا لم يتحامل ويجلس مرة بعد اخرى ولا يحتمى ويجامع فكان يمرض اسبوعا ويصح اسبوعا ثم قصد علاء الدولة همذان من اصبهان

ومعه الرئيس ابوعلى فحصل له القولنج فى الطريق ووصل الى همذان وقد ضعف جدا واشرفت قوته على السقوط فاهمل المداواة وقال : المدبر الذى فى بدنى قد عجز عن تدبيره فلا تنفعنى المعالجة ثم اغتسل وتاب وتصدق بمامعه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه واعتق مماليكه وجعل يختم فى كل ثلاثة ايام ختمة وكان نادرة عصره فى علمه وذكائه وتصانيفه وصنف كتاب الشفاء فى الحكمة والنجاة والاشارات والقانون وغير ذالك ممايقارب مائة مصنف مابين مطول و مختصر ورسالة فى فنون شتى وله رسائل بديعة منها رسالة حى بن يقظان ورسالة سلامان وابسال ورسالة الطير وغيرها وانتفع الناس بكتبه وهو احد فلاسفة المسلمين وله شعر ثم ذكر ابن خلكان له اشعارا الى ان قال : وفضائله كثيرة مشهورة وكانت ولادته فى سنة سبعين وثلاثمائة فى شهر صفر وتوفى بهمذان يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة ودفن بها وحكى شيخنا عزالدين ابوالحسن على بن الاثير فى تاريخه الكبير انه توفى باصبهان والاول اشهر رحمه الله تعالى وكان الشيخ كمال الدين بن يونس رحمه الله تعالى يقول ان مخدومه سخط عليه واعتقله ومات فى السجن و سيناء بكسر السين المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح النون وبعدها الف ممدودة .

اقول : ذكر القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء نقلا عن املاء الشيخ على احد تلاميذه انه قال : وكان ابى ممن اجاب داعى المصريين و يعد من الاسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم و كذالك اخى وكانا ربما تذاكرا بينهما وانا اسمع منهما وادرك مايقولانه وابتداءا يدعوانني ايضا اليه .

المسألة التاسعة عشرة

(فى تمايز الاعدام وعليتها بحسب الذهن)

قول المصنف : ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة - اعلم ان العلية ليست بين الاعدام حقيقة بل بالعرض والمجاز فان العلية كمايأتى فى الفصل

الثالث هى كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء اخر وهذا المعنى غير متصور بين الاعدام بل اطلاق العلة على العدم بالنظر الى الملكة فى صقع العقل فان العقل اذا نظر الى وجود السحاب مثلا يحكم بان له علية لوجود المطر ثم عند عدم السحاب يحكم بعدم المطر لان عدم السحاب يصدر منه عدم المطر وللاشارة الى هذا قال استند عدم المعلول الى عدم العلة ولم يقل عدم العلة علة لعدم المعلول كما عبر به بعض مسامحة .

قوله : لاغير - اى لايستند غير عدم المعلول الى عدم العلة اولايستند عدم المعلول الى غير عدم العلة وكلا التقديرين صحيح .

قول الشارح : واما العدمات - اى اعدام الملكات .

قوله : فقد منع قوم الخ - هم من المتكلمين و حاصل استدلالهم ان الاعدام لو كانت متمايزة لكانت ثابتة والتالى باطل بالبداهة والمقدم مثله واما الملازمة فبينة اذ التمايز لايتصور من دون الثبوت والجواب ان المراد بالثبوت ان كان بحسب الخارج فنمنع الملازمة وان كان بحسب الذهن فمسلم لكن بطلان التالى ممنوع لان الاعدام ثابتة فى الذهن .

قوله : لمطلق العدم - اى للعدم المطلق المتصور الثابت فى الذهن .

قوله : لتوهم من يعكس القول الخ - منشأ التوهم ان العدمين متلازمان فلارجحان لاستناد احدهما الى الاخر دون العكس والجواب ان هذا صحيح بحسب الذهن واما بحسب الخارج فان العقل يحكم بماقلنا لابالعكس اى يحكم بدخول الفاء التفريعية على عدم المعلول لاعلى عدم العلة فيقال انعدمت حركة اليد فانعدمت حركة المفتاح لاعكسا .

قوله: كمايأتى - فى المسألة الثالثة والاربعين .

قوله : فهو برهان لمى - البرهان هو الحجة التى يكون جميع مقدماتها يقينية سواء كانت قياسا بجميع اقسامه او استقراء تاما او تمثيلا يقينى الجامع و ينقسم الى اللمى والانى وهذا التقسيم ياتى فى القياس الاقترانى فقط اذ يقال فى مقام التقسيم ان الحد الاوسط اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر فى الواقع كما كان

علة له فى الذهن اى كما يكون واسطة لاثبات الاكبر للاصغر يكون واسطة لثبوته له ايضاً فالبرهان لمى والا سواء كان الامر بالعكس اى يكون ثبوت الاكبر للاصغر علة للاوسط او كان كلاهما معلولين لامر ثالث فالبرهان انى مثال الاول : كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فان الحيوان علة لثبوت الجسم للانسان اى لولم يكن الانسان حيوانا لم يكن جسما مثال الثانى : الانسان ضاحك و كل ضاحك متعجب فان الضحك معلول لثبوت التعجب للانسان مثال الثالث : الانسان ضاحك و كل ضاحك كاتب فان الضحك والكتابة ليس شيء منهما معلولا للاخر بل كلاهما معلول لامر ثالث هو الانسان ولايخفى ان هذا التقسيم يجرى فى الوجود والعدم و يخص البرهان الانى باسم الدليل ولااسم خاص للبرهان اللمى .

قوله : للامر نفسه ـ اراد الشارح بنفس الامر فى هذا المبحث الخارج المقابل للذهن وان كان بحسب الاصطلاح اعم من ذالك وياتى بيان معنى نفس الامر فى المسألة السابعة والثلاثين انشاءالله تعالى .

المسالة العشرون

(فى ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم)

قول الشارح: المسالة العشرون ـ هذه هى القضية المشهورة فى المنطق ان نقيضى الاعم والاخص اعم واخص لكن بعكس العينين .

قوله: ولا يصدق عليه عدم الحيوان الخ ـ اى لايصدق على غير الانسان عدم الحيوان كليا بل جزئيا لان الحيوان غير الانسان احدانواع غير الانسان فلايمكن ان يقال كل غير الانسان غير الحيوان اذبعض غير الانسان حيوان .

قوله : ويصدق ايضا عدم الانسان على ماليس بحيوان ـ اى كما يصدق عدم الانسان على الحيوان لما مر من ان الحيوان غير الانسان احد انواع غير الانسان يصدق على عدم الحيوان فغير الانسان بعضه حيوان وبعضه غير حيوان فهو اعم من غير الحيوان على عكس العينين .

المسالة الواحدة والعشرون

(فى قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى)

قول الشارح : و الاول ممكن - اى الوجود المحتاج الى العلة والعدم المحتاج اليها هو وجود الممكن وعدمه .

قوله : والثانى واجب اوممتنع - اى الوجود الغنى عن العلة هو وجود الواجب والعدم الغنى عنها هوعدم الممتنع .

المسالة الثانية والعشرون

(فى الوجوب والامكان والامتناع)

قول المصنف: واذا حمل الوجود الخ - لاشبهة ولاخلاف فى انه اذا كان محمول القضية غير نفس الوجود والعدم كقولنا الانسان ضاحك والفرس غير ناطق كانت لها ثلاثة اجزاء : الموضوع والمحمول والنسبة التى هى ثبوت المحمول للموضوع فى الايجاب وانتفائه عنه فى السلب وهذان الثبوت والانتفاء هما الوجود والعدم المقيدان اللذان مضى البحث عنهما وهذان رابطتان فى امثال هذه القضية وهذان يلاحظان معنى حرفيا لابالاستقلال ولذالك لايوتى لهما فى الكلام بلفظدال عليهما ولااحتياج اليه فى لغة العرب اذالدال عليهما هوهيئة القضية خلافا لجمهور المنطقيين حيث ذكروا لهما الفاظا وقدتكلف كثير واتوابلفظدال على هذا الوجود المسمى بالرابط فى مقام التمثيل وقالوا مثلا الانسان يوجد كاتبا مكان الانسان كاتب وهذا تكلف مستغنى عنه بل ضار بالمقصود لان الوجود المقيد الرابط ينقلب وجوداً مطلقا محمولا اذلفظ يوجد يصير محمولا دالا على الوجود المطلق ولفظ كاتبا يصير حالا من متعلقات المحمول وينقلب القضية الى قولنا الانسان موجود فى حال الكتابة مع ان تعبيرهم ليس متعارفا فى المحاورات العامة والخاصة ولايخفى ان لحاظهما معنى حرفيا لايخرجهما عن طبيعة الوجود والعدم لان الفرق بين المعنى الاسمى

والحرفى هو استقلال اللحاظ وعدم استقلاله وهذا لا يوجب الفرق فى ذات الملحوظين وياتى بيان المعنى الاسمى والحرفى فى المسالة الثانية والاربعين انشاءالله تعالى واما اذا كان محمول القضية نفس الوجود والعدم كقولنا الحمار موجود و الانسان معدوم فظاهر الشارح العلامة رحمه‌الله والشارح القديم والقوشجى وصاحب الشوارق بل صريحهم وغيرهم ان لهذه ايضا ثلاثة اجزاء و قال صاحب الشوارق فى جواب من اعترض عليه بان هذا يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر : انما يلزم ان يكون للوجود وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال ان يكون للوجود وجود فى نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شىء لشىء لا يستلزم ثبوت الثابت فى نفسه و مراده بالوجود فى نفسه هو الوجود المطلق المحمول كما يقال الوجود موجود وهذا مستحيل اذ فى هذه القضية وجود الوجود لنفس الوجود وبالوجود لغيره هو الوجود المقيد بالمحمول كما يقال الانسان موجود وهذا غير مستحيل اذ فى هذه القضية وجود الوجود للانسان والحاصل ليس للوجود وجود مطلق بل له وجود مقيد بمعنى ان الوجود يتصف بوجود هو للغير ففى قولنا الانسان موجود اتصف الانسان بالوجود المطلق واتصف الوجود بوجود هو للانسان كما ان الكتابة فى قولنا الانسان كاتب اتصفت بوجود هو للانسان وفيه ان ثبوت شىء لشىء كالعروض فى اى ظرف كان يستلزم ثبوت الثابت فى نفسه فى ذالك الظرف لان الشىء مالم يكن له ثبوت فى نفسه لا يعقل ثبوته لغيره نعم ثبوت شىء لشىء لا يستلزم ثبوت الثابت فى الخارج مطلقا بل يكفى ثبوته ذهنا لو كان ثبوته لغيره بحسب الذهن الاان ثبوت الوجود فى نفسه هو نفس الوجود لا ثبوت زائد على نفسه فالجواب عن الاعتراض انه لا استحالة فى ان يكون للوجود وجود اخر فيما نحن فيه لان هذا الوجود الاخر انما هو للغير والوجود لغيره ليس غير الوجود فى نفسه الا بالاعتبار توضيح ذالك ان الوجود على اربعة اقسام: وجود فى نفسه لنفسه بنفسه وهو وجود الواجب تعالى ووجود فى نفسه لنفسه بغيره وهو وجود الجوهر ووجود فى نفسه لغيره بغيره وهو وجود العرض ووجود فى غيره لغيره بغيره وهو وجود النسبة وامثالها مما ليس ملحوظا مستقلا والفرق بين الثالث والرابع

انما هو باعتبار الملحوظية بالاستقلال وعدم الملحوظية بالاستقلال والافذاتهما واحدة فان فى قولنا الانسان كاتب يلاحظ وجود الكتابة اولا بالاستقلال ثم يلاحظ هل هذا الوجود للانسان ام لا فانه فى اللحاظ الثانى يكون الة لتعرف حال الانسان ووجود الكتابة باللحاظ الاستقلالى وجود فى نفسه وباللحاظ الالى وجود لغيره وكذا قولنا الانسان موجود فان الوجود فى المحمول تارة يلاحظ مستقلا واخرى اليا الا ان بين القضيتين فرقا من جهة وتسوية من اخرى اما التسوية فالدال على الوجود الالى هو هيئة القضية فى كلتا القضيتين واما الدال على الوجود الاستقلالى فلفظ المحمول فى القضية الاولى بالالتزام ولفظ المحمول فى القضية الثانية بالتضمن لان الموجود يدل بمادته على الوجود والكاتب يدل بهيئته على الواجدية التى هى النسبة المستلزمة للطرفين الذين هما الانسان ووجود الكتابة وسيجىء زيادة توضيح لذالك فى المسألة الثانية والاربعين وظاهر المصنف هنا وصريح الحكيم السبزوارى فى مبحث المفرد والمركب من لئاليه فى المنطق والمولى اسماعيل الاصبهانى فى حاشيته على الشوارق فى هذه المسالة ان لهذه القضية جزئين ولم يكن لها رابطة راسا لان المحمول يغنى غناء النسبة وفيه ان الرابطة لابد منها فى كل قضية والالم تكن القضية قضية لعدم ارتباط المحمول بالموضوع من دون رابطة فالحق عندى قول الاولين .

المسالة الثالثة والعشرون

(فى ان هذه المواد الثلاث لا يمكن تعريفها)

قول الشارح : ومع ذالك فتعريفاتهم دورية - اى مع ان هذه المذكورات فى تعاريف هذه الثلاثة لاتفيد الا شرح اللفظ فلو ارادوا بها التعاريف الحقيقية فهى دورية اومع ان هذه الاشياء معلومة للعقلاء لاتحتاج الى اكتساب فلوارادوا بها التعاريف الحقيقية فهى دورية قال الشيخ ابن سيناء فى الاهيات الشفاء فى الفصل الخامس من المقالة الاولى وقد تعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة و جميع ماقيل فى تعريف هذه

مما بلغك من الاولين قد يكاد يقتضى دورا وذالك لانهم على مامر لك فى فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا فى حده اما الضرورى واما المحال ولاوجه لهم غير ذالك فاذا ارادوا ان يحدوا الضرورى اخذوا فى حده اما الممكن و اما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا فى حده اما الضرورى واما الممكن ثم قال بعد اتيان امثلة لكل واحد منها : واما كشف الحال فى ذالك فقد مر لك فى انولوطيقا على ان اولى هذه الثلاثة فى ان يتصور اولاهو الواجب وذالك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود انتهى .

اقول : بوجه العلامة اى بوجه التعريف اللفظى وانولوطيقا اثنان الاول فن القياس والثانى فن البرهان ومعنى قوله والعدم يعرف الخ انه لايعرف بذاته بل يعرف بانه رفع للوجود فمعرفته يحتاج الى اضافة الى الوجود ان كان مطلقا فمطلق وان كان مقيداً فمقيد .

المسالة الرابعة والعشرون

(فى القسمة الى هذه الثلاثة)

قول الشارح : ان القسمة الحقيقة الخ ـ اعلم ان القسمة الحقيقية قد تطلق على مايمتنع فيه الخلو والجمع معا فى مقابل مايمتنع فيه الخلو فقط او الجمع فقط وقد تطلق على مايقابل الترديد وهى التى يكون المقسم فيها كليا ماخوذا مع قيود متخالفة ليحصل انواع اواقسام اوافراد كقولنا الحيوان اما ناطق اوغير ناطق اى اما حيوان ناطق اوحيوان غير ناطق والانسان اما ذكر اوانثى والرجل اما زيد اوعمرو اوبكر اوغيرهم ومقابلها الترديد وهو الذى لايجب ان يكون المقسم فيه امرا كليا كذالك بل يردد فى شىء بين امور متخالفة كقولنا زيد اما ابن عمرو او ابن غيره وزيد اما فى البحر واما غير غريق والبعوضة اما يتوالدا ويتولدا ويتكون فى البيض اويتكون من دون شىء منها وحرمة الخمر اما لميعانها او لطعمها او لاسكارها او للونها

اولغير هذه وهذه القسمة يخص باسم السبر والتقسيم الترديدى و مقابله بالحقيقى وقدمر فى المسالة الرابعة ان القسمة الحقيقية قدتطلق على المنفصلة التى لايمكن انقلاب احدالقسمين الى الاخر فراجع ومراد الشارح ماهومقابل القسمة الترديدية الذى يشمل مايمكن فيه الانقلاب ومالايمكن فيه واما النسبة بين هذه الثلاثة فبين المعنى الاول والثانى عموم من وجه لصدقهما على قولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق وتخلف الثانى عن الاول فى قولنا العالم امامعلم فى الحال اومتعلم فى الحال وتخلف الاول عن الثانى فى قولنا زيداما فى الدار اوفى خارجها و بين المعنى الاول والثالث عموم من وجه ايضا لصدقهماعلى قولنا الموجود اما ممكن اوواجب وصدق الاول دون الثالث فى قولنا الجسم اماساكن اومتحرك وصدق الثالث دون الاول فى قولنا الموجود اما قديم بالذات اوقديم بالغير وبين الثانى و الثالث عموم من وجه ايضا لصدقهما على قولنا المفهوم اما كلى اوجزئى وصدق الثانى دون الثالث على قولنا الانسان اما جاهل اوعالم وصدق الثالث دون الثانى على قولنا زيداما ابن عمرو اوابن غيره .

قوله: باعتبار الغير ـ هذا الغير اما وجود العلة وهويقتضى وجوب المعلول واما عدم العلة وهويستتبع امتناع المعلول .

قوله: الامكان الذاتى ـ هذا القيد توضيحى لان الامكان لايكون بالغير لماياتى فى المسالة السابعة والعشرين .

المسالة الخامسة والعشرون

(فى اقسام الضرورة و الامكان)

قول المصنف : وقد يوخذ الامكان الخ ـ اعلم ان مفهوم الامكان هوسلب الضرورة وهويطلق على معان ثمانية :

الاول : سلب ضرورة الوجود اوالعدم ويقابله ضرورة الوجود اوالعدم اعنى سلب ضرورة الوجود الذى يشمل الامكان الخاص والامتناع يقابله ضرورة الوجود

التى هى الوجوب وسلب ضرورة العدم الذى يشمل الامكان الخاص والوجوب يقابله ضرورة العدم التى هى الامتناع فكل من الوجوب والامتناع يقابل الشامل للاثنين الباقيين من الثلاثة المسمى بالامكان العام ولاجل ذالك يكون الامكان العام امافى طرف الوجود ويقابله الامتناع واما فى طرف العدم و يقابله الوجوب و هذان هما المعبر عنهما بالطرف الموافق للقضية والمخالف لها فالقضية ان كانت موجبة كقولنا الانسان كاتب بالامكان العام فامكان النسبة فيها سلب ضرورة عدم الكتابة عن الانسان الذى هو الطرف المخالف للقضية لانها موجبة وان كانت سالبة كقولنا الانسان ليس بحمار فامكان النسبة فيها سلب ضرورة وجود الحمارية للانسان الذى هو الطرف المخالف للقضية لانها سالبة ولهذا اشتهر فى السنتهم ان الامكان العام هو سلب ضرورة الجانب المخالف ولكن هذا باعتبار اخذ الامكان العام فى القضية واما لولا هذا الاعتبار فتفسيره ماذكرت كما فى المتن ولايحتاج الى التقييد بالطرف المخالف وقديفسر الامكان العام كما فى شرح المطالع بسلب امتناع الوجود وهذا يشمل الامكان الخاص والوجوب وهذا هو الطرف الموافق فى القضية الموجبة وسلب امتناع العدم وهذا يشمل الامكان الخاص والامتناع وهذا هو الطرف الموافق فى القضية السالبة والتفسيران متلازمان ويسمى هذا المعنى بالامكان العام لان مفهومه شامل للخاص واحدى الضرورتين وقد يعبر عنه بالعامى بياء النسبة اى الامكان المنسوب الى العرف العام لان العرف يفهم من الامكان هذا المعنى فاذا قيل ان هذا الامر ممكن يفهم منه انه ليس بممتنع او قيل ان عدمه ممكن يفهم منه انه ليس بواجب .

الثانى : سلب ضرورة الوجود والعدم معا ويقابله الضرورة ان اضيفت الى الوجود فهى الوجوب وان اضيفت الى العدم فهى الامتناع ويقال له الامكان الخاص لانه مندرج تحت المعنى الاول والخاصى لانه منسوب الى العرف الخاص فان الحكماء لما راوا ان سلب الضرورة ههنا احق لانه بالنسبة الى الطرفين وضعوا له اسم الامكان .

الثالث : سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين والضرورة

هى عدم جواز انفكاك المحمول عن الموضوع فالضرورة الذاتية هى عدم جواز انفكاكه عن ذات الموضوع كالانسان حيوان والوصفية هى عدم جواز انفكاكه عنه حال كونه متصفا بوصف هومناط الضرورة كالجسم متغير حال كونه متحركا والوقتية هى عدم جواز انفكاكه عنه فى وقت من الاوقات كالسماء متغيم وقت نزول المطر فان انفكاك الحيوانية عن ذات الانسان والتغير عن الجسم المتحرك والتغيم عن السماء وقت نزول المطر غير جائز ويقال لهذا المعنى الامكان الاخص لانه اخص من المعنى الثانى اذ هو سلب الضرورة باعتبار ذات الموضوع وهذا باعتبار ذاته مع اوصافه واوقاته والمثال الجامع لسلب الضرورات الثلاث الانسان كاتب اومتكلم فان التكلم والكتابة ليس شيء منهما ضروريا للانسان لاذاتا ولاوصفا ولا فى وقت الا بشرط المحمول اى حال كونه كاتبا اومتكلما ويقابل هذا الامكان الضرورة بحسب احدى الثلاث وجودا فيكون وجوبا اعم من الوجوب الذاتى لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم اوعدما فيكون امتناعا اعم من الامتناع الذاتى لذالك .

اعلم ان المعنى الثانى والثالث وان كان كل منهما بحسب المفهوم خاصا بالنسبة الى ماقبله ولكن اطلاق الامكان عليهما ليس باعتباران كلا منهما مندرج تحت مافوقه كاطلاق الحيوان على الانسان والانسان على زيد بل باعتبار وضع خاص مستقل للفظ الامكان على كل منهما كما يوضع لفظ الاسود على انسان اسود وضعا مستقلا فوقوع الاسود عليه ليس باعتبار انه فرد من افراد السودان بل لانه سمى بالاسود وان كان بحسب الحقيقة فردا منهم وهذا بحث وضعى لغوى قال الشيخ فى النهج الرابع من منطق الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضرورى البتة (اى بحسب الذات) ولا فى وقت كالكسوف ولافى حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان وقال المحقق الطوسى رحمه الله فى شرحه : وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص هما الذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض

مايدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لايقال انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذالك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلايقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعانى المذكورة بل على الاخير بجميع المعانى بالاشتراك اللفظى فلذالك قال كانه اخص انتهى .

اقول : اخر كلامه يدل على ان ذالك لايختص بالمعنى الثالث بالنسبة الى المعنى الثانى بل يكون فى المعنى الثانى ايضا بالنسبة الى المعنى الاول وهذا يجرى فى المعانى الباقية ايضا .

الرابع : سلب الضرورة بالنسبة الى الاستقبال باحد المعانى الثلاثة الماضية بان يعتبر الموضوع فى الاستقبال مع قطع النظر عن حاله فى الماضى والحال وهذا احق باسم الامكان من تلك الثلاثة لان ماينسب الى الماضى او الحال خرج الى الوجود او العدم وحصلت له ضرورة مابخلاف مانسب الى الاستقبال فانه باق على صرافة الامكان من دون اتصافه بالوجود او العدم نظرا الى جهلنا وعدم احاطتنا بالكائنات وان كان متعينا له الوجود او العدم بحسب نفس الامر و فى علم الله تعالى و يقابل هذا الامكان مايقابل احد المعانى الثلاثة مع التقيد بالاستقبال .

وقول المحقق الطوسى رحمه الله فى النهج الرابع من منطق الاشارات : وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقيده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على مايتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلايكون ممكنا صرفاً ليس معناه ان المعنيين الاولين اى الامكان العام والخاص لايجوز تقيدهما بالاستقبال لان هذا ظاهر الفساد بل مراده ان تقيدهما بهمناف لغرض من وضع هذا القسم من الامكان لان غرضه ان يعتبر ممكنا يكون فى صرافة الامكان و الاولان ربما يكون لهما ضرورة بحسب الوصف او الوقت كالكسوف فلايكونان فى صرافة الامكان ويشهد بذالك قوله : وينبغى دون يجب اولايجوز وتعليله بقوله : لان الاولين ربما الخ وقوله فى منطق الاشارات قبل هذه العبارة المنقولة بقليل : وانما اعتبر هذا الامكان من اعتباره لكون مانسب الى الماضى والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما

معدوما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقى على الامكان الصرف لايكون الا مانسب الى الاستقبال من الممكنات التى لايعرف حالها اتكون موجودة اذاحان وقتها ام لاتكون انتهى ويسمى هذا المعنى بالامكان الاستقبالى .

الخامس : سلب ضرورة الوجود والعدم معا عن شيء باعتبار صدوره عن شيء اخر كالمشى والكتابة والتكلم مثلا بالنسبة الى الانسان الذى يكون فاعلالها فانها لاضرورة لها من حيث الصدور واللاصدور بالنسبة الى الانسان فهى ممكنة بحسب الصدور واللاصدور عن الانسان وهذا الامكان هو مناط قدرة الفاعل و ياتى ذكره فى المسالة الثالثة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ويقابله الضرورة بحسب الصدور كالحرارة للنار فتكون وجوبا او بحسب اللاصدور كالطيران للحجر فتكون امتناعا ويسمى هذا بالامكان الفاعلى والنسبى والصدورى والممكنات الذاتية كلها ممكنة لله تعالى بهذا الامكان وهذا معنى ان الله على كل شيء قدير .

السادس : سلب ضرورة الوجود والعدم عن شيء بالقياس الى شيء اخر كالحرارة بالقياس الى الماء لعدم ارتباط بينهما بالتلازم وجودا اوعدما فانها بالقياس اليه باقية على حد امكانها ليس لها وجوب ولاامتناع ويقابله ضرورة الوجود لشيء بالقياس الى وجود شيء اخر كوجوب التحيز للجسم فانه واجب بالقياس اليه وان كان فى ذاته ممكنا وضرورة العدم لشيء بالقياس الى عدم شيء اخر كامتناع المعلول عند عدم العلة وان كان فى نفسه ممكنا ولاباس بان نسميه بالامكان القياسى ومقابله بالضرورة القياسية وجوداً اوعدما وهذه هى التى سماها الحكيم السبزوارى رحمه الله فى منظومته فى الحكمة فى مبحث المواد الثلاث بالامكان والوجوب والامتناع بالقياس الى الغير وقال ان الفرق بين الوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير ان الثانى اعم من الاول لان الاول يختص بالمعلول بالنسبة الى علته والثانى يشمل هذا والذى فى العلة بالنسبة الى المعلول وفى احد المعلولين لعلة واحدة بالنسبة

الى الاخر فان للعلة وجوبا بالقياس الى المعلول وله بالقياس الى علته ولاحد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى المعلول الاخر وكذا الفرق بين الامتناع بالغير والامتناع بالقياس الى الغير فان الاول يختص بعدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والثانى يكون فيه وفى عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول وفى عدم احد المعلولين لعلة واحدة بالنسبة الى عدم الاخر واما الامكان اذليس بالغير فانما هو بالقياس الى الغير ومثل للممكن بالقياس الى الغير بالواجبين المفروضين فان كل واحد منهما ممكن بالقياس الى الغير اى لارتباط بينهما بالتلازم وجودا ولاعدما بحيث لايابى كل منهما عن وجود الاخر ولاعن عدمه حين مايقاس اليه والحاصل ان الممكن القياسى مالايكون بينه وبين مايقاس اليه تلازم وجوداً ولا عدما والواجب القياسى ما كان بينه و بينه تلازم وجوداً و الممتنع القياسى ما كان بينه و بينه تلازم عدما .

السابع : الامكان الوقوعى امكانا عاما و هو سلب ضرورة العدم عن الشيء للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الاشياء التى تقع خارجا ويقابله الامتناع الوقوعى وهو ضرورة العدم الشيء للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الظلم من الواجب تعالى الذى يلزم من وجوده الجهل اوالاحتياج الممتنعان فى ذاته وان كانا فى انفسهما ممكنين وكوقوع المعلول عند عدم علته التامة المستلزم للتناقض فى العلة وان كان المعلول فى نفسه ممكنا والفرق بين هذا الامتناع والامتناع بالغير هو ان فى ذالك يقاس امتناع المعلول الى عدم العلة التامة وفى هذا يقاس امتناع الشيء الى عدم العلة او وجود ضدا ومناف لنفسه اولغيره فهذا اعم من ذالك و هذا الامكان العام اخص من ذالك الامكان العام الماضى ذكره لان ذالك سلب الضرورة مطلقا و هذا سلب ضرورة العدم للزوم ممتنع من وجوده فلايشمل سلب ضرورة الوجود ولاسلب ضرورة العدم عن الشيء نظراً الى ذاته كليا اذ كل مالايلزم من وجوده ممتنع فهو ممكن بالذات وليس كل ممكن بالذات لايلزم من وجوده ممتنع فعمومه لشموله الواجب وبعض الممكنات الخاصة وسيأتى الاشارة الى هذا فى المسالة الثالثة من الفصل الثالث

من المقصد الثالث .

الثامن : سلب ضرورة الوجود والعدم ماخوذا مع ماهو خارج عن ذات الماهية وذاتياتها ويقال له الامكان الاستعدادی وهو مختص بالماديات وسيأتی تفصيله فی المسالة الثانية والثلاثين انشاءالله تعالی .

تتمة : ان بعض المفاهيم فی نفسه ممكن و بالاضافة الی امر يصير ممتنعا كالاجتماع اذا اضيف الی النقيضين والرؤية اذا اضيفت الی الواجب تعالی والكبر اذا اضيف الی جزء الشیء بالنسبة اليه وامثال ذالك .

قول الشارح : التی لاتقابله ـ ای لاتقابل الامكان العام بل مندرجة تحته .

قول المصنف : ولايشترط العدم الخ ـ ای لايشترط فی امكان الوجود فی الاستقبال العدم فی الحال والالزم اشتراط الوجود فی الحال فی امكان العدم فی الاستقبال واجتمع النقيضان .

قول الشارح : قالوا لانه لو كانوا الخ ـ هذا استدلال الخصم علی اشتراط العدم فی الحال لامكان الوجود فی الاستقبال تقريره ان امكان الممكن لايقيد بزمان دون زمان بل المقيد بالزمان هو وجوده وعدمه ولكنه فی حال وجوده واجب وفی حال عدمه ممتنع فوجوده فی الحال المستلزم لوجوبه ينافی امكانه الصرف فی الحال فاذن لايبقی له امكان صرف فی الاستقبال ايضاً لعدم تقيد الامكان بالزمان .

قوله : لان الوجود ان اخرجه الخ ـ هذا جواب بالنقض ای ان الوجود فی الحال ان اخرجه الی الوجوب ای ان اخرجه من الامكان الصرف اخرجه العدم فی الحال من الامكان الصرف وعلی ای حال لايبقی له امكان صرف فی الاستقبال .

قوله : وايضا اذا اشترط الخ ـ هذا ايضا نقض بتعبير آخر .

قوله : وايضا العدم فی الحال الخ ـ اشارة الی الجواب بالحل ای كما ان العدم فی الحال علی قول الخصم لاينافی الوجود فی المستقبل ولا امكان الوجود فی الحال فبالاولوية لاينافی الوجود فی الحال امكان الوجود فی المستقبل وحاصل الحل ان الامكان فی جميع الازمان والاحوال صرف لايشوبه غيره الا ان الممكن فی حال

وجوده اوعدمه يكون مع امكانه وجوب بالغير اوامتناع بالغير و هذا الوجوب اوالامتناع منسلخ عن الامكان فى المستقبل بحسب علمنا سواءكان فى الحال موجودا اومعدوما وهذا هوالمراد بالامكان الصرف .

المسالة السادسة والعشرون

(فى ان الثلاثة اعتبارية)

قول الشارح : الاول ان هذه الامور الخ - هذا قياس استثنائى صورته انها لوكانت ثابتة فى الاعيان ولم تكن اعتبارية لم تصدق على المعدومات والتالى باطل لان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وانه واجب العدم وانه غير ممكن والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم وانه غيرواجب ولاممتنع فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المحمول الثبوتى فى الاعيان يستلزم الموضوع الثبوتى لان ثبوت شيء لشى فى ظرف يستلزم ثبوت المثبت له فى ذالك الظرف فاذا لم يكن الموضوع ثابتا فى الاعيان فالمحمول ايضا ليس بثابت .

قوله : الثانى انه يلزم التسلسل - انما يلزم اذا ادعى ان الجميع متحقق فى الخارج واما اذاكان احدها اعتباريا امكن ان يقال ان التسلسل فى الباقيين ينقطع بانتهائهما اليه فلايثبت اعتبارية الجميع بهذا الوجه .

قوله : فبين انه ليس ثبوتيا - الكلام فى الوجوب بعينه الكلام فى الوجود فان الوجوب من حيث الحقيقة ثابت فى الخارج بل هوالوجود الحقيقى الغير المحدود الذى يتنزه عن صمات الاعدام والامكانات كلها وينتزع من تلك الحقيقة امر يوخذ فى المحمول على ذات الواجب بالاشتقاق نعم من حيث المفهوم غير الوجود و من حيث انه امر منتزع ليس بثابت فى الخارج .

قوله : و اما الثانى فالاوائل الخ - ياتى بيان حقيقة الامر فى الامكان الاستعدادى وانه هو الامكان الخاص مع تقييدماوالفرق بينه وبين الاستعداد فى المسالة الثانية والثلاثين انشاءالله تعالى .

قول المصنف : والفرق بين نفى الامكان الخ -قدمضى تفسير نفى الامكان والامكان المنفى فى المسالة الحادية عشرة .

قول الشارح : ولايستدعى الفرق الثبوت - اى لايستدعى الفرق ثبوت الامكان فى الخارج لان الفرق حاصل ذهنا كما بين فى المسالة الحادية عشرة .

المسالة السابعة والعشرون

(فى بعض احوال المراد الثلاث)

قول الشارح : المطلقة - لايكون للامكان قسمان بالذات و بالغير حتى يتصف بالاطلاق من هذه الجهة فالاطلاق صفة للوجوب والامتناع .

قوله: الى نفس الماهية - المراد بها الماهية بالمعنى الاعم اى ما به الشىء شىء ليشمل الواجب تعالى .

قول المصنف : لماتقدم - فى المسالة الرابعة و العشرين من عدم امكان انقلاب كل ذاتى من هذه الثلاثة الى الاخر فلو كان الممكن بالغير لزم انقلاب الواجب الذاتى اوالممتنع الذاتى الى الممكن على ما بينه الشارح رحمه الله .

قول الشارح : كل ممكن بالغير ممكن بالذات - جملة حالية اشارة الى سبر وترديد فى المسالة وهو ان امكان الممكن لوكان بالغير فهذا الممكن بالغير من حيث ذاته اماواجب اوممكن اوممتنع والتالى باقسامه الثلاثة باطل لان الواجب والممتنع بالذات لوصارا ممكنين بالغير وجب ان ينقلبا عما هو ذاتهما لان الممكن سواء كان بالغير اوبالذات هومالم يكن فيه ضرورة العدم ولاالوجود فصيرورة الواجب اوالممتنع ممكنا اما مع بقاء ماهو ذاته اولا و الاول يستلزم اجتماع النقيضين لان الضرورة وسلبها متناقضان والثانى هوانقلاب الشىء عما هوذاته وهومحال بالبديهة .

ان قلت : كما لااستحالة فى اجتماع الامكان الذاتى مع الوجوب الغيرى اوالامتناع الغيرى وليس ذالك باجتماع النقيضين فليجتمع الوجوب الذاتى اوالامتناع الذاتى مع الامكان الغيرى من دون لزوم محال قلت : هذاالقياس مع الفارق لان

حيثية الامكان هى اللااقتضاء فلايابى عن قبول اقتضاء الغير واما الوجوب والامتناع الذاتيان حيثيتهما الاقتضاء فيابيان عن قبول المنافى لاقتضائهما وببيان آخر ان سلب الضرورة بالذات لاينافى الضرورة بالغير بخلاف الضرورة بالذات فانها تنافى سلب الضرورة بالغير لان عروض سلب الضرورة بالغير على الواجب او الممتنع ان اوجب فيه تساوى الطرفين فهو انقلاب الشيء عما هو ذاتى وان لم يوجب فلامعنى لعروضه فالواجب او الممتنع بالذات يستحيل صيرورته ممكنا بالغير واما الممكن بالذات لوصار ممكنا بالغير لزم تحصيل الحاصل اذ امكان الذات يغنى عن اتصاف الممكن بالامكان بالغير فثبت ان الممكن بالغير غير ممكن .

المسالة الثامنة والعشرون

(فى عروض المواد الثلاث الماهية)

قول الشارح : فان الماهية اذا اخذت الخ - يظهر من هذا الكلام ان للماهية الممكنة الموجودة وجوبين احدهما بالنظر الى وجود الماهية و الثانى بالنظر الى وجود علتها وان للماهية الممكنة المعدومة امتناعين احدهما بالنظر الى عدم الماهية و الثانى بالنظر الى عدم علتها و ياتى بيانهما فى المسألة الحادية و الثلاثين انشاء الله تعالى .

قوله : الممكن قد يكون الخ - اعلم انه كما ان الوجود يكون فى نفسه ولغيره كذالك الامكان المضاف اليه يكون فى نفسه ولغيره والثانى هو الامكان الاستعدادى لوجوب الاستعداد فى ذلك الغير لوجود هذا الممكن الثابت للغير ويأتى توضيحه فى المسالة الثانية والثلاثين .

قوله : فقد يكون الشيء ممكن الثبوت فى نفسه الخ - اعلم ان معنى الثبوت فى نفسه هو ان لايحتاج الموجود فى موجوديته الى شيء يوجد فيه بل اما قائم بنفسه من غير احتياج الى الجاعل ايضا كالواجب تعالى واما محتاج فى موجوديته الى الجاعل فقط يوجده ويقوم فى نفسه كالعقول المفارقة والهيولى الاولى ومعنى الثبوت لغيره

هو ان یحتاج الموجود فی موجودیته الی شیء یوجد فیه بمعنی ان وجوده فی نفسه هو لغیره کالصور والاعراض الحالة فی المواد والموضوعات وهذا القسم و ان کان کالقسم الاول ممکنا فی نفسه الا ان ثبوته یجب ان یکون لغیره بمعنی امتناع ثبوته لولا ذالك الغیر کامتناع الممکن لولا العلة الموجدة کما ان القسم الاول یمتنع ان یکون ثبوته لغیره ولیس فی الموجودات قسم ثالث یکون ممکنا فی نفسه وممکنا لغیره امکانا خاصا بان یکون ههنا موجود لایمتنع ان یکون لغیره ولایجب ان یکون لغیره بل قدیکون لغیره وقدلایکون لغیره کما ان الممکن فی نفسه قدیکون موجودا وقدیکون معدوما اذاعلمت هذا فان معنی قول المصنف : و کل ممکن العروض ذاتی هو ان کل ممکن العروض ای الحلول بالامکان العام المنطبق علی الواجب العروض ممکن ذاتی اذمایجب ان یکون لغیره لیس ممتنعا فی نفسه لانه موجود ولاواجبا فی نفسه لانه یحتاج الی الغیر ولیس کل ممکن ذاتی ممکن العروض لغیره بل فی الممکنات الذاتیة مایمتنع ان یکون لغیره کالعقول المفارقة والهیولی الاولی وانه لاوجه لمایستفاد من ظاهر کلام الشارح العلامة رحمه الله من جعل الاقسام ثلاثة ممتنع الثبوت لغیره واجب الثبوت لغیره ممکن الثبوت لغیره امکانا خاصا مع انه لم یات بمثال له ولن یوتی ابدا وان امکن توجیهه علی وجه بعید ینطبق علی ماهو الصحیح .

المسالة التاسعة والعشرون

(فی ان علة احتیاج الممکن الی المؤثر هو الامکان)

قول المصنف واذا لاحظ الذهن الممکن الخ - جعل سائر الشراح کلام المصنف رحمه الله وجوها ثلاثة وهو اصح .

قول الشارح : وقال آخرون هما معا - قد اخذ بعض هولاء الحدوث شرطا وبعضهم شطرا .

قوله : ولو فرضنا حادثا الخ - هذا ثانی الوجوه علی ما فی سائر الشروح

ذكره الشارح طبقا لما فى المتن ولم يعده ثانيا .

قوله : الثانى ان الحدوث الخ - هذا ثالث الوجوه على مافى سائر الشروح وانما اتى المصنف هذا الوجه بثم دون الاولين لانهما متقاربان دونه لان معنى الوجه الثانى ان العقل قد يلاحظ الممكن الحادث مع قطع النظر عن امكانه والغفول عن حدوثه فلا يطلب له العلة ولعل الشارح رحمه الله عدهما وجها واحدا لذالك .

ان قلت : هذا الوجه يعارض بان الامكان ايضا متاخر عن الوجود ولكن بمرتبة واحدة لانه نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة عن الطرفين فلا يكون علة الافتقار المتقدم على الوجود بمراتب قلت : الامكان متاخر عن الوجود من حيث هو هو لا من حيث هو وجود الماهية بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية الممكنة وقاسها الى الوجود ينتزع منها الامكان ولكن الماهية يلحقها الوجود بعد الامكان فوجود الماهية متاخر عن امكانها واما الحدوث فمتاخر عن الوجود من حيث هو وجود الماهية اذ مالم يلحقها الوجود لم تتصف بالحدوث والممكن يفتقر الى العلة فى وجوده لانه يفتقر اليها فى الوجود من حيث هو هو .

اعلم ان المسالة الثلاثين مذكورة ايضا بعد المسألة التانية والاربعين ولعل ذكرها هنا سهو من قلم الشارح العلامة رحمه الله لانها ليست مذكورة هنا فى سائر الشروح بل هناك ولكن ذكرها هنا اوهناك ليس على ماينبغى لانها مما يتوقف عليه المسالة التاسعة والعشرون لان البحث عن علة الاحتياج انما هو بعد الفراغ عن اصل الاحتياج فذكرها قبلها كان انسب .

المسالة الحادية والثلاثون

(فى نفى الاولوية عن الممكن وان له وجوبين)

قول المصنف: ولا يتصور الاولوية الخ - اعلم ان الماهية الممكنة بالنظر الى الوجود والعدم لها حالات ثلاث لا رابعة لها ، الاولى : ان يلاحظها العقل من حيث هى هى مع قطع النظر عن العلة فانها فى هذه الحالة لا يترجح لها الوجود ولا العدم

بحيث لوفرضنا العدم فى المرتبة الواحدة والوجود فى المرتبة المائة فهى فى المرتبة الخمسين ، الثانية : ان يلاحظها نظرا الى وجود علتها فهى فى المرتبة المائة، الثالثة ان يلاحظها نظرا الى عدم علتها فهى فى المرتبة الواحدة فالمراد من الاولوية هو وقوعها فى بعض المراتب التى يكون بين الواحدة والخمسين او بين الخمسين والمائة وهذا مستحيل لان الاولوية اما من نفس ماهية الممكن ويقال لها الاولوية الذاتية اومن امر خارج عن نفسها ويقال لها الاولوية الخارجية و كلاهما محالان اما الاولى فالبديهة تشهد بذالك بعد ماثبت ان الماهية ليست من حيث هى هى الاهى فلذا لم يات المصنف رحمه الله بدليل عليه و اما الثانية فلان الامر الخارج اما ان يحصل بسببه الوجوب اى وقوع الماهية فى المرتبة المائة اولا فالاول وجوب لا اولوية بهذا المعنى والثانى وقوع الماهية فى المرتبه الخمسين لان ذالك الامر الخارج ليس علة تامة لها حتى ينظر حال الماهية بالنسبة اليها فلم يحصل للماهية بعد غير نفسها شىء فهى بعد هى فهى فى المرتبة الخمسين وهذا معنى قول الحكماء الشىء مالم يجب لم يوجد ويقال الاولوية ايضا لوقوع الماهية فى المرتبة المائة وتقيد بالبالغة وهى ايضا محالة بالنظر الى نفس الماهيه وممكنة بالنظر الى امر خارج هو العلة التامة فالاولوية اما ذاتية او خارجية و كل منهما اما بالمعنى الاول واما بالمعنى الثانى وليس الممكن منها الا الخارجية بالمعنى الثانى والمصنف اشار الى الذاتيتين فى قوله : ولايتصور الاولوية الخ والى الخارجية بالمعنى الممتنع فى قوله : ولاتكفى الخارجية والى الخارجية بالمعنى الممكن فى قوله : فلابد من الانتهاء الى الوجوب اى الوجوب بالغير وهو الاولوية الخارجية بالمعنى الثانى .

ثم ان هذا الوجوب هو المعبر عنه بالوجوب بالغير وهو الحاصل للموجود الممكن نظرا الى وجود علته فان العقل فى انتزاع هذا الوجوب ينظر الى علة الممكن ويحكم بضرورة وجود معلولها ويلحق هذا الوجوب وجوب آخر وهو المنتزع من الموجود الممكن بالنظر الى نفسه فان العقل يحكم بضرورة وجود الشىء مادام موجودا ويقال لها الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب كما انه متاخر عن

الوجوب الاول متاخر عن وجود المعلول ايضا لانه كمایاتی کیفیة للنسبة الواقعة فی القضایا الفعلیة والنسبة متاخرة عن المحمول و کذا کیفیتها فوجود المعلول واقع بینهما فلذا قالوا کمایأتی ان وجود المعلول محفوف بوجوبین وعدمه محفوف بامتناعین وقیل: الشیء مالم یجب من علته لم یوجد فاذا وجد فهو واجب مادام موجودا وللقائلین بالاولویة بمعنی وقوع الماهیة فی المراتب المتوسطة مقالات لاینبغی ذکرها وذکرها صاحب الشوارق فراجع .

ان قلت : الیس کلما کان اجزاء العلة التامة والشرائط اکثر فی الوجود والموانع اقل فیه کان المعلول الی الوجود اقرب والعکس علی عکس ذالك قلت: ان کثرة الشرائط وقلة الموانع مالم یبلغ الی العلة التامة لم یوجب فی الماهیة شیئا حتی ینتقل الماهیة من مرتبتها الی غیرها فاذا بلغت العلة الی التمام فالماهیة فی المرتبة المائة فلا واسطة بین المرتبتین والحاصل انه لیس فی التکوینیات الامر تبة الوجوب والاباحة التی هی تساوی الطرفین والحرمة التی هی مرتبة الامتناع فمرتبة الاستحباب والکراهة انماهما فی الشرعیات .

قول الشارح : ترجیح من غیر مرجح ـ لان مافرضناه لیس مرجحا لوقوع الطرف الاولی لان الطرف الغیر الاولی ایضا یمکن وقوعه فی هذه الحالة فلذا قال المصنف لان فرضها والا لیس فی الواقع اولویة ولامرجح یوجب هذه الاولویة .

قوله : فقد ظهر ان الاولویة ـ ای الاولویه المفروضة .

قوله : فانه محفوف بوجوبین ـ کان ینبغی ان یقول اوامتناعین لان الموجود محفوف بوجوبین والمعدوم محفوف بامتناعین نظراً الی عدمه وعدم علته و یحتمل ان یکون لفظ اومعدوم زائدا من الناسخ .

قوله: سبقا ذاتیا ـ ای لیس سبق احد الوجوبین علی الاخر بالزمان بل زمانهما واحد کما ان وجود العلة التامة ووجود المعلول زمانهما واحد ویأتی اقسام السبق واللحوق والمعیة فی المسألة الثالثة والثلاثین انشاءالله تعالی .

قوله: فیما سلف ـ فی المسالة الرابعة والعشرین من ان هذه الثلاثة لایمکن

انقلاب بعضها الى بعض .

قوله: بشرط لامطلقا - اى بشرط ان لايزول الامكان الذاتى عن الماهية بسبب عروض الوجوب سواء كان وجوبا سابقا اولاحقا والايلزم الانقلاب المحال . او المراد ان وجوبه ليس بحسب الذات بل بشرط وجود العلة التامة وهذا اظهر

قول المصنف: ونسبة الوجوب الى الامكان الخ - التمام حقيقى و اضافى وكذا النقص والتمام الحقيقى مالايكون فيه شوب نقص والاضافى على خلافه والنقص الحقيقى مالايكون فيه شوب تمام والاضافى بخلافه فالتمام الحقيقى هو الوجوب الذاتى والاضافى هوالوجوب الغيرى والنقص الحقيقى هو الامكان نظرا الى نفسه والاضافى هوهو نظرا الى الغير .

المسالة الثانية والثلاثون

(فى الاستعداد و الامكان الاستعدادى)

قول المصنف : والاستعدادى قابل الخ - وفى بعض النسخ وسائر الشروح الاستعداد من دون ياء النسبة وهوالصحيح لماياتى .

اقول : ان من الامور المدركة لكل احد قابلية بعض الاشياء لبعض كقابلية النطفة للعلقة والعلقة للمضغة والمضغة للعظم وقابلية الماء للهواء و قابلية النواة للشجر فههنا ثلثة اشياء القابل والمقبول والقابلية وغير خفى ان القابل ليس صورة النطفة مثلا بل مادتها لان اثارها لاتبقى بعد حلول صورة العلقة فهى من حيث هى هى غير باقية والقابل لابد من بقائه مع المقبول والالم يكن قابلا وان المقبول هوالصورة الواردة فالمادة فى كلتا الصورتين واحدة والصورتان تتعاقبان عليها والقابلية تنبىء عن كيفية جسمانية فى القابل تهيئه لافاضة الفاعل حقيقة المقبول و هذه الكيفية توجد فى المادة بعد ان لم تكن فيها وتعدم عنها امابفساد المادة واضمحلالها اوبفعلية المقبول ولها الشدة والضعف كما مثل به الشارح رحمه الله و هذه الكيفية موجودة فى الخارج لادخل للاعتبار فيها لان مادة النطفة القابلة مثلا اذا لم يكن فيها شىء له مناسبة مع صورة العلقة المقبولة كانت هى وغيرها متساويتين بالنسبة اليها فلم يكن

ترجيح للنطفة على غيرها فى ان يفيض الفاعل الصورة عليها لاعليه كما ان الفاعل ايضا لابد ان يكون له ماينا سب الاثر المفعول فلذالك يمتنع ان يكون كل شيء فاعلا لكل شيء اوقابلا له .

ثم ان هذه الكيفية توجب لامحالة فى ذات القابل قوة وجود المقبول وبفعليته تنتفى لامتناع اجتماع القوة والفعل فتحصل لذات القابل اضافة الى ماهية المقبول فى ظرف عدم المقبول وهذه الاضافة امر عقلى يعتبره العقل بعد قياس ذات القابل الى ماهية المقبول وليست موجودة فى الخارج لان احد طرفيها وهو ماهية المقبول لم توجد بعد فيه فهنا كيفية وقوة ليست هى الاشانا من شئون تلك الكيفية واضافة منشا اعتبارها هو الكيفية المذكورة .

ثم ان ظاهر بعض عبارات القوم تسمية تلك الكيفية بالاستعداد وظاهر بعضها الاخر تسمية تلك القوة به و ظاهر بعضها الاخر تسمية تلك الاضافة به والا نسب نظرا الى المفهوم اللغوى والى التعريف الذى ذكروه للاستعداد وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا آخر هو تسمية الاضافة به اذ باعتبار هذه الاضافة يقال للقابل المستعد ولماهية المقبول المستعد له وان كان منشا هذه الاضافة تلك الكيفية والقوة ويظهر من بعض العبارات اخذ هذه الثلاث شيئا واحدا .

ثم ان وجود المقبول ليس مرسلا على ماهيته بل حصوله لها مشروط بذات القابل وزمان كما بين فى محله بمعنى ان كون المقبول انما هو فى ذات القابل فامكانه ايضا مشروط بها بحيث لولم يكن فى البين ذات القابل كان المقبول ممتنعا فالموجود الحاصل فى المادة ليس امكانه مرسلا كوجوده بل مقيد بمادة وزمان وهذا الامكان الذاتى المقيد بهذا القيد هو الامكان الاستعدادى فلذالك قال صاحب الشوارق : ان الامكان الاستعدادى امكان ذاتى ماخوذ مع تحقق بعض الشرائط و ارتفاع بعض الموانع فيغايره مغايرة الكل والجزء انتهى وفى بعض العبارات ان الاستعداد والامكان الاستعدادى شيء واحد وهو ذالك التهيوء والاضافة يكون بالنسبة الى المستعد استعدادا وبالنسبة الى المستعد له امكانا استعداديا وفى عبارات كثير

منهم ان تلك القوة هو الامكان الاستعدادى فيقال : ان المادة حاملة لامكان مايحل فيها ولايخفى ان كلمات القوم حول هذه المسالة مجملة وبظاهرها متضاربة ولكنك تقدر بعد النظر فيما كتبته على ان تطبق ماتفهم منها على الحق الواقع .

ثم ان القابلية والمقبولية معنيان منتزعان اضافيان كالعلية والمعلولية والقابل اما مادة تقبل صورة كالامثلة الماضية اوموضوع يقبل عرضا كقبول الثمرة على الشجرة للالوان والطعوم والروائح وهذان المقبولان حالان فى المادة والموضوع اوبدن يقبل نفسا كبدن الانسان وهذا المقبول ليس حالا فى البدن بل يتعلق به تعلق التدبير بحيث اذافسد البدن لم ينتف بفساده وهذا كله مبرهن فى محاله .

قول الشارح : للممكنات ـ اى الممكنات المادية لان الممكنات المجردة ليس وجودها ولاامكانها مقيدين بل هما مرسلان وفى كثير من النسخ للمركبات وهذا اصح .

المسالة الثالثة والثلاثون

(فى القدم والحدوث واقسام السبق و مقابليه)

قول المصنف: والموجود ان اخذ الخ ـ وفى سائر الشروح والوجود ان اخذ وهذا انسب لان المتصف بالقدم والحدوث اولا هو الوجود وباعتباره يتصف الموجود بهما لان الماهية من حيث هى هى ليست الاهى .

اعلم ان العدم للممكن اما ذاتى واما واقعى والذاتى هو لااقتضائية الذات للوجود وهذا العدم يقال له الذاتى لانه كالامكان بل هو هو لاينفك عن ذات الممكن كائنا ماكان اذالممكن فى اى حال من الاحوال كان لااقتضاء له بالنسبة الى الوجود ابدا ويقال له ايضا العدم المجامع لانه يجامع الوجود الذى يحصل من العلة وسمى الشيخ هذا العدم ليسا مطلقا فقال فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من الاهيات الشفا: فان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس انتهى والعدم الواقعى هو مايطرد الوجود وهو الواقع على الممكن من جهة عدم العلة و يقال له

العدم المقابل لانه يقابل الوجود تقابل السلب والايجاب ولايجامعه والعدم الزمانى ايضاً لان من شانه ان يقع فى الزمان و يحتمل ان يكون تسميته بالواقعى لوقوعه فى الزمان .

اذا تمهد هذا فكل من القدم والحدوث اما ذاتى واما زمانى فالقدم الذاتى الذى هو مختص بالواجب تعالى هو كون الشىء غير مسبوق بالغير والمراد بالغير العلة او العدم المجامع او كلاهما والقدم الزمانى هو كون الشىء غير مسبوق بالعدم الزمانى والحدوث الذاتى هو كون الشىء مسبوقا بالغير الذى هو العدم المجامع او العلة او كلاهما والحدوث الزمانى هو كون الشىء مسبوقا بالعدم الزمانى هذا على اصطلاح الحكماء واما المتكلمون فلم يصطلحوا فى العدم الا على المعنى الثانى وهو العدم المقابل كما هو مفهومه العرفى ايضا فان العرف لايفهم من لفظ العدم الا هذا ولم يقسموا القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى بل هما ليسا عندهم الازمانيين فقالوا : القدم كون الشىء غير مسبوق بالعدم اى الزمانى و الحدوث كون الشىء مسبوقا بالعدم اى الزمانى فالقديم عندهم هو الواجب تعالى والحادث هو العالم وذالك لان مبناهم ان العالم حادث بمعنى مسبوقيته بالزمان بخلاف الحكماء فانهم حيث قالوا بالقدم الزمانى والحدوث الذاتى للعالم اصطلحوا فى العدم على المعنيين حتى يتم امرهم .

والمصنف رحمه الله اشار بقوله : بالغير الى تعريف القدم الذاتى وبقوله: بالعدم الى تعريف القدم الزمانى على ماعليه الحكماء وتقدير كلامه : الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير فقديم ذاتى اوبالعدم فقديم زمانى والاى وان لم يؤخذ غير مسبوق بل مسبوقا بالغير فحادث ذاتى اوبالعدم فحادث زمانى على ان يكون المراد بالعدم هو الزمانى المقابل للوجود وهذا الكلام كله ينطبق على الاقسام الاربعة التى ذكرها الحكماء وظاهر الشارح العلامة رحمه الله ان قول المصنف : بالغير اشارة الى تعريف الحكماء وقوله : بالعدم اشارة الى تعريف المتكلمين وعلى هذا فيؤخذ الغير اعم من العلة والعدم المجامع والعدم المقابل حتى يشمل تعريف الحكماء كلا القدمين

و کلا الحدوثین ویکون تقدیر الکلام : الوجود ان اخذ غیر مسبوق بالغیر فقدیم ذاتی اوزمانی والافحادث ذاتی اوزمانی او اخذ غیر مسبوق بالعدم فقدیم والافحادث.

قول الشارح : و کذا اصناف التاخر والمعیة - اما اقسام التاخر فقد ذکرت فی ضمن الامثلة واما اقسام المعیة فالمعیة بالعلیة کالمعلولین لعلة واحدة او العلتین علی معلول واحد بالنوع کالشمس والنار اذا اوجدتا حرارة واحدة بالنوع فان امتناع اجتماع العلتین المستقلتین علی معلول واحد یختص بما اذا کان المعلول واحدا بالشخص والمعیة بالطبع کجزئی العلة اذالم یکن لاحدهما تقدم علی الاخر کاجزاء المعاجین والمعیة بالزمان کزید وعمرو اذا ولدا فی زمان واحد والمعیة بالرتبة الحسیة کالمامومین فی صف واحد بالنسبة الی الامام والعقلیة کالخاصتین لحقیقة واحدة لم تکن احداهما تابعة للاخری کالشهوة والغضب لنفس الحیوان والمعیة بالشرف کالمتعلمین عند معلم واحد .

قوله : ومثلوا بتقدم الامس علی الیوم - والحکماء ادرجوا هذا فی التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان عندهم هو کون المتقدم بحیث لایمکن اجتماعه مع المتاخر بکمال حصوله واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الی بعض کذالك ولایلزم ان یکون للزمان زمان لان المتقدم بالزمان اذالم یکن نفس الزمان فیحتاج الی الوقوع فی الزمان واما الزمان فمتقدم بعض اجزائه علی بعض هذا التقدم بنفسه کالوجود الحقیقی فانه موجود بنفسه وغیره موجود به .

قوله : وهذا الحصر استقرائی - زاد المتاخرون علی تلك الاقسام الخمسة ثلاثة اقسام اخر : التقدم بالماهیة ویقال له التقدم بالتجوهر ایضا والتقدم بالحقیقة والتقدم الدهری اوالسرمدی وتفصیلها یطلب من مظانها .

المسالة الرابعة و الثلاثون

(فی مقولیة التقدم و مقابلیه بالتشکیك و بعض احکام القدم والحدوث)

قول المصنف : فی انواعه - ارجع الشارح العلامة رحمه الله والشارح القدیم

والقوشجى الضمير الى التشكيك وصاحب الشوارق ارجعه الى السبق وتقدير الكلام على الاول : ان الاضافة التى بين القسمين من السبق تكون محفوظة ثابتة بين القسمين من التاخر الذين هما المضافان للقسمين من السبق فى جميع انواع التشكيك وعلى هذا فالظرفان اى بين وفى متعلقان بتتحفظ وتقديره على الثانى : ان الاضافة الحاصلة فى انواع السبق اى بين النوعين من انواعه محفوظة بين النوعين من انواع التاخر الذين هما المضافان للنوعين من انواع السبق وعلى هذا فبين متعلق بتتحفظ و فى متعلق بالاضافة والمال واحد بحسب المعنى الا ان الاول انسب باسلوب الكلام اذ على التقدير الثانى كان ينبغى تقدم قوله : فى انواعه على قوله : بين المضافين .

قول الشارح : وهو ان كل واحد من المتقدم الخ — هذا المعنى الذى ذكر اشتراكه بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو بعينه ذالك المعنى الذى ذكر اشتراكه بين الاصناف الخمسة فلاوجه لتكراره فلولم يكن قوله : فان كل واحد الى قوله : دون العكس كان الكلام تاما لان علة الخطاء مذكورة بعد ذكر مذهب اخرين .

قوله: وقال اخرون انه مقول بالتشكيك — اى اطلاق التقدم على هذه الانواع ليس على سبيل الاشتراك اللفظى بل هو معنى مشترك بينها لكنه مقول عليها بالتشكيك .

قوله: بما هو متقدم له شيء — هذا الشيء زيادة توجب الفضل للمتقدم على المتاخر فى وصف مشترك بينهما وياتى تفصيله عند قول المصنف : والتقدم دائما بعارض الخ .

قوله : فى كتاب الاسرار — لم اظفر على هذا الكتاب و انه كثيرا اتى باسمه فى هذا الكتاب وغيره ولعل البحث ان مفهوم التقدم كيف يقال بالتشكيك اذا حمل على اقسامه لان الموضوع فى هذا الحمل هو نوع من التقدم وهو ليس الانفس التقدم مع قيد فنسبة التقدم الى انواعه نسبة الذاتى الى ذى الذاتى فحمله عليها لايكون بالتشكيك .

قول المصنف : التقدم دائما بعارض الخ — اعلم ان التقدم والتاخر من

الامور الاضافية المنتزعة العقلية ينتزعهما العقل من امور هى بالنسبة اليهما بمنزلة الاركان ليس لهما تحقق الا بها كسائر الانتزاعيات التى تحققها بمناشى انتزاعها .

الاول : ذات المتقدم وذات المتاخر فان العقل يحمل التقدم والتاخر بالاشتقاق على الذاتين الموجودتين بعد كمال تلك الامور و انتزاعهما منها و قبل ذالك ليست الذات متقدمة ولامتاخرة .

الثانى : وصف لابد ان يكون كل من المتقدم والمتاخر متصفا به وهو الزمان فى السبق بالزمان والمكان فى السبق بالرتبة الحسية والمراتب العقلية فى الرتبة العقلية والفضيلة المحققة للشرف فى السبق بالشرف كالعلم و الرياسة و الشجاعة والوجوب فى السبق بالعلية والوجود فى السبق بالطبع و يقال لهذا الوصف ما فيه التقدم فان العلة متقدمة على المعلول فى الوجوب وجزء العلة متقدم عليه فى الوجود والمعلم مثلا متقدم على المتعلم فى العلم والجنس مثلا متقدم على ماتحته فى المرتبة والقريب من صدر المجلس متقدم على البعيد منه فى المكان وزيد المتولد قبل عمرو متقدم عليه فى الزمان وفى بعض العبارات اطلاق ملاك التقدم والتاخر على هذا المعنى واخذه مع مافيه التقدم شيئا واحدا .

الثالث : مبدء تؤخذ نسبة المتقدم والمتاخر اليه وهو فى السبق بالزمان حد من حدوده فى الماضى اوالحال اوالاستقبال وفى السبق بالرتبة الحسية موضع قريب اوبعيد من المتقدم اوالمتاخر كصدر المجلس اومحراب المسجد اواول الصف اوباب الدار اومقصد السير اوغيرها وفى السبق بالرتبة العقلية بداية المراتب كالجنس العالى ان اخذ من الاعم اوالنوع الاخيران اخذ من الاخص وفى السبق بالشرف نفس تلك الفضيلة من حيث هى هى كالعلم فانه من حيث هوهو ونفس حقيقته ينتسب المتقدم فيه والمتاخر فيه اليه ومن حيث اتصافهما به يكون مافيه التقدم و قديكون المبدء فى هذا القسم من السبق واللحوق منشا انتزاع تلك الفضيلة ان كانت هى من الامور الاعتبارية الانتزاعية كالرياسة فان الاختيارات و التصرفات التى هى منشا انتزاع الرياسة مبدء توخذ نسبة المتقدم الرئيس والمتاخر المرؤوس اليه فان من كان له

تلك الاختيارات والتصرفات اولا واكثر هوالمتقدم الرئيس ومن كان له تلك ثانيا واقل هوالمتاخر المرؤوس وفى السبق بالطبع نفس الوجود من حيث حقيقته و فى السبق بالعلية نفس الوجوب من حيث حقيقته حذوما مر فى السبق بالشرف .

الرابع : انتساب المتقدم والمتاخر الى ذالك المبدء اذلو لم يعتبر هذا الانتساب لم يستقم امر التقدم والتاخر فان المتقدم والمتاخر بالزمان اوالمكان لابد ان ينتسبا الى حد من حدود الزمان اوموضع من المواضع حتى يقال للاقرب منه المتقدم وللابعد منه المتاخر و ان المتقدم والمتاخر بالرتبة العقلية لو لم يعتبر نسبتهما الى بداية المراتب من فوق اومن تحت لم يمكن الحكم على احدهما بانه متقدم وعلى الاخر بانه متاخر وان المتقدم والمتاخر بكل من الشرف والطبع والعلية لايمكن ان يحصل لهما عنوان التقدم والتاخر الا بالانتساب والقياس الى اصل الفضيلة اوالوجود اوالوجوب .

اذاعلمت هذا فمراد المصنف بالعارض امر يحصل للمتقدم والمتاخر من اعتبار هذه الامور الثلاثة اى الوصف والمبدء والانتساب اليه وهو الوقوع فى الزمان المحدود المنتهى بالمبدء المفروض اوالوقوع فى المراتب الحسية اوالعقلية فى التقدم والتاخر بالزمان اوالرتبة والتفاضل الحاصل بين المتقدم والمتاخر فى السبق بالشرف وتاثير المتقدم فى المتاخر فى السبق بالعلية وحاجة المتاخر الى المتقدم فى الوجود فى السبق بالطبع ولك الخيار فى ان تسمى مجموع تلك الامور الثلاثة بملاك التقدم والتاخر اوهذا الامر الحاصل منها .

ولايخفى ان فى تفسير الشارح العلامة وغيره العارض بماذكرنا فى الامر الثانى من الزمان والمكان وغيرهما تسامحا وخلافا لمراد المصنف اذلم يقل : بعارض هو زمان اومكان اوغيرهما بل قال بعارض زمانى اى منسوب الى الزمان وكذا غيره وفى كلام صاحب الشوارق ان المعنى المشترك بين انواع التقدم هو الذى يسمونه ملاك التقدم ومافيه التقدم خطا ظاهر وان خالف هو نفسه فى كلامه الاخر .

تنبيه : ان نوع السبق بالشرف لايختص بالفضائل بل ياتى فى الرذائل ايضا

كما قال الشيخ ابن سيناء على مانقل صاحب الشوارق : ثم نقل اسم القبل الى الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو فى غير الفضل متقدما انتهى ولعلهم اكتفوا بذكر الشرف لابائهم عن ذكر مقابله.

تنبيه اخر : ان التقابل بين التقدم والتاخر تقابل التضايف وبين كل واحد منهما والمعية تقابل التضاد لان التقدم يستدعى التاخر وبالعكس ولا يستدعى شيء منهما المعية ولكن المعية بنفسها يستدعى الطرفين كل منهما متصف بمعية وهى تفارق التقدم والتاخر ايضا من جهة اخرى هى انها من الاضافات المتشابهة الاطراف كالاخوة و انهما من الاضافات المختلفة الاطراف كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية.

قول الشارح: اذا نظرت الى الماهية - مراده بها ذات المتقدم والمتاخر مع قطع النظر عن الملاك .

قوله: او مغاير - اى واما غيرهما .

قوله: لايفتقران - اى لايلزم ان يكون كل حادث حادثا فى زمان و كل قديم قديما فى زمان لان نفس الزمان خارج عن هذه الكلية لانه سواء كان قديما كما يقول به الحكماء او حادثا كما يقول به المتكلمون لايمكن ان يكون فى الزمان للزوم التسلسل فيه.

قوله: واما القدم والحدوث بالمجاز - ويقال لهما الاضافيان.

قوله: مالايستطال زمانه - اى لم يكن طول زمانه فى جانب الماضى بقدر القديم لواخذ المبدء الحال كالاب والابن فان الابن حادث بالاضافة الى الاب لقصر زمانه بالنسبة اليه وان كان كلاهما حادثين بالمعنى الحقيقى.

قول المصنف والحدوث الذاتى متحقق - سواء قلنا بقدم العالم او حدوثه لان الحدوث الذاتى سواء فسر بمسبوقية الوجود بالعلة او بالعدم الذاتى لاينافى سبق العدم المقابل على وجود العالم ولا عدم سبقه.

قول المصنف: و تصدق الحقيقية منهما - لواخذ كلاهما ذاتيين او زمانيين او اضافيين واما لواخذا بالتركيب فامكن الجمع والخلو اما الجمع فكما اذا اخذ

القديم زمانيا والحادث ذاتيا او اخذ القديم اضافيا والحادث ذاتيا او اخذ الحادث زمانيا والقديم اضافيا واما الخلو فكمااذااخذ القديم ذاتيا والحادث زمانيا اواخذ القديم ذاتيا والحادث اضافيا هذا على ماعليه الحكماء واما المتكلمون حيث لم يكن عندهم الا الزمانى منهما و الاضافى فعلى مذهبهم يوخذ التركيب منهما فيجتمع القديم الاضافى مع الحادث الزمانى .

المسالة الخامسة والثلاثون

(فى خواص الواجب)

قول المصنف: ومن الوجوب الذاتى والغيرى- هذا عطف على ماقبله و تقديره : وتصدق الحقيقية من الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى اى كما تصدق المنفصلة الحقيقية فى تلك القضية بجعل الموجود مقسما الى القديم والحادث كذلك تصدق الحقيقية فى هذه القضية بجعله مقسما الى الواجب بالذات والواجب بالغير و ذكر هذه مع انه تكرار لما سبق اذ علم سابقا فى المسالة السابعة والعشرين ان الوجوب اما بالذات واما بالغير لاشتراكها مع ماقبلها فى المقسم الذى هو الموجود بخلاف المنفصلة الحقيقية بين الواجب والممكن والممتنع فان المقسم فيها المعقول كما مر فى المسالة الرابعة والعشرين هكذا قال صاحب الشوارق.

ان قلت : قول المصنف فى المسالة السابعة والعشرين : والوجوب شامل للذاتى وغيره عين هذا المضمون والمقسم فيماهناك وفيماهنا هو الوجوب قلت : ليس كذلك اذهناك جعل الوجوب مقسما الى الذاتى والغيرى وهنا جعل الموجود مقسما الى الواجب بالذات والواجب بالغير كما فعله الشارح العلامة لان كلام المصنف هنا ليس نفس المنفصلة الحقيقية بل هو اشارة الى ماتنعقد منه لان من فى كلامه نشوية ابتدائية وتقدير كلامه : ان القضية المنفصلة التى مقسمها الموجود تنعقد وتصدق من الوجوب الذاتى والغيرى ويقال : الموجود اما واجب بالذات اوواجب بالغير.

والشارح القديم احتمل ان يكون القسمان فى القضية القديم بالذات والقديم

بالغير فقال : ويمكن ان يكون المراد بالذاتى والغيرى القدم الذاتى والقدم الغيرى وحينئذ ينبغى ان تحمل الحقيقية على القسمة الحقيقية وهى التى لايمكن ان يتبدل احد القسمين بالاخر ليستقيم لان القدم الذاتى والغيرى لايكون بينهما انفصال حقيقى لجواز ارتفاعهما فى الحادث الزمانى اللهم الا ان يجعل مورد التقسيم القديم لاالموجود انتهى وانما ابدء هذا الاحتمال مع ان الذاتى والغيرى نعتان للوجوب المذكور فى المتن فلا يتطرق هذا الاحمتال لان الشرح القديم كالشوارق ليس فيه لفظ المنعوت اعنى الوجوب .

اقول : وههنا احتمال ثالث وهو ان لايكون هذا الكلام عطفا على ماقبله بل تكون الواو للاستيناف ومن الوجوب خبرا مقدما وما بعده مبتدء موخرا وتقدير الكلام : والوجوب منه ذاتى ومنه غيرى وهذا وان كان تكرارا لما فى المسالة السابعة والعشرين بعينه ولكن كرره توطئة لما بعده من قوله : ويستحيل صدق الذاتى على المركب الخ وما فعل الشارح رحمه الله من قطع هذه الجملة عما قبلها ودرجها فى المسئلة التالية يدل على كون الواو للاستيناف الا ان جعلها واحدة من خواص الواجب عجيب جدا لان كون الشيء اذا كان شيئا مخصوصا استحال ان يكون غيره ليس يختص بالواجب بالذات ولا فائدة فى ذكره والشاهد على ذلك انه يمكن ان نعكس الامر ونجعله من خواص الممكن ونقول : ان الشيء الواحد اذا كان واجبا لغيره استحال ان يكون واجبا لذاته وانه لم يعد احد من الشراح والمحشين ذلك من خواص الواجب بل ذكروا استحالة صدق الذاتى على المركب وعدم كونه جزء من غيره وعدم زيادة وجوده عليه الذى جعله الشارح العلامة مسالة براسها خواص ثلث للواجب ولعل ماحمله رحمه الله على ذلك لزوم التكرار وقد سمعت توجيهه بوجوه ثلاثة.

قول الشارح : لان كل مركب مفتقر الى اجزائه الخ- قياس من الشكل الاول ينتج ان كل مركب ممكن فلو كان الواجب مركبا لكان ممكنا وهذا خلف ويمكن ان يرتب القياس من الشكل الثانى ويقال : ان كل مركب مفتقر الى اجزائه ولاشيء من الواجب الذاتى بمفتقر لان الافتقار مطلقا ينافى الوجوب فلاشيء من المركب بالواجب

الذاتى وهذا الاستدلال على ماترى كظاهر كلام المصنف ينفى التركيب من الاجزاء عن الواجب مطلقا سواء كانت الاجزاء خارجية اوعقلية لان افتقار الشيء فى اى جهة من جهاته كان يستلزم امكانه لان الواجب بذاته واجب من جميع جهاته فلاوجه لماصنع صاحب الشوارق من صرف كلام المصنف عن ظاهره الى نفى التركيب من الاجزاء الخارجية عن الواجب وجعل نفى التركيب من الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة فى كلامه اى عدم زيادة وجوده عليه الذى جعله الشارح العلامة مسألة براسها .

قوله : على مايأتى - فى المسالة الثالثة من الفصل الثانى .

قوله: قال بعض المتاخرين - هو الفخر الرازى قال فى الفصل الثالث من الباب الاول من الاهيات المباحث المشرقية بعد ذكر هذا الدليل : و قال بعضهم البرهان لم يدل الا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان تنقطع عنده سلسلة الحاجة فنقول فى جوابه ان كل واحد من اجزائه لوكان واجباً لذاته لكان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد و قد ابطلنا ذالك فاذن واجب الوجود منها جزء واحد وباقى الاجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة ايضا ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف .

قوله : لافتقاره الى الاجزاء الواجبة - لان استغناء كل جزء لايستلزم استغناء المجموع من حيث هو مجموع والواجب المفروض هو المجموع من حيث هو هو .

قول المصنف : ولايكون الذاتى جزء من غيره - اى جزء واقعيا لااعتباريا اقول : كل مركب لابد ان تكون اجزائه متمايزة حتى يكون مركبا والتمايز اما فى العقل فقط فهو المركب العقلى اوفى الخارج فهو المركب الخارجى وان كانت الاجزاء فى التركيب الخارجى ايضا قابلة للتصور و المراد بالتمايز الخارجى هو كون الاجزاء بحيث يكون لكل واحد منها ثبوت على حياله فى الخارج والتمايز

العقلى مالايكون كذالك بل يكون الثبوت فى الخارج لجزء والجزء الاخر يكون ثابتا بذالك الجزء كالكلى الطبيعى الثابت بثبوت الفرد والماهية المتحققة فى الخارج بتحقق الوجود .

ثم التركيب على انحاء وسياتى بيانها فى الفصل الثانى فى المسالة الرابعة والواجب بالذات لايكون جزء من مركب باى نحو كان من انحاء التراكيب الا الاعتبارى المحض وهو اعتبار المجموعية لاعداد موجودات يكون احدها الواجب كما فى قوله تعالى : مايكون من نجوى ثلاثة الاهو رابعهم ولاخمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذالك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا وكما فى قولنا : الموجودات باسرها .

والشارح العلامة ذكر ههنا قسمين من التركيب الاول : التركيب الذى يكون فى المركب العنصرى بسبب انفعال كل من العناصر عن الاخر حتى يحصل مزاج كما فى المعدن والنبات والحيوان وهذا ظاهر الانتفاء عن الواجب تعالى لان الانفعال يستلزم التغير والتاثر وهما مستحيلان عليه فلو كان الواجب جزء من المركب هذا التركيب لزم انفعاله عن الاجزاء الاخر وهذا مراد الشارح العلامة بالمركب الحسى وان كان الحسى اعم منه لانه شامل للاعتبارى والمركب من الموضوع والعرض الثانى : التركيب من الجنس والفصل والواجب يستحيل ان يكون جنسا لشىء اوفصلا لشىء لان الجنس يحتاج الى الفصل فى التحصل والفصل يحتاج الى الجنس فى التقوم والاحتياج مطلقا ينافى الوجوب الذاتى .

واما استحالة كون الواجب جزء من غيره مطلقا فلانه لو كان جزء خارجيا غير اعتبارى لزم ان يكون حالا فى الجزء الاخر اومحلاله كما فى المركب من المادة والصورة والمركب من الموضوع والعرض وكلاهما مستحيلان فى الواجب لما ياتى فى المسالة الثالثة عشرة والمسالة السادسة عشرة من الفصل الثانى من المقصد الثالث ولو كان جزء عقليا جنسا اوفصلا لزم افتقار الواجب كما مر انفا اوجزء عقليا ماهية لزم افتقاره ايضا لان الماهية مفتقرة فى التحقق الى الوجود اوجزء عقليا

وجودا لشيء لزم ان يكون الواجب امرا اعتباريا لان الوجود الذى هو جزء المركب من الماهية والوجود امر اعتبارى اذ هو ليس بحسب الخارج جزء لشيء اذ في الخارج اما وجود لاغير على القول باصالته اوماهية لاغير على القول باصالتها فالواجب ليس جزء من غيره مطلقا.

المسالة السادسة والثلاثون

(في ان وجود الواجب تعالى و وجوبه نفس حقيقته)

قوله : المسالة السادسة و الثلاثون ـ الانسب جعل هذه من تتمة المسالة السابقة كما في سائر الشروح لانها خاصة ثالثة للواجب.

قول المصنف : ونسبته ـ اى نسبة الوجود الى الواجب التى هي الوجوب.

قوله : عليه ـ متعلق بيزيد.

قوله: والا لكان ممكنا ـ ناظر الى الجميع اى لو كان الواجب الذاتى مركبا اوجزء مركب اوزائدا عليه وجوده اووجوبه لكان ممكنا وهذا خلف.

قوله: فيما سلف ـ لم يذكر هذا المطلب الا اشارة في المسالة السابعة والعشرين بقوله : الوجوب قد يكون ذاتيا الخ وفي المسالة الحادية والثلاثين بقوله : الوجوب هو تاكد الوجود وقوته.

قوله : هذا جواب من استدل الخ ـ استدل الفخر الرازى في المباحث المشرقية في الفصل الخامس من الباب الاول من الامور العامة بهذين الدليلين على ان وجود الواجب ليس نفس حقيقته واتى هناك بدليلين اخرين لم يذكرهما المصنف رحمه الله هنا والاعتراضان مذكوران ايضا في كلام الفخر الرازى في ذالك الفصل من كتابه ومنشأ غلطه في الكل عدم الفرق بين الوجود الخاص والوجود العام المشترك المنتزع نعم لو قال احد بان الوجود العام عين حقيقة الواجب كان كل ما قال الفخر الرازى في جوابه حقا ولكن لم يقل به عاقل.

و اما مذهبه و مذهب كثير من المتكلمين فان للواجب ماهية

مجهولة الكنه والوجود زائد عليها كالممكنات و يرده ان تلك الماهية المجهولة لوكانت حقيقة الوجود فالنزاع لفظى لان الحكماء معترفون ايضا بان الوجود العام زائد على حقيقة الواجب ولولم تكن ذالك فحقيقة الواجب محتاجة الى الوجود فيكون ممكنا كما اشار اليه المصنف فى كلامه وشرحه الشارح العلامة فى ذيله بقوله: لوكان وجود واجب الوجود لذاته زائدا الخ .

قوله : وتقرير الدليل الخ - حاصل الاستدلال انه ليست حقيقة الواجب تعالى معلومة بالبرهان والاتفاق ووجوده تعالى معلوم فليست حقيقته عين وجوده لان مالم يكن معلوما غير ماهو معلوم وحاصل الجواب البحث فى الكبرى لان المراد بالوجود الماخوذ فيها ان كان العام لم يقل احد انه عين حقيقة الواجب و ان كان الخاص فهو غير معلوم لنا ايضا .

قوله : لانهاية لها بالقوة - اى ليست تلك الانواع الغير المتناهية موجودة بالفعل بل هو كالجسم الممتد الواحد له شانية ان يتجزى الى جزئين مايبقى منه شيء ولايقف الى حد لم يكن له شانية ذالك و كالعدد فانه لايقف الى حد لايمكن فيه ان يفرض عدد فوقه وان كان الموجود منه فى الخارج متناهيا ويقال لها اللانهاية اللايقفية فكما ان كل مرتبة من مراتب العدد نوع خاص كذالك كل مايفرض بين طرفى التضاد من مراتب الالوان نوع خاص مغاير لماهو قبله وماهو بعده وان لم يكن له اسم خاص بل الاسم الخاص لعدة من تلك الانواع فان الحمرة مثلا اسم لانواع كثيرة من الالوان واما ان كل مرتبة من مراتب الحمرة مثلا و كذا سائر الالوان نوع مباين لمرتبة اخرى فسياتى بيانه فى المسالة السادسة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى انشاء الله تعالى .

قوله : ويكون ذالك المعنى - اى معنى البياض والحمرة والسواد مثلا .

قوله : التى لااسماء لها بالتفصيل - صفة للوجودات بل الاسماء انما وضعت للماهيات لا لوجوداتها .

قوله : فى شرح الاشارات - فى اواسط النمط الرابع فى ضمن مقدمات

مسالة التوحيد .

قول المصنف : على ما سلف ـ فى المسالة السابعة عشرة .

قول الشارح : عن السؤال الثانى ـ اى الاعتراض الثانى الذى اورده الخصم على دليل الحكماء .

قوله : العلة القابلية للوجود ـ المراد بها الماهية التى تقبل الوجود من حيث هى هى فان الخصم قايس بينهما وقال : كما ان الماهية من حيث هى هى قابلة للوجود فلتكن من حيث هى هى فاعلة له لان العقل كما يحكم بتقدم الفاعل على المفعول يحكم بتقدم القابل على المقبول فحيث لايكون تقدم الماهية القابلة للوجود على الوجود بالوجود لاستلزامه المحالات المذكورة لايكون تقدم الماهية الفاعلة له عليه به ايضا فلايلزم المحالات والجواب ان الماهية القابلة للوجود ليست كسائر القوابل فى وجوب تقدمها على العوارض المقبولة فان العقل لايحكم بتقدم الماهية على الوجود اذ ليس الوجود الا كون الماهية وحصولها كما مر فى المسالة الخامسة بل ليس فى الواقع قبول وانما هو فى العقل بعد تحليل الموجود الى الماهية والوجود

قوله : الممكن المعدوم ـ فى هذا التعبير مسامحة والمراد به الماهية من حيث هى هى التى يلزمها العدم الذاتى .

قوله : قال والوجود من المحمولات الخ ـ كان ينبغى ان يجعل هذا وما بعده الى المسالة اللاحقة مسالة براسها لانه مطلب على حدته .

قول المصنف : والوجود من المحمولات العقلية ـ اى ليس صفة خارجية كالبياض وقوله فيما بعد : وهو من المعقولات الثانية لازم ذالك اذ كل محمول عقلى معقول ثان و كل معقول ثان محمول عقلى وياتى بيانه عن قريب .

قوله : لامتناع استغنائه عن المحل ـ اشارة الى انه ليس بجوهر والمراد به الوجود العام لا الخاص فلايرد النقض بوجود الواجب الخاص المستغنى عن المحل فان حكم الوجود العام من حيث هو هو غير حكم الخاص و اما امتناع استغنائه عن المحل فلانه عارض زائد على الماهيات كلها والمراد بالمحل هو الماهية لكنها فى العقل.

قوله : وحصوله فیه - ای ولامتناع حصوله فی المحل الخارجی وهذا اشارة الی انه لیس عرضا خارجیا لماذکره الشارح العلامة رحمه‌الله فاذا لم یکن جوهرا ولاعرضا خارجیا فهوعرض ذهنی والعرض الذهنی محمول عقلی .

قول الشارح : من المحمولات العقلیة الصرفة - ای لیس کبعض المحمولات یوجد فی الخارج ویوجد فی العقل بل هوانما یوجدفی العقل وللعقلیة الصرفة معنی آخر یجیء بیانه قریبا .

قوله: وتقریره الخ - لواسقط هذا التفصیل وقال : لوکان ثابتا فی الاعیان فهواما ان یکون جوهرا واما ان یکون عرضاالخ لکان اولی لانه لوکان نفس الماهیة لکان ایضا اماجوهرا واماعرضا اللهم الا ان فائدته التنبیه علی غلط القائلین بالعینیة بانه کیف یکون عین الماهیة و الماهیة اما جوهر و اما عرض و هو لیس بجوهر ولاعرض .

قوله: فلماتقدم - فی المسالة الثالثة .

قول المصنف وهومن المعقولات الثانیة - اعلم ان المعقول الثانی عرف بتعاریف اسدها هوالمفهوم الذی لایمکن ان یکون له فرد فی الخارج ویلزم هذا ان لایکون حقیقة جوهریة بل عرضیة و یکون عروضه فی العقل لا فی الخارج لان الجوهر اخذ فی حده امکان الوجود فی الخارج والعروض الخارجی یستلزم ان یکون لمفهوم العارض فرد فی الخارج .

ثم ان المفهوم اما ان یکون ذاتیا للمصداق کالانسان لزید والحیوان للانسان والعلم لعلم زید واما ان لایکون کذالك وهذا امامنضم الیه انضماما سواءکان لازما کالحرارة للنار والشکل للجسم اوعارضا کالبیاض للجسم واما منتزع من صمیم ذاته کالامکان من الماهیة والوجود من الموجود واللزوم من النار والحرارة والکلیة من طبیعة الحیوان وغیر ذالك وهذا الاخیر لایمکن ان یعقل الا بعد تعقل ماینتزع منه ویقال له منشا الانتزاع لان العقل لایعقله الا بعد انتزاعه ولاینتزعه الا بعدان یعقل منشاه وهذا هوالمعقول الثانی ای المعقول المتاخر عن المعقول الاخر قبله ثم انه

يحمل بالاشتقاق على منشاه ويقال له المحمول من صميمه اى المحمول المنتزع من صميم موضوعه كما ان القسم الثانى يحمل على الموضوع ايضا بالاشتقاق ويقال له المحمول بالضميمة اى المحمول المنضم الى الموضوع واطلاق المصداق على الموضوع فى القسم الثانى والثالث انما هو باعتبار صدق المفهوم عليه بالاشتقاق وفى الحقيقة ليس مصداقا لان المصداق هو الفرد من حقيقة المفهوم .

ثم ان منشا الانتزاع اما ان لا يوجد الا فى العقل كالكلى المنتزع منه الكلية وطبيعة الحيوان المنتزع منها الجنسية وطبيعة الانسان المنتزع منها النوعية و اما ان يوجد فى الخارج كما يتصور فى العقل كالشىء المتنزع منه الشيئية والواحد المنتزع منه الوحدة و اللازم المنتزع منه اللزوم و معلوم ان الاتصاف والعروض كليهما فى الطائفة الاولى فى العقل واما فى الطائفة الثانية فالعروض فى العقل والاتصاف فى الخارج لما بينا فى اخر المسالة الثالثة وعلى ذالك فالمعقول الثانى لا يوجد الا فى العقل وليس له فرد موجود فى الخارج والفلسفى يبحث عن الطائفتين جميعا والمنطقى يبحث عن الاولى فقط ويطلق على الاولى المحمولات العقلية الصرفة لان موضوعاتها ايضا هى فى العقل وتبين من ذالك كله ان كل معقول ثان محمول عقلى و كل محمول عقلى اى كل محمول لم يكن له فرد فى الخارج معقول ثان .

قول الشارح : وليس الوجود ماهية خارجية ـ اى ليس له فرد فى الخارج لان الوجود الحقيقى فى الخارج على القول باصالته ليس فردا لمفهوم الوجود بل منشا لانتزاعه .

قوله : هو وجود اوشى ـ اى شىء من حيث هو هو والشىء من حيث هو هو انما هو الشيئية فلا يرد ان فى الكلام تناقضا .

قوله : من معقولية ذالك ـ اى من معقولية الحجر وغيره فى الخارج يلزم ان يعقل وجوده وبعبارة آخرى اذا لاحظ العقل حجرا اوشجرا فى الخارج انتزع منه عنوان الوجود .

قوله : والمشروطة ـ اى الوجوب والامتناع بالغير .

اعلم ان الوجوب والامكان كالوجود من الطائفة الثانية اى من المعقولات الثانية التى يكون اتصاف الشىء بهما فى الخارج وعروضهما فى الذهن واما الامتناع فكالعدم عروضه فى الذهن واما اتصاف الموضوع بهما فقد توهم انه ايضا فى الذهن لعدم تحقق الموضوع فى الخارج لكنه ليس كذالك بل اتصاف الماهية بهما يكون باعتبار الخارج لان الممتنع والمعدوم اذا تصورهما العقل فباعتبار انهما فى العقل لايحمل عليهما الامتناع والعدم بل العقل عند تصورهما يفرضهما فى الخارج ويحكم عليهما بالامتناع والعدم فمامر فى اخر المسالة الثالثة من ان مناط الاتصاف فى الخارج وجود المعروض فيه فقل فيه بالتعميم من جهة كون المعروض موجودا فى الخارج واقعا اوفرضا ثم يلزم ذالك ان لايكون الموضوع موجودا فيه بحسب الواقع فهما كالثلاثة الاولى من الطائفة الثانية .

قوله : قد سبق البحث فيه ـ فى المسالة السادسة والعشرين .

قوله : وكذا الماهية ايضا الخ ـ اعلم ان الماهية لها مصاديق كالانسان والحيوان والعلم والحجر والشجر وليست هذه المصاديق معقولات ثانية بل العقل اذا لاحظ حقيقة الانسان مثلا وقاسه الى افراده يرى انه يقع جوابا اذا سئل عن حقيقة زيد وعمرو وبكر مثلا بماهو فكون الانسان ماهية لافراده وصف عقلى زائد على حقيقة الانسان يعرض عليها عند قياس العقل ذالك القياس و هذا الوصف هو المراد بالماهية ههنا وهو معقول ثان من الطائفة الاولى .

المسالة السابعة والثلاثون

(فى احكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار الذهن)

قول المصنف : وللعقل ان يعتبر الخ ـ اعلم ان مناط التناقض ثبوت شىء فى ظرف ولاثبوته فيه سواء كان الظرف الخارج اوالذهن فان ثبوت صورة فى الذهن ولاثبوت تلك الصورة فيه تناقض كثبوت شىء فى الخارج ولاثبوته فيه فلاوجه لتخصيص التناقض بالوجود الاصيل كما يتراءى من كلام صاحب الشوارق رحمه الله

والعقل يحكم باستحالة ذالك كله بالبديهة وفى هذا الحكم لابد للعقل ان يحضر الطرفين معا اى الثبوت واللاثبوت حتى يحكم باستحالة الاجتماع بينهما فاستشكل بان حضورهما عند العقل معا هو اجتماعهما فكيف يحكم باستحالته والجواب ان اجتماع صورتى النقيضين ليس باجتماع النقيضين والمستحيل هو الثانى الذى هو ثبوت شى فى ظرف ولاثبوته فيه لاالاول الذى هو ثبوت صورة شىء فى الذهن وثبوت صورة نقيضه فيه فان الثبوتين ليسا بمتقابلين لان انتقاش مفهوم الثبوت فى الذهن لايزاحم انتقاش مفهوم اللاثبوت فيه بل التقابل بين انتقاش مفهوم فيه ولاانتقاش ذالك المفهوم بعينه .

ثم ان احضار صورة الثبوت وصورة اللاثبوت اما ان يكون باعتبار الثبوت واللاثبوت فى الخارج بان يحكم العقل بان ثبوت هذا الشىء فى الخارج ولاثبوته فيه لايجتمعان واما ان يكون باعتبارهما فى الذهن بان يحكم بان ثبوته فى الذهن ولاثبوته فيه لايجتمعان والى الاول اشار الشارح رحمه الله بقوله : فيتصور صورة ما الخ والى الثانى بقوله : وقد يتصور الذهن صورة ما الخ .

قول الشارح : بل بالاعتبار الذى ذكرناه - اى اعتبار نفس الامر الشامل للخارج والذهن الذى هو اعتبار نفس الثبوت واللاثبوت لااعتبار حضور صورتيهما فى الذهن .

قول المصنف : وعدم العدم بان يمثل فى الذهن و يرفعه الخ - هذا جواب شبهة معروفة بشبهة العدم المطلق فان القوم قالوا : العدم المطلق لايصح الحكم عليه فاستشكل عليهم بان هذا الكلام حكم عليه فيناقض مضمونه فاجيب بان العقل يمثل صورة العدم المطلق فى الذهن فيحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه بمعنى ان هذا الثابت فى الذهن محكوم بعدم امكان الحكم عليه اذا رفع عن الذهن فالحكم عليه فى هذا الكلام باعتبار انه ثابت فى الذهن وعدم امكان الحكم عليه باعتبار رفعه عن الذهن وتصور هذا الرفع هو تصور عدم العدم المصحح لذالك الحكم والحاصل ان معنى قولنا : العدم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المفهوم المتمثل فى الذهن

لولم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه .

ان قلت : ان هذا لايختص بالعدم المطلق فان كل شيء لولم يكن متمثلا فى الذهن امتنع الحكم عليه باى شيء فرض لان الحكم من الامور الذهنية يستدعى تمثل الطرفين فيه قلت : ان المراد بامتناع الحكم عليه انه ليس له فى نفس الامر حكم ولايمكن ان يكون له لان العدم المطلق ليس له نفس الامر ية غير تمثل مفهومه فى الذهن حتى يثبت له فى نفس الامر حكم بخلاف الموجودات فان احكامها النفس الامرية ثابتة لها فى صقع الحق ولولم يكن ذهن فى الوجود .

قوله : وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار - يعنى ان العدم ثابت باعتبار انه متمثل فى الذهن وقسيم للثابت اى غير ثابت باعتبار انه مرفوع عن الذهن هذا هو الظاهر من كلام المصنف والملائم لان يكون جوابا عن تلك الشبهة ويحتمل بعيدا ان يرجع ضمير هو الى عدم العدم يعنى ان عدم العدم ثابت باعتبار انه متصور و قسيم للثابت باعتبار انه سلب للثابت فى الذهن وسلب الثابت قسيم للثابت والشارح العلامة ذهب فى الشرح الى هذا الاحتمال .

قول الشارح : و يمكنه ان يقيسه الى جميع الماهيات - اى ويمكن العقل ان يضيف العدم المطلق الى جميع الماهيات ويقيده بكل ماهية والمراد بالماهية ماهو بالمعنى الاعم الشامل للواجب والممكن .

قوله : فيمكنه ان يلحظه باعتبار نفسه - اى فيمكن العقل ان يلحظ العدم مضافا الى نفسه ومقيدا بها .

قوله : ويكون ثابتا باعتبار تصوره - يعنى ويكون رفع تلك الصورة اى صورة العدم ثابتا باعتبار انه متصور .

قوله : يتصور - خبر لان اى ان رفع الثبوت يتصور .

قوله : لما ليس الخ - هذا الجار متعلق بيتصور يعنى يتصور الرفع مضافا الى العدم الذى ليس بثابت ولامتصور اصلا لافى الذهن ولافى الخارج بعد اضافة الرفع اليه

قوله : وهو ثابت باعتبار الخ - اى الرفع ثابت باعتبار انه متصور فى الذهن

وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلب للعدم المتمثل الثابت في الذهن .

قوله: ولا استبعاد في ذالك - اى في ان يكون شيء قسما لشيء وقسيماله باعتبارين .

قوله: والحكم على رفع الثبوت المطلق الخ - اى على العدم المطلق اذ رفع الثبوت هو العدم والمطلق نعت للرفع وهذا اشارة الى جواب تلك الشبهة .

قول المصنف : ولذا يقسم الموجود الخ- يعنى ولان العقل له ان يتصور عدم جميع الاشياء يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه .

اعلم ان هذا ايضا جواب عن شبهة اوردت على قولهم : الموجود اما ثابت في الذهن اوغير ثابت فيه وهى ان هذه القضية شرطية منفصلة والحكم بالانفصال بين شيئين يستلزم تصورهما وثبوتهما في الذهن فيلزم ان يكون ماليس بثابت في الذهن ثابتا فيه وهذا تناقض والجواب ان العقل حيث ان له ان يتصور عدم جميع الاشياء فله ان يتصور عدم ماوجد فيه فصورة غير الثابت الحاصلة فيه قسم من الثابت باعتبار حصولها فيه وقسيم له اى غير ثابتة فيه باعتبار انها مرفوعة عن الذهن لتصور العقل عدمها فهذه القسمة بعد تصور العقل عدم هذه الصورة عن الذهن .

قول الشارح : هذا استدلال الخ - يعنى ان المصنف استدل بهذه القسمة على ان العقل يتصور عدم جميع الاشياء .

اقول : ظاهر كلام المصنف عكس ذالك لانه استدل بتصور العقل عدم جميع الاشياء على هذه القسمة لمكان اللام الداخلة على اسم الاشارة الى تصور العدم والعجب انه في بيانه جرى هذا المجرى .

قوله : فقد تصور الذهن الخ - جواب عن الشبهة .

قوله : من حيث انه سلب لما في الذهن - الحق ان يقال : من حيث انه مسلوب عن الذهن لتصور العقل رفعه عن الذهن .

قول المصنف : واذ احكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها- يعنى اذا كان الموضوع والمحمول كلاهما من الموجودات الخارجية .

اعلم ان القسمة بحسب التصوير الى الاربعة ولكن كون الموضوع من الامور الذهنية والمحمول من الامور الخارجية غير متحقق اصلا لان المحمول الموجود فى الخارج يستدعى الموضوع الموجود فيه فلذا ذكر الشارح العلامة رحمه الله اقسامها الثلاثة .

قوله : وجب التطابق فى صحيحه - اى وجب التطابق بين النسبة الذهنية والنسبة الخارجية فى صحيح الحكم وسياتى المراد بالحكم قريبا وهذا مناط صحة القضية وصدقها اذا كان الحكم فيها بالامور الخارجية على الامور الخارجية و كون النسبة خارجية باعتبار وجود طرفيها فى الخارج .

قوله : والافلا - اى وان لم يكن الحكم كذالك بان يكون من القسمين الاخيرين المذكورين فى كلام الشارح فلا يجب مطابقة النسبة الذهنية لما فى الخارج بل لا يمكن ذالك ويكون مناط الصحة والصدق مطابقتها لما فى نفس الامر .

قوله: باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر - اقول : ههنا بحثان الاول : ما معنى نفس الامر ؟ والثانى : مامعنى المطابقة لما فى نفس الامر ؟

اما نفس الامر : فمعناه ذات الشيء من حيث هوهو مع قطع النظر من ان يدركه مدرك اويقام عليه برهان اويوجد فى ظرف فما يقع فى مدرك من المدارك ويتصور بالة من الات التصور فاما ان يكون له نفسية غير حيثية كونه واقعا فى ذالك المدرك كقولنا : الجسم متشكل والانسان ممكن والامكان لازم للممكن و الاربعة زوج فان تشكل الجسم و امكان الانسان و لزوم الامكان للممكن و زوجية الاربعة وامثالها من الواقعيات هى امور لها فى حدودها نفسيات يمكن ادراكها و اقامة البرهان عليها واما ان لا يكون له نفسية غير تلك الحيثية كوجوب الانسان بالذات وزوجية الخمسة وعدم لزوم الامكان للممكن والعدم المطلق فانها ليس لها فى حدودها نفسيات ولا يمكن اقامة البرهان عليها ولا ادراكها من نفس الامر بل هى فى الذهن ليس الا بالفرض وبعبارة اخرى ان نفس الامر فى مقابل الفرض فان امكان الممكن وان كان يكون وجوده فى العقل بالاعتبار والانتزاع ولكن نفسيته اى ماهيته بالمعنى

الاعم فی مرتبتها محفوظة بحفظ الحق ازلا وابدا من دون ان یفرضه فارض فی صقع الفرض اویدرکه مدرك بخلاف زوجیة الخمسة و وجوب الانسان و امثالهما فانها لیست کذالك بل لیس لها نفسیة الامفروضیتها من فارض فی ذهنه ومصنوعیتها من شیطان المتخیلة فما کان له نفسیة واقعیة سواء کان من الموجودات الخارجیة اوالموجودات الذهنیة بمعنی اندلم یکن له وجود الاذهنا کالامکان و الانسان والحیوان و النسبة بینهما فله حیثیتان اذا وقع فی ذهن من الاذهان : الحیثیة النفس الامریة و حیثیة کونه فی الذهن کقولنا : الاربعة زوج بخلاف مالم یکن له نفسیة واقعیة کقولنا: الخمسة زوج فانه لیس له الاحیثیة کونه مفروضا فی الذهن فمعنی المطابقة لنفس الامر هو تطابق الحیثیتین بان یکون ما فی الذهن واجدالهما کما فی قولنا: الانسان ممکن والانسان جسم والامکان کیفیة النسبة وعدم المطابقة فیما نحن فیه هو السلب بانتفاء الموضوع ای لم یکن له حیثیتان حتی تتطابقا فقولنا: الانسان ممکن له نسبتان نسبة ذهنیة و نسبة نفس الامریة و اما قولنا : الانسان واجب بذاته فلیس له الا نسبة ذهنیة .

واعلم انه قدمضی منا فی اواخر المسالة الثالثة ان الامر الذهنی غیر الامر الکائن فی الذهن فان الاول اخص من الثانی فاذا تذکرت ذالك فالنسبة بین الامر الذهنی وماله نفس الامر عموم من وجه اذبعض الامور الذهنیة لیس له نفس الامر کزوجیة الخمسة ووجوب الانسان وبعض ماله نفس الامر لیس من الامور الذهنیة بل الخارجیة کبیاض الجسم و کل حقیقة فی الخارج وبعض الامور الذهنیة له نفس الامر کامکان الانسان ، والنسبة بین الامر الکائن فی الذهن وماله نفس الامر عموم من وجه ایضا اذبعض ماله نفس الامر لایقع فی الذهن کحقیقة الواجب وبعض مایقع فی الذهن لیس له نفس الامر کزوجیة الخمسة وبعضه له نفس الامر کامکان الانسان ، والنسبة بین ماله نفس الامر و الامر الخارجی عموم مطلق لان کل ما هو فی الخارج فله نفس الامر وبعض ماله نفس الامر لیس فی الخارج کالامور الاعتباریة ، واما النسبة بین الامر الذهنی والخارجی فهی التباین الکلی لان الامر الذهنی قداخذ

فى حده عدم وقوعه فى الخارج ، واما النسبة بين الامرا لكائن فى الذهن والخارجى عموم من وجه لان بعض الكائن فى الذهن لايكون فى الخارج كالمواد الثلاث وسائر الامور الاعتبارية وبعض مافى الخارج لايقع فى الذهن كحقيقة الواجب تعالى فانها لاتقع فى مدرك من المدارك وبعض الكائن فى الذهن يكون فى الخارج كالانسان .

تحقيق وتوضيح : ان ما ذكر من معنى نفس الامر يرجع فى الواجب الى حقيقته وفى الممكنات الى مرتبة ماهياتها بمعنى انها مع قطع النظر عن الوجودين لها تقرر ونفسية فى مرتبة الماهية بخلاف زوجية الخمسة والعدم المطلق وقدم العالم مثلا فانها لاماهية ولانفسية لها الا بحسب وجوده فى الذهن بالفرض و لاكلام لنا الان فى معنى تقرر الماهية فان الحكماء والمتكلمين والصوفية اختلفوا فيه فكل قوم ذهبوا الى مذهب وبالذى ذكرناصرح صاحب الشوارق حيث قال : بل نقول مرتبة تقرر الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا فادرا كنا الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة زوجا فى حد ذاتها الاترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة فى حد ماهيتها زوج وليس الزوجية بالقياس الى الخمسة كذالك انتهى .

ثم يمكن ان يقال : ان لنفس الامر معنى اخر وهو الاحاطة العلمية الواجبية تعالى بالكائنات كمايقال : ان كذا كان فى علم الله لان له حقيقة و كذا لم يكن فى علم الله لانه ليست له حقيقة فنفس الامر هو عيبة علمه تعالى بالكائنات فالنسبة الذهنية ان طابقت لما فى علمه تعالى فصادقة والافكاذبة .

لايقال : ان الكواذب التى تقع فى الاذهان لايمكن ان لاتكون فى علمه تعالى لانه لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء ولااصغر من ذالك ولا اكبر الا فى كتاب مبين كاذبة كانت اوصادقة لانانقول : ان نفس الكواذب لاتكون فى علمه تعالى بل الذى فى علمه تعالى هوان هذه الكاذبة فى هذا الذهن وهذا لايستلزم ان تكون نفس هذه الكاذبة فى علمه تعالى لولاهذا الذهن فيه فتامل .

ثم ان للعقل الفعال احاطة علمية بمادونه من الكائنات فيمكن ان يقال : ان نفس الامر بالنسبة اليها هو العقل الفعال من حيث انه محيط بها احاطة علمية فالنسبة

الذهنية ان طابقت لما فيه فصادقة والافكاذبة وهذا المعنى انسب واليق بكلام المصنف رحمه الله حيث قال : باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر ولم يقل : باعتبار المطابقة لنفس الامر لان هذه العبارة تفيد ان نفس الامر شيء ومافيها شيء اخر فيستقيم ان يقال : ان النسبة الذهنية مطابقة لما فى نفس الامر بخلاف المعنى الاول فان النسبة الذهنية مطابقة لنفس الامر لالمافيها اللهم الا ان يراد بنفس الامر جملة النفسيات الواقعية وبمافى نفس الامر النسب النفس الامرية الواقعة فى تلك الجملة و يصير تقدير كلام المصنف : باعتبار مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية التى هى فى ضمن جملة النفسيات الواقعية فيستقيم الكلام على المعنى الاول ايضا .

وههنا اشكالات :

الاول : ان هذه الكلمة اى نفس الامر لادلالة لها على العقل الفعال الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر ههنا فى مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات والجواب ان اطلاق نفس الامر على العقل الفعال لعله اصطلاح بمناسبة ولامشاحة فيه او يكون باعتبار ان منه فيضان كل حقيقة فيمادونه او باعتبار انه وعاء نفسيات الاشياء فى مرتبة تقرر ماهياتها .

الثانى : ان المغايرة واجبة بين المطابق والمطابق و حيث ان مناط الصدق والصحة هو المطابقة لما فى نفس الامر ونفس الامر هو العقل الفعال فنفس مافى العقل الفعال من الاحكام الثابتة فيه يتعذر ان يتصف بالصدق والصحة لعدم تحقق المغايرة المذكورة والجواب ان مافيه مطابق لما فى علم الله فيتم مناط الصحة والصدق مع ان الاتصاف بالصدق لايتاتى حيث لايتاتى الاتصاف بالكذب كعلم الله تعالى لانه الحق المحض .

الثالث : ماورد الشارح العلامة على المصنف رحمهما الله وهو ان الاحكام الكلية الكاذبة كالصادقة قد تنمحى عن الذهن ثم تعود وقد تنمحى ولاتعود والاول هو السهو لها والثانى هو النسيان لها وقال الحكماء : ان سر العود فى صورة السهو ان العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة يعيد الاحكام الكلية اليها بشرط بقاء استعدادها لها فاذا كان

العقل الفعال خزانة للاحکام الکلیة مطلقا صوادقها و کواذبها وکان المطابق لمافیه صادقا کانت الاحکام الکاذبة الحاصلة فی الذهن ایضا صادقة والجواب ان التصدیق صفة تحصل للنفس بحصول صورة وقوع النسبة فی الذهن بعد اقامة البرهان اوشبهه بل ان شئت فقل : ان التصدیق هو نفس تلك الصورة فاذا حصلت حصل التصدیق فهو نوع من التصور فحصول التصدیق بحصول التصورات الاربعة تصور الموضوع والمحمول والنسبة وتصور وقوع النسبة لااقول تصور مفهوم الوقوع بل تحقق نفس وقوع النسبة فی الذهن لکن هذه الاربعة لاتکفی فی حصول التصدیق کیفما حصلت بل لابد لوقوع النسبة من اضافة ما وهی اضافة حصول وقوع النسبة من البرهان اوشبهه لانها لو حصلت فی ذهن من لم یقم عنده البرهان اوشبهه علیه لم یکن مصدقا و مذعنا بالنسبة فحصول التصدیق بحصول هذه الاربعة لمن قام عنده البرهان اوشبهه ، اذا تبین هذا فان العقل الفعال انما هو خزانة للتصورات الاربعة فقط اذا کان الحکم کاذبا لانه لم یقم عنده برهان اوشبهه بمعنی ان العقل الفعال لایکون مصدقا بذالك الحکم وبعبارة اخری ان العقل الفعال لم یتحقق فیه نفس وقوع النسبة من جهة البرهان اوشبهه بل تحقق فیه ان نفس وقوع النسبة متحققة فی ذهن زید مثلا نظیر مامر فی جواب الاشکال المذکور قبل هذه الاشکالات فحینئذ نقول : ان کل مطابق لما فی العقل الفعال لایکون صادقا لان الصدق مشروط بالمطابقة و بقیام البرهان القائم عند المصدق اوشبهه عند العقل الفعال والبرهان علی ذالك الحکم الکاذب مفقود عند العقل الفعال و کذا عند المصدق وهو لایعلم وشبه البرهان ایضا مفقود عند العقل الفعال لانه لیس عنده خطاء وبطلان وان کان عند المصدق موجودا هذا .

ویمکن ان یقال فی الجواب : ان العقل الفعال لیس خزانة للکواذب بل خزانتها جوهر شیطانی بل نفس الشیطان فانه یلقی الکواذب والاباطیل فی قلوب بنی آدم ویحفظها و یعیدها الیها و للجواب الثانی شواهد من اخبار اهل البیت سلام الله علیهم .

قوله: لامکان تصور الکواذب ـ مراده التصور المطلق المحقق فی ضمن

التصديق ولعله لما قلنا فى الجواب عن الاشكال الثالث من ان العقل الفعال لايكون مصدقا بالكواذب عبر بهذا ولم يقل لامكان التصديق بالكواذب لان هذا التصديق لايكون تصديقا فى الواقع وهذا الكلام تعليل لوجوب المطابقة لما فى نفس الامر لانها لولم تعتبر وليست المطابقة لما فى الخارج فيمالم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية متحققة لكان كل نسبة ذهنية بالمعنى الاخص صحيحة صادقة والتالى باطل لوجود النسبة الذهنية الكاذبة كقولنا : الخمسة زوج بيان الملازمة ان مطابقة النسبة الذهنية ولامطابقتها لايمكن ان تعتبرا وتقاسا الى نفسها ولاالى النسبة الخارجية لانها فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية منتفية لانتفاء الطرفين فى الخارج ولاالى النسبة اللفظية لانها كما ياتى قريبا هيئة القضية الملفوظة وهى حاكية عنها فلايدل تطابقهما على الصحة الواقعية و لاعدم تطابقهما على اللاصحة فلولم تعتبر المطابقة واللامطابقة الى مافى نفس الامر لم يكن فى البين شىء تعتبرا بالنسبة اليه حتى يميز بين كاذبتها وصادقتها فلم يبق فرق بينهما ولايمكن ان يقال هذه كاذبة وتلك صادقة فلابد من الحكم بصدق جميعها لحصولها فى الذهن .

قول الشارح: الاحكام الذهنية قد توخذ الخ - اعلم ان النسبة اما لفظية وهى هيئة القضية الملفوظة و اما نفس الامرية و هى ثبوت المحمول للموضوع باعتبار تحقق ذالك الثبوت فى نفس الامر وقدمر فى بيان معنى نفس الامر ان الامور التى ليست بفرض الفارضين سواء كانت من الموجودات الخارجية ام من الموجودات الذهنية لها واقعيات ونفسيات فى حدودانفسها فى صقع الحق فاذاكان بعضها محمولا على بعض تحقق بينهما ثبوت نفس الامرى هو النسبة النفس الامرية ثم اذاخرجت تلك الامور الى هذا الوجود فان كانت المحمولات و الموضوعات من الموجودات الخارجية تحقق بينهما النسبة الخارجية وان كانت الموضوعات فقط او كلتاهما من الموجودات الذهنية تحقق بينهما النسبة الذهنية فالنسبة الخارجية هى ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الخارج و النسبة الذهنية هى ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الذهن وهذه هى النسبة الذهنية بالمعنى الاخص و ههنا نسبة ذهنية بالمعنى الاعم

هى النسبة الواقعة بين الطرفين المتصورين اعنى الطرفين الذين تعلق بهما التصور سواء كان لهما اولاحدهما وجود فى الخارج ام لا والعموم والخصوص بينهما نظير العموم والخصوص بين الامر الذهنى والامر الكائن فى الذهن كما مر فى اواخر المسالة الثالثة وحيث لم يكن النسبة النفس الامرية دائرة على السنة الباحثين لقلة الاحتياج اليها فى المباحث العلمية رفضوا ذكرها من جملة النسب وعدوا النسب ثلاثا : اللفظية والذهنية بالمعنى الاعم والخارجية .

اذا علمت هذا فتفسير كلام المصنف : انه اذا تعلق الحكم اى التصديق الذهنى بالنسبة الذهنية بالمعنى الاعم فاذا كان طرفا النسبة من الموجودات الخارجية فالتصديق الصحيح هو الذى تعلق بما يطابق النسبة الخارجية و اذا لم يكن طرفاها كذالك فالتصديق الصحيح هو الذى تعلق بما يطابق النسبة النفس الامرية لا النسبة الخارجية لانها مفقودة فى مفروض الكلام لانها تستدعى وجود الطرفين فى الخارج والمفروض خلافه ولا النسبة الذهنية لان النسبة الواقعة بين الطرفين فى مفروض الكلام هى نفس النسبة الذهنية ولا معنى لمطابقة الشىء لنفسه لاستدعاء التطابق تغاير المتطابقين ولا النسبة اللفظية لما مر فى الحاشية السابقة فلم يبق الا المطابقة للنسبة النفس الامرية ليمتاز الصادقة من الكاذبة فلو لم يعتبر هذه المطابقة لانتفى الامتياز بين الصادقة والكاذبة لانتفاء مناط الصدق والكذب فلابد حينئذ من الحكم بصدق جميعها لحصولها فى الذهن فثبوت الكواذب وامتيازها عن الصوادق يدل على اعتبار مطابقة النسبة الذهنية بالمعنى الاخص لشىء وليس هو الا ما فى نفس الامر اى النسبه النفس الامرية .

ثم ان كلا من هذه النسب الاربع لها حكم و هو التصديق المتعلق بها فى الموجبات وبعدمها فى السوالب والتصديق بالنسبة اللفظية هو ما يقع فى نفس السامع باعتبار دلالة اللفظ وفهمه المعنى منه فان من يسمع قولنا : العالم حادث مع قطع النظر عن اعتقاده بكون العالم حادثا اوقديما يصدق بثبوت الحدوث للعالم من حيث دلالة اللفظ وانفهام المعنى منه وبعبارة اخرى انه يصدق ان هذا اللفظ دال على هذا المعنى وهو منفهم منه ولو كان هو معتقدا بقدم العالم ومصدق هذا التصديق كل عارف

باوضاع الالفاظ والهيئات اللفظية ويقال لهذا التصديق : الحكم الخبرى اللفظى المقابل للحكم الذهنى الحقيقى نظير الطلب الانشائى المقابل للطلب الحقيقى ، والتصديق بالنسبة الذهنية هومايقع فى الذهن من الاعتقاد والاذعان بها ومصدق هذا التصديق كل من يقوم عنده البرهان اوشبهه على وقوع النسبة اولاوقوعها ويقال له الحكم الذهنى الحقيقى والمراد به الذهنى بالمعنى الاعم الشامل للحكم المتعلق بالنسبة التى طرفاها موجودان فى الخارج والحكم المتعلق بالنسبة التى طرفاها ليسا كذالك ، والتصديق بالنسبة الخارجية و النسبة النفس الامرية هو علم الحق واهله ومصدقه الحق واهله ويقال لهما الحكم الخارجى والحكم النفس الامرى .

ثم ان كلا من هذه النسب الاربع يقال لها النسبة الحكمية باعتبار تعلق حكمها بها ويقال له الحكم ايضا بالاشتراك اوالمجاز ويتصف كل منها بما اتصف به الحكم بالمعنى الاول الا ان النسبة الحكمية فى اصطلاح القوم هى النسبة الذهنية فقط باعتبار تعلق الحكم بها ولم يشيروا الى احوال النسب الثلاث الباقية ، ومراد الشارح بالاحكام الذهنية ههنا هى النسب الذهنية بالمعنى الاعم .

قوله: لان الذهن قد يتصور الكواذب الخ - هذا التعليل محتاج الى زيادة بيان قد ذكرتها فى موضعين مما سلف فراجع .

قوله: فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته الخ - اى فلو كان صدق التصديق باعتبار مطابقته لما فى الذهن من النسبة الذهنية لكان التصديق بوجوب الانسان صادقا لان له اى لما فى الذهن من النسبه الذهنية صورة ذهنية مطابقة لهذا التصديق .

اقول : قد عرفت ان النسبة الذهنية بالمعنى الاخص بعد ان ثبت امتناع مطابقتها للنسبة الخارجية وللنسبة اللفظية ولنفسها لولم تعتبر مطابقتها للنسبة النفس الامرية لم يعقل مطابقتها لشىء اخر فالكواذب منها حيث لاتطابق مافى نفس الامر فلايعقل فرض مطابقتها لشىء آخر وليس فى كلام المصنف دلالة على مطابقتها لشىء ، ولزوم صدقها انما هو من جهة انتفاء مناط الصدق والكذب فيها ، وعدم امتيازها عن الصوادق

لولم يعتبر مطابقتها لما فى نفس الامر ، وحصولها فى الذهن كما مر مشروحا فما تكلفه الشارح رحمه الله من فرض المطابقة بين النسبة الكاذبة وبين التصديق المتعلق بها ليس بمكان من الحسن ، فاغتنم ما تلوته عليك وان طال الكلام فى هذا المقام .

قوله: ان الصادق فى الاحكام الذهنية - اى النسب الذهنية بالمعنى الاخص.

تنبيهان : الاول : انه قدمر فى ضمن الامثلة المثال بالعدم المطلق لما ليس له نفسية غير وجوده فى الذهن فرضا واما ليس له نفسية غير ذالك فهو ظاهر و اما حصوله فى الذهن بالفرض لا بحسب الواقع فلان الموجود فى الذهن اما له وجود فى الخارج بنفسه كالماء واما لمنشا انتزاعه واعتباره وجود فى الخارج كالوجود العام وامكان الانسان واما لا ذاك ولا ذاك كالعدم المطلق ووجوب الانسان بالذات فان الاول والثانى ليس وجودهما فى الذهن بحسب الفرض اذ يقعان فى الذهن و وقوعهما فيه هو وجودهما فيه بخلاف الثالث فان العقل لابد له بمعونة المتخيلة من اعمال فى تقرر ماهيته فى الذهن حتى يتقرر فيه ويتصف بالوجود واتصافه بالوجود انما هو بعد فرض العقل ماهيته وقد يقال لهذا القسم من الامور الذهنية الاعتباريات المحضة واما تطبيق هذا المعنى على العدم فان الذهن يتصور الوجود ثم العقل يعمل اعمالا ويفرض لهذا الوجود المتصور ليسية فينتقش فى الذهن مفهوم العدم فلذا قالوا : ان العدم هو سلب الوجود فحصول العدم فى الذهن ليس الا بعد فرض اللليسية للوجود.

الثانى : قدمر ان الامور الخارجية ايضا لها نفس الامر بل بطريق اولى فيمكن ان يقال : ان صدق الحكم فيما اذا كان بالامور الخارجية على الامور الخارجية ايضا يكون باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر الا ان المصنف كغيره اخذ التطابق بين النسبة الذهنية والنسبة الخارجية فى هذا القسم لان النسبة الخارجية اظهر من النسبة النفس الامرية .

قوله : فان السهو الخ - فى عبارته اضطراب ، و حاصل الكلام ان السهو فى المحسوسات والمعقولات هو زوال الصورة عن المدرك وبقائها فى الحافظ واما النسيان ففى المحسوسات هو زوال الصورة عنهما واما فى المعقولات فهو زوال الصورة

عن المدرك وزوال استعداده لان يعيدها اليه الحافظ الذى هو العقل الفعال لان الصورة المعقولة لاتنمحى عنه ولافرق فى ذالك بين الصور المعقولة الكاذبة والصادقة .

قوله: والنسيان هو زوالها - يمكن رفع اضطراب العبارة بارتكاب الاستخدام فى هذا الضمير المجرور بان يعود الى الصورة لا الى الصورة المعقولة ويراد بها الصورة المحسوسة وتقدير الكلام : والنسيان فى المحسوسات هو زوال الصورة المحسوسة عن المدرك والحافظ معا .

قوله: بزوال المفيد الخ - يعنى بزوال المعرف فى التصورات وزوال صورة البرهان والدليل وشبهه فى التصديقات فان مفيد العلم فى الاول هو المعرف وفى الثانى هو البرهان والدليل و شبهه .

المسالة الثامنة والثلاثون

(فى كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات و احكامه)

قول المصنف: ثم الوجود والعدم الخ - قد مضى هذا من المصنف رحمه الله فى المسالة الثانية والعشرين ولكنه اتى بها ثانيا مقدمة لمسالة الحمل .

قوله : والحمل يستدعى - الحمل اما غير مفيد و هو حمل احد المترادفين على الاخر واما مفيد ، والحمل المفيد اما سلبى و اما ايجابى والايجابى اما اولى ذاتى واما شايع صناعى وايضا الحمل اما بالاشتقاق وهو حمل مالا يحمل على الموضوع الا بان يصاغ منه لفظ يكون مفهومه متحدا مع الموضوع فى الوجود كحمل الكتابة والعلم والضحك على الانسان فانها لاتحمل على الانسان الابعد ان يشتق منه اسم فاعل اومفعول اوغيرهما يكون مفهومه متحدا مع الموضوع فى الوجود و اما بالمواطاة وهو حمل الذاتيات كحمل الحيوان على الانسان والعرضيات كحمل الكاتب والضاحك والعالم والمعلوم عليه ، وقول بعض فى بعض الكتب : ان الحمل بالاشتقاق كحمل الكاتب على الانسان خطأ نشأ من عدم الاطلاع على ما فى كتب اصحاب علم الميزان كشرح المطالع وغيره من اصطلاحهم فى ذالك فالكاتب فى قولنا : الانسان

كاتب محمول عليه بالمواطاة والكتابة محمول عليه بالاشتقاق ، والمراد بالحمل فى كلام المصنف هو الايجابى بالمواطاة لان السلبى لايستدعى اتحادا والمحمول بالاشتقاق اجنبى عن الموضوع الا ان يشتق منه اسم ويحمل ويصير بالمواطاة .

قول الشارح فلسنا نعنى به الخ - اى لانعنى بان الموضوع هو المحمول من جميع الجهات لان الاتحاد من جميع الجهات ينافى الحمل لانه يستدعى تغايرا من جهة المفهوم بين الموضوع والمحمول فلو لم يكن بينهما هذا التغاير لكان من قبيل حمل احد المترادفين على الاخر وهو ليس بمفيد كما مر و كلامنا فى المفيد .

قوله : ولا نعنى به الخ - اى لانعنى به ان الموضوع شىء والمحمول شىء آخر بل معنى الحمل ان الذات التى يصدق عليه عنوان الموضوع يصدق عليه عنوان المحمول والحاصل ان فى الحمل الايجابى شيئا واحدا له عنوانان يوضع احدهما ويحمل على معنونه الاخر .

قول المصنف والتغاير لايستدعى الخ - جواب شبهة اوردت على الحمل الايجابى مطلقا ، تقريرها : ان الحمل الايجابى محال لانه يستدعى التغاير كما مر والتغاير يستدعى قيام المحمول بالموضوع اذ مع التغاير لولا القيام لم يكن بين الطرفين مناسبة ليكونا مرتبطين ويتحقق الحمل فاذا وجب القيام فاما ان يكون الموضوع متصفا بوجود القائم فهذا اجتماع المثلين او متصفا بعدم القائم فهذا اجتماع النقيضين و كلاهما محالان، والجواب : ان الحمل الايجابى لايستدعى قيام المحمول بالموضوع على سبيل الكلية لان منه مالايكون كذالك كحمل الحيوان على الانسان ومايكون منه كذالك كحمل الكاتب عليه لايجب اعتبار وجود القائم او عدمه فى الموضوع بل يكفى عدم اعتباره كما هو شان كل موضوع بالنسبة الى محموله فانه يؤخذ لابشرط من وجوده وعدمه .

قوله : واثبات الوجود الخ - جواب شبهة اوردت على الحمل الايجابى اذا كان المحمول نفس الوجود ، تقريرها : ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له والحكماء اطبقوا على هذه القاعدة فحمل الوجود على الماهية واثباته لها يستلزم ثبوتها فيلزم

وجودها قبل وجودها وهكذا الكلام فى الوجود السابق فيتسلسل ، والجواب : ان الماهية لدى الحمل موجودة فى الذهن لان الوجود عرض ذهنى لاخارجى كالسواد فيستدعى وجودها فى الذهن فهى موجودة فيه حال الحمل ولكن العقل لايلاحظها موجودة بل من حيث هى هى فلايلزم وجودها فى الخارج ولا التسلسل .

قول الشارح: فيما حققناه اولا ـ فى اواخر المسالة الثالثة .

قول المصنف : وسلبه عنها الخ ـ جواب شبهة اوردت على القضايا السالبة .

قوله : وثبوتها فى الذهن الخ ـ اى وثبوت الماهية فى الذهن وان كان لازما لسلب الوجود عنه لانها مالم تتصور لم يمكن حمل شىء عليها ولاسلب شىء عنها لكن ثبوتها فى الذهن ليس شرطا بمعنى ان يكون من شرط سلب الوجود عنها ان يلاحظها العقل موصوفة بصفة الوجود وان كان تصورها هو ثبوتها فى الذهن لكنه ليس بملحوظ المعقل حال الحمل .

قول الشارح : وثابتة فى نفسها ـ اى فى الخارج .

قوله : بل سلب الوجود يقتضى نفى الماهية ـ عن الخارج .

قوله : فان استحقاق بعض المعانى الخ ـ كحمل الوجود على الواجب فانه اولى من حمله على الممكن و كحمل العلم على المعلم فانه اولى من حمله على المتعلم و كحمل التناهى على الخط والسطح فانه اقدم من حمله على الجسم .

قوله : وكذا الوضع ـ كوضع الماء لحمل الميعان عليه فانه اولى من وضع العسل مثلا لحمله عليه .

المسالة التاسعة و الثلاثون

(فى انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض)

قول المصنف : ثم الموجود الخ ـ اعلم ان العرضيات الصادقة على موضوعاتها كالعالم والممكن موجودات بالعرض والتبع سواء كان ذالك العرض من المتاصلات الخارجيات كالعلم اومن الاعتباريات الذهنيات كالامكان الاان الاول موجود

بالعرض والتبع فى الخارج والثانى موجود بالعرض والتبع فى الذهن .

بيان ذالك ؛ انا اذاقلنا : زيد عالم مثلا حيث يكون الحمل بحسب الخارج بمعنى ان الحكم بالامر الخارجى على الامر الخارجى فليس فى الخارج عند التحليل الا ذات زيد وذات العلم قام الثانى بالاول والعقل ينتزع من المجموع اى ذات زيد وذات العلم وقيام الثانى بالاول مفهوم العالم فليس فى الخارج بازاء هذا المفهوم شىء مستقل بالوجود فزيد والعلم موجودان فى الخارج اولا وبالذات والاستقلال والعالم موجود فى الخارج ثانيا وبالعرض وتبعا لزيد والعلم وان كان مفهوم العالم موجودا ذهنيا مستقلا . وانما قلنا : ان العالم موجود بالعرض فى الخارج لان متبوعه اعنى زيدا والعلم موجود بالذات فى الخارج واما مثل الممكن حيث يكون جزء من متبوعه اى الامكان امرا ذهنيا يصير متبوعه ذهنيا فهو موجود ذهنى بالعرض و كذا فيما اذا كان كلا جزئى متبوعه ذهنيا كاللازم التابع للامكان واللزوم فى قولنا : الامكان لازم للماهية .

ان قلت : كيف يكون الممكن مثلا موجودا ذهنيا بالعرض مع ان كل مايقع فى الذهن موجود مستقل بحسب الذهن فهو ان كان موجودا بالعرض فباعتبار الخارج، قلت : انه موجود ذهنى بالعرض لان متبوعه اعنى مجموع الانسان و الامكان لايكون الا فى الذهن ، نعم له حيثيتان : حيثية انه لايحصل فى الذهن الا تبعا لحصول متبوعه فهو بهذه الحيثية موجود ذهنى بالعرض و بالتبع و حيثية نفس حصوله فى الذهن اى تصور العقل اياه مع قطع النظر عن متبوعه فهو بهذه الحيثية موجود ذهنى مستقل .

ان قلت : كيف يكون العالم والممكن من الموجودات بالعرض والتبع مع ان لهما مصاديق فى الخارج ، قلت : ان مفهوم العالم ومفهوم الممكن ليس لهما مصداق فى الخارج اصالة واستقلالا اذلو كان كذالك لزم ان يكون فى الخارج زيد و علم و عالم وليس كذالك بالضرورة اذليس فى الخارج الا زيد وعلم ، نعم بعد ان اعتبر قيام احدهما بالاخر فى الخارج يتحقق فى الخارج مركب هو مصداق العالم فمصداق

العالم انما تحقق في الخارج بعد الاعتبار وهذا هو المصداق التبعي وبالعرض وكذا الممكن الا انه يعتبر قيام الامكان بالانسان في الذهن هذا بيان العرضيات .

واما الذاتيات اي الكليات الطبيعة فهي موجودات بالعرض وبالتبع ايضا لوجود الاشخاص لانها موجودة بالذات والاستقلال في الخارج لان من المعلوم انه ليس لزيد الذي هو شخص من الانسان وجود بالذات في الخارج ولطبيعي الانسان وجود اخر بالذات فيه غير وجود الشخص بل ههنا وجود واحد للشخص بالذات ولطبيعي الانسان بالعرض والتبع ، نعم له وجود بالذات ذهنا اذا وقع فيه كما قلنا في مفهوم العالم ، مع انه لو كان له وجود في الخارج بالذات وللطبيعي وجود اخر لم يحمل عليه لوجوب الاتحاد من جهة الوجود بين الموضوع والمحمول كما مر في المسالة السابقة واني احسب حسبانا قريبا من العلم ان النافين لوجود الطبيعي في الخارج على انه غير موجود فيه بالذات والاصالة وعلى هذا فالنزاع لفظي لان النافين ينفون الوجود بالذات والمثبتين يثبتونه بالعرض فمن المثبتين ان وجد من يثبت بالذات فهو على ضلال بعيد لما عرفت ، الا ان الظاهر من استدلال بعض القائلين بوجود الطبيعي في الخارج انه موجود مستقل فيه حيث قال : ان الطبيعي جزء من الشخص والشخص موجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج لكنه خطا لان الطبيعي ليس جزء خارجيا بل هو جزء عند تحليل العقل كما نبه عليه شارح المطالع مفصلا .

واما الامور الاعتبارية كالامكان والوجوب و اللزوم و الاتصاف وكذا اعدام الملكات كالعمى والجهل فهي موجودات بالعرض ايضا كما مثل به الشارح العلامة رحمه الله وهي كالعرضيات ينظر الى متبوعاتها فان اياً منها موجود خارجي فتابعه موجود خارجي بالعرض واياً منها موجود ذهني فتابعه موجود ذهني بالعرض .

والحاصل ان الذاتيات والعرضيات وكذا الاعتباريات واعدام الملكات كلها موجودات بالعرض الا ان بينهما فرقا هو ان الذاتيات و العرضيات تحمل على الموضوعات واما الاعتباريات واعدام الملكات لاتحمل الا بعد الاشتقاق .

تنبيه : يمكن ان يكون مفهوم تابعا لشيء ومتبوعا لاخر كالامكان فانه تابع

للماهية وجزء متبوع لمفهوم الممكن كمامر .

تنبيه آخر : قدظهر مما ذكرنا انه يمكن ان يكون شيء واحد موجودا ذهنيا بالذات وموجودا خارجيا بالعرض .

قوله : واما الموجود فى الكتابة والعبارة فمجازى - علاقة المجاز هى الدلالة فانه يطلق على لفظ زيد انه زيد باعتبار انه دال عليه وكذالك نقش زيد ، والفرق بين الموجود بالعرض والموجود المجازى ان الاول موجود بنفس الوجود المنسوب الى المتبوع كالانسان فانه موجود بنفس الوجود المنسوب الى الشخص واما الموجود المجازى فانه موجود بغير الوجود الذى تجوز عنه كزيد مثلا فانه موجود بوجود وماتجوز عنه كلفظه او نقشه موجود بوجود آخر .

ثم ان فى كلام الشارح رحمه الله كبعض كتب المصنف رحمه الله ان هذه الاربعة من حيث الدلالة مترتبة بمعنى ان الكتابة دالة على العبارة وهى على مافى الذهن وهو على الخارج ، وفيه بحث هو ان الكتابة لها حيثيتان حيثية الدلالة وحيثية التبعية للفظ فى الدلالة فهى من الحيثية الاولى فى عرض العبارة تدل على مافى الذهن ومن الحيثية الثانية فى طولها تدل عليها اولا ثم بتبعها تدل على مافى الذهن ، توضيح ذالك : ان الاصل فى الدلالة على مافى الاذهان والذى وضع اولا لذالك هو اللفظ ثم العقلاء راوا ان ذالك لاينفع من كان غائبا بعيدا فوضعوا الكتابة مطابقة للعبارة لينتفع الغائب كما ينتفع الحاضر المشافه فاذا لوحظ هذا التفرع والتبعية للكتابة عند النظر فيها للاطلاع على المعنى فهى فى طول العبارة تدل عليها ثم بواسطتها تدل على مافى الذهن واما اذا لم يلاحظ فهى فى عرض العبارة تدل عليه بلاواسطة فيها .

المسالة الاربعون

(فى ان المعدوم لايعاد)

قول المصنف : والمعدوم لايعاد - معنى اعادة المعدوم هو ان يكون الشيء موجودا فى زمان ثم عدم بكليته فى زمان ثان ثم وجد بجميع خصوصياته التى

كانت له في الزمان الاول في زمان ثالث وهذا المعنى هو الذى ادعاه الحكماء وكثير من المتكلمين امتناعه وقوم آخرون منهم قالوا بجوازه زعما منهم ان المعاد الجسمانى متوقف عليه وليس كذالك لما ياتى في مبحث المعاد انشاءالله تعالى .

قوله : لامتناع الاشارة الخ ـ هذا قياس اقترانى صورته : المعدوم يمتنع الاشارة اليه لان الاشارة انما هى الى الامر الموجود المتميز عن غيره ومايمتنع الاشارة اليه لايصح ان يحكم عليه بشيء لان الحكم يستدعى الاشارة الى المحكوم عليه فالمعدوم لايصح عليه الحكم بشيء فلايمكن ان يحكم عليه بانه يمكن ان يعود.

ان قلت : اولا ان الصغرى ممنوعة لان المعدوم في الخارج لايمتنع الاشارة اليه مطلقا لجواز الاشارة العقلية اليه وهذا يكفى في صحة الحكم .

وثانيا ان القوم نوقضوا بالكبرى بانها لو كانت صحيحة فليس لهم ان يحكموا على المعدوم بامتناع العود ويقولوا : المعدوم لايعاد .

وثالثا لو قطع النظر عن الاشكالين فغاية هذا الدليل امتناع الحكم عليه بصحة العود ولايستلزم ذالك امتناع العود في الواقع لان امتناع الحكم كما ذكر في الاستدلال لاجل امتناع الاشارة الى الموضوع .

قلت : هذه الاشكالات التى تسلم الشارح العلامة اولها و ثانيها دعت صاحب الشوارق الى صرف ظاهر كلام المصنف الى غيره مما ذكر فى كتابه فليراجع الطالب وعسى ان يكون قد ترك الحكيم السبزوارى رحمه الله ذكر هذا الدليل لذالك .

قول الشارح : وهذا ينتقض الخ ـ اشارة الى الاشكال الثانى .

قوله: والتحقيق هنا ان الحكم الخ ـ اشارة الى الاشكال الاول .

قوله : هو المبتدء بعينه ـ اى الموجود المفروض في الزمان الاول .

قوله : وتخلل النفى بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول ـ اى مستحيل لان فرض الموجود في الزمان الثالث ذالك الموجود في الزمان الاول بعينه حتى يصدق الاعادة يستلزم كونهما شيئا واحدا وتخلل العدم يخرجه عن الوحدة ويصيره اثنين و كل اثنين يكون كل منهما غير الاخر فلايكون هو ذاك بعينه فلم يتحقق الاعادة

بل وجد فى الزمان الثالث شيء غير ماكان موجودا فى الزمان الاول والحاصل ان الاعادة يستلزم ان يكون الواحد من حيث هو واحدا اثنين وهو مستحيل فهى مستحيلة .

قوله : لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ ـ المراد بالمبتدأ ههنا المستأنف اى الذى فرض ان يوجد فى الزمان الثالث ابتداء لا بالاعادة .

قوله: فانا اذا فرضنا الخ ـ فى التقرير خلل لان فرض السوادين الموجودين معاينا فى فرض وحدة المحل لان فرض وحدة المحل يخرجهما عن اثنين لامتناع اجتماع المثلين فى محل واحد .

وحق التقرير ان يقال : انا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتدأ وجدا على التعاقب فى محل واحد كان فيه سواد فانعدم لم يكن بينهما فرق فى ان يكون احدهما المعين معادا والاخر مستأنفا دون العكس ولم يكن نسبة احدهما الى السواد السابق اولى من نسبة الاخر اليه لانهما من جهة الماهية و المحل و غيرهما واحد بالفرض وسبق احدهما على الاخر فى الوجود لايقتضى اولوية النسبة .

قوله : الا ان احدهما الخ ـ يعنى بحسب الفرض على القول بجواز الاعادة .

قوله : لم يسبق عدمه وجوده ـ اى العدم المتخلل بين الوجودين .

قوله : لكن هذا الفرق باطل الخ ـ اى ليس للقائل بالجواز ان يدعى هذا الفرق الا على القول بثبوت الماهيات فى العدم كما عليه جماعة من المعتزلة ولكن هذا القول باطل لما قدمر فى المسالة الحادية عشرة .

بيان ذالك : انا اذا قلنا : ان للماهية ثبوتا غير الوجود فى حال العدم امكن ان نفرق ونميز بين السواد المعاد وبين المستأنف بان يكون المعاد هو الموجود الذى عدم وبقيت ماهيته ثابتة ثم قبلت الوجود ثانيا والمستأنف هو ماهية السواد التى قبلت الوجود ابتداء والحاصل ان الاعادة ينافى الانعدام بالكلية واما اذا بقى من الموجود الاول شيء امكن تصور الاعادة كالجسم اذا كان ابيض ثم زال عنه البياض فى الزمان الثانى ثم عرض عليه البياض فى الزمان الثالث امكن ان يقال : ان هذا الابيض هو ذاك الابيض الاول فاذا كان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة البياض الى الجسم امكن

ان يقال : ان هذا الموجود هو ذاك الموجود الاول لبقاء ماهيته لكن هذا القول باطل فهذا الفرق منتف .

قوله : فيكون المبتدأ معادا ـ المراد بالمبتدأ ههنا الموجود فى الزمان الاول .

المسالة الحادية والاربعون

(فى قسمة الموجود الى الواجب والممكن)

قول الشارح : المسالة الحادية والاربعون ـ ان صاحب الشوارق عد هذه المسالة والتى بعدها مسألة واحدة وقال : هى فى انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا كالبحث عن اقسام الجواهر والاعراض الممكنة فانه سياتى فى المقصد الثانى واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها و احوال الواجب سياتى فى المقصد الثالث .

قوله : من حيث هو وجود مطلق ـ يعنى مع التقيد بقيد الاطلاق فان هذا القيد يمنعه من التقيد بالوجوب او الامكان فلا ينقسم .

قوله : بل يؤخذ الشىء الخ ـ اى يؤخذ المقسم لا بشرط من كل قيد حتى يكون قابلا للقيود التى باضافة كل منها يصير قسما .

المسالة الثانية والاربعون

(فى البحث عن احوال الممكن من حيث هو ممكن)

قول الشارح : فى البحث عن الامكان ـ قد مر فى كلام صاحب الشوارق ان فى هذه المسالة يبحث عن الممكن من حيث هو ممكن لا عن نفس الامكان فانه قد مضى فى المباحث السالفة ولعل الشارح العلامة رحمه الله اراد من الامكان ذالك ولا يخفى ان ثانى الاحكام الثلاثة المذكورة فى هذه المسالة حكم لنفس الامكان .

قوله: وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما - يعنى ان الحكم الذى يلاحظ الوجود اوالعدم لموضوعه هوحكم بالوجود كقولنا : الانسان موجود اوبالعدم كقولنا : العنقاء معدوم اوحكم بمايشترط فيه الوجود كقولنا : الانسان كاتب اوالعدم كقولنا : الانسان ليس بطائر فان الكتابة والطيران فى هاتين القضيتين يضاف اليهما الوجود والعدم اى الحكم فيهما بوجود الكتابة وعدم الطيران على الموضوع

ان قلت ان الموضوع يجب ان يكون لابشرط بالنسبة الى المحمول مطلقا لان اشتراط الموضوع بوجود المحمول يستلزم اجتماع المثلين وبعدمه يستلزم التناقض فكيف قول الشارح العلامة رحمه الله : ان الموضوع اذا كان محموله الوجود اوالعدم اومايشترط فيه احدهما لوحظ فيه احدهما ، قلت : مراده باللحاظ لحاظه فى ظرف الواقع بمعنى ان المحمول اذا كان من صفات نفس الماهية كالامكان لم يحتج الموضوع فى اتصافه بتلك الصفة الى الوجود اوالعدم و اما اذا كان من الصفات التى لاتكون للماهية الا فى ظرف وجودها اوعدمها فلابد ان يتصف الموضوع به فى الواقع واما بحسب الذهن فالموضوع لايلاحظ له من المحمول شىء .

قوله : وذالك لان القسمة - اشارة الى اندفاع السؤال المذكور فى كلامه.

قول المصنف : ثم الامكان قد يكون الة الخ - اعلم ان فى الاشياء مايكون الة لغيره والالة هى مايقع به التاثير من دون ان يكون واسطة فيه اومايتعرف به المدرك حال مدركه ذاتا اوصفة والاول كالقدوم والمراة والثانى كالصور الواقعة من الاشياء فى النفس والثالث كالمعانى النسبية ، ومن خصوصيات الالة مطلقا انها غير ملحوظة بذاتها مادامت الة اى مادام الفاعل يفعل بها اوالمدرك يتعرف بها حال المدرك ، وان كان من شانها ان تلاحظ بنفسها وهى حينئذ لاتكون الة بالفعل ، و من خصوصياتها ايضا ان الفاعل اوالمدرك لايقدر ان يحكم عليها مادامت الة بحكم من احكامها من انها جوهرا وعرض ، اصيل اواعتبارى ، موجود بالذات اوبالعرض ، جسم اوغير جسم ، على اى شكل من الاشكال اوعلى اى وصف من الاوصاف وغيرها من الاحكام لان

المحكوم عليه باى حكم كان يجب ان يكون ملحوظا بنفسه .

ثم ان كان معنى من المعانى كالامكان الة لتعرف حال من احوال شيء حيث يكون الة لتعرف حال الماهية بالنسبة الى الوجود و كالابتداء والانتهاء حيث يكونان التين لتعرف حال السير مثلا و كالظرفية حيث تكون الة لتعرف ماوقع فيه شيء وكالعلية حيث تكون الة لتعرف ماصدر منه شيء فهو مادام الة حيث لايكون ملحوظا بنفسه بل بالتبع ولايمكن ان يحكم عليه بشيء من الاحكام يكون من المعانى الحرفية فالمعنى الحرفى هو المعنى الاسمى اذا صار الة وملحوظا تبعا لتعرف حال المتبوع ، ولصاحب الشوارق فى هذا المقام تفصيل يزيد لهذا المطلب توضيحا .

وايراد المصنف هذا الكلام لدفع اشكال اورد على اتصاف الماهية بالامكان وهو ان الماهية لو اتصفت بالامكان لاتصف الامكان بالوجوب ضرورة امتناع انفكاك الامكان عن ماهية الممكن ولكان ذالك الوجوب متصفا بوجوب اخر وهكذا ويلزم التسلسل فى الوجوبات وهو باطل وملزومه الذى هو اتصاف الماهية بالامكان باطل ايضا ، والجواب كما بين الشارح العلامة رحمه الله ان الامكان حين كونه ملحوظا تبعا والة لتعرف حال الماهية لايكون محكوما وموصوفا بالوجوب ولاغيره من الاوصاف والاحكام فلايلزم التسلسل وحين كونه ملحوظا بذاته يكون متصفا بالوجوب للماهية وبالامكان فى نفسه وبغيرهما من احكامه ولكن هذا الوجوب ليس متصفا و محكوما بوجوب آخر لانه غير ملحوظ بذاته ايضا فاذا لوحظ بنفسه يكون له وجوب آخر وهكذا فيتسلسل لكن هذا ينقطع حين لايكون احد الوجوبات الواقعة فى السلسلة ملحوظا بذاته .

قول الشارح: ولاينظر فيه من حيث ينظر الخ ـ عطف على قوله : الة للتعقل.

قوله : فيما هو الة لتعقله ـ الضمير المرفوع يرجع الى الشى والضمير المجرور يرجع الى الموصول .

قوله : بل انما ينظر به ـ اى انما ينظر به فيما هو الة لتعقله .

قوله : فالامكان من حيث هو امكان ـ يعنى من حيث هو امكان للماهية والة

لتعرف حالها .

قوله : لايكون حينئذ امكانا - اى لايكون امكانا للماهية و الة لتعرف حالها .

قوله : وهكذا جميع الاعتبارات العقلية - قال صاحب الشوارق فى توضيح هذا المطلب : وهذا الشك مع جوابه يجريان فى جميع المفهومات التى يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرد اخر كاللزوم مثلا فيقال لولزم شيء شيئا لزم لزومه و كذاك لزوم لزومه و هكذا حتى يتسلسل اللزومات والالزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم و بهذا الاعتبار الة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم و هكذا حتى ينقطع الاعتبار فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل فى الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار .

ثم قال : اعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لولم يعتبره العقل اوفرض عدم عقل و ذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع مافى نفس الامر بحيث لواعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قدعرفت مرارا ان انتفاء مبدء المحمول فى ظرف لايستلزم انتفاء الحمل فيه انتهى .

ومراده بالحمل حيثية اتصاف الموضوع بالمحمول لاعروضه عليه فان العروض فى ظرف يستلزم وجود العارض فيه كماعرفت فى اخر المسالة الثالثة و قوله : ليس انه باختراع العقل اى ليس من الفرضيات الوهمية والمخترعات العقلية بمعونة التخيل التى ليس لها فى الخارج حقيقة ولامنشا لانتزاعها و اعتبارها بل له منشأ الانتزاع والاعتبار فى الخارج وقدمر فى احد التنبيهين المذكورين فى اواخر المسالة السابعة والثلاثين مايوضح ذالك .

فان قلت: كيف يكون الامكان مثلا الة لتعرف حال الماهية بالنسبة الى الوجود وكذا كيف يكون الصورة الذهنية الة لملاحظة ذى الصورة والالة لابد ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك حتى بها يفعل الفاعل ويدرك المدرك مع ان الامكان متأخر فى الواقع و اللحاظ عن الماهية لانه منتزع منها والصورة الذهنية ايضاً متاخرة عن ذى الصورة لانها مأخوذة منه وليعتبر ذالك بالمنشار فان النجار اذا اراد نشر خشب التفت اولا اليه ثم يتوجه الى الخشب فيأخذ فى نشره .

وايضا كيف يكون الامكان الة لتعرف حال الماهية مع انه لابد ان يغاير الالة ذا الالة والامكان نفسه من احوال الماهية وهذان الايرادان ياتيان فى نظائر الامكان .

قلت : ان المنشار يلاحظ قبل الفعل وليس فى هذا اللحاظ الة لان الفاعل ليس فاعلا حين هذا اللحاظ حتى يكون هو الة لان المراد بالالة فى هذا المقام ليس ماله شان ذالك بل ماهو الة بالفعل فاذا اخذ الفاعل فى الفعل فهو الة ولكنه ليس حينئذ ملحوظا بالذات بل الملحوظ بالذات هو الفعل وهو ملحوظ بالتبع فما يكون ملحوظا قبل الفعل لايكون الة وان كان له شان ذالك وكذا الكلام فى الصور الذهنية والامكان ونظائره فانها لو لوحظت من قبل فليست فى هذا اللحاظ بالات فقولك : والالة لابد ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك من باب اشتباه ما بالقوة بما بالفعل فان ما يلاحظ قبل الفعل والادراك فهو ملحوظ بالاستقلال وليس هو الة بالفعل ، واما تأخر الامكان و نظائره و الصور الذهنية عن مناشى انتزاعها و عن ذوى الصورة بدليل الاخذ والانتزاع فلاينافى تقدمها بان تكون مختزنة فى النفس ثم يلاحظها العقل عند تعرف الاحوال .

واما الجواب عن الاشكال الثانى فان نفس الامكان وان كانت من احوال الماهية ولكن المقصود فى هذا التعرف هو ان الامكان هل هو ثابت لهذه الماهية ام لا فالعقل ينظر الى ماهية اراد تعرف حالها فيقيسها الى الوجود وعنده الالات الثلاث الوجوب والامكان و الامتناع فيعرف ان الماهية باى منها تكيفت نسبة الوجود اليها و كذا نظائر هذه الامور .

قول المصنف: وحكم الذهن الخ - كما فى قولنا مثلا : الانسان ممكن .

قوله: لما فى العقل - اى العقل الفعال الذى هو نفس الامر عند المصنف على ما نقل الشارح العلامة عنه فى المسالة السابعة والثلاثين .

قول الشارح : قد تقدم مواضع الخ - فى المسالة السابعة والثلاثين .

قوله: على ما تقدم - فى المسالة السادسة والعشرين و كلام المصنف نتيجة لمقدمتين مذكورتين فى تينك المسالتين احداهما قوله : والثلاثة اعتبارية والاخرى قوله : ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر .

المسالة الثالثة والاربعون

(فى ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضرورى)

قول المصنف: وخفاء التصديق الخ - يعنى و عروض الخفاء على التصديق لخفاء كل التصورات او بعضها غير قادح فى كون التصديق بديهيا ضروريا لان التصديق الضرورى هو الذى لا يحتاج الى شىء بعد تصور الاطراف ، والخفى فى قولنا: الممكن محتاج الى المؤثر هو الموضوع فان الممكن له حيثيات والحيثية التى تستتبع هذا الحكم هى حيثية عدم اقتضائه للوجود والعدم وعدم الاولوية والترجح من قبل نفسه وتصور هذه الحيثية للممكن حتى يحكم العاقل عليه بالاحتياج المذكور من دون استدلال يتوقف على نظر والتفات .

قول الشارح: هذا جواب عن سؤال الخ - تقريره على نحو اوضح : ان الممكن لو احتاج الى شىء لكان ذلك الشىء متصفا بالموثرية فيه ولكن التالى باطل فالشى من الممكن محتاج الى شىء ، اما الملازمة فظاهرة و اما بطلان التالى فان المؤثرية اما وصف ثبوتى واما وصف عدمى اما كونها وصفا عدميا فباطل لانها نقيض اللامؤثرية وهى وصف عدمى فلابد ان يكون نقيضها وجوديا فالمؤثرية ثبوتية وحينئذ فاما ان تكون وصفا خارجيا اووصفا ذهنيا و كونها وصفا ذهنيا باطل لانها لو كانت وصفا ذهنيا من دون ان يكون فى الخارج مايطابقه لزم الجهل المركب لان الجهل

المركب صورة ذهنية من دون ان يكون لها فى الخارج مايطابقها و لانها ثابتة قبل الذهن ولانها صفة المؤثر ويستحيل ان تكون قائمة بالذهن الذى هو غير المؤثر لان صفة الشيء قائمة به لابغيره ، و كونها وصفا خارجيا باطل ايضا لانها ان كانت صفة خارجية فاما ان تكون ممكنة اوواجبة و كونها واجبة باطل لانها وصف و كل وصف محتاج الى الموصوف ولاشيء من المحتاج بواجب فلم يبق الا ان يكون وصفا خارجيا ممكنا ولكنه باطل ايضا لانها اما نفس الموثر او نفس الاثر اوامر ثالث غيرهما والاولان باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة غير المنتسبين فيتعين الثالث ولكنه محال ايضا للزوم التسلسل لان الموثرية حيث تكون وصفا خارجيا ممكنا تحتاج الى مؤثرية اخرى من ذالك المؤثر فى الاثر او من موثر اخر والكلام فى هذه المؤثرية الاخرى كالكلام فى المؤثرية الاولى وهكذا فيلزم التسلسل و هو باطل وملزومه ايضا باطل فكون الشيء متصفا بالمؤثرية باطل لبطلان جميع انحائها المتصورة ، مع انا لواغمضنا عن بطلان التسلسل فهو غير معقول فى المقام لان توالى افراد السلسلة بحيث يكون كل منها مؤثرا فى تاليه واجب فى التسلسل ولكن التوالى ههنا غير معقول لان كل مافرض تاليا للاخر لايكون تاليا له لان التاثير متوسط ولوفرض التاثير متلواله لكان معلولا له ولكان تاثير اخر متوسطا بينهما و هكذا فلايتصور متلوية فرد لاخر حتى يتحقق التوالى .

والجواب ان الموثرية وصف عقلى يعتبره العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر لانها وصف خارجى لانها ليس لها فى الخارج فرد يطابقها ، وقول المغالط: انها لوكانت وصفا ذهنيا لزم الجهل المركب مغالطة عجيبة لان الجهل المركب انما هو فى التصديق لاالتصور فانه لوحصل تصديق فى الذهن ولم تكن نسبة القضية مطابقة لما فى نفس الامر اوالخارج فهو جهل مركب فحصول صورة المؤثرية فى الذهن عند التفات العقل الى صدور الاثر من الموثر من دون ان يكون لها مايطابقها فى الخارج لايستلزم جهلا مركبا والايلزم ان يكون تصور كل امر اعتبارى جهلا مركبا ، نعم لوحكمنا بان لهذه الصورة الذهنية مطابقا فى الخارج فهذا الحكم جهل

مركب كما ارتكبه هذا المغالط ، و من هذا يظهر فساد قوله : ولانها ثابتة قبل الذهن ، لان الثابت قبل الذهن فى الخارج هومنشأ انتزاع هذا الامر الاعتبارى وهو ذات المؤثر التى لو عقلها عاقل بهذه الحيثية اى حيثية اضافة الاثر اليها وصدوره عنها ينتزع منه وصف المؤثرية ، واما قوله : ويستحيل قيام صفة الشىء بغيره فهو حق ولكن مانحن فيه ليس من ذالك فى شىء لان صفة المؤثرية ليست قائمة فى الخارج بذات المؤثر بل هى منشأ انتزاعها وقائمة بها فى النفس وعارضة عليها فى الذهن كسائر الامور الاعتبارية فليس هذا امرا بدعا ، فاذا ثبت انها امر اعتبارى ليس لها ثبوت الاذهنا فالتسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار كما فى سائر الاعتباريات .

قوله : بعض المغالطين ـ هو الفخر الرازى اورد هذا ومابعده فى بعض كتبه من قبل المنكرين لحاجة الممكن الى الموثر وان كان هو نفسه ليس ذالك من مذهبه لانه قائل بصانع هوصانعه فى وهمه .

قوله : ممكنا محتاجا الى المؤثر فى ذالك الاثر ـ خبر لكانت ، والاولى ان يقال : ممكنة محتاجة الى المؤثر فى ذالك الاثر اوموثر اخر .

قوله : فان كانت وصفا ثبوتيا الخ ـ لواتى بالكلام هكذا : وهى ليست وصفا ثبوتيا فى الذهن لانها ان كانت كذالك من غير مطابقة الخارج لزم الجهل لاستقام امر العطف فى قوله : ولانها ثابتة فى الذهن .

قوله : ويستحيل ـ عطف على ثابتة ، اى ولانها يستحيل قيام صفة الشىء بغيره ولو كانت هى امرا ذهنيا لكانت قائمة بالذهن مع ان موصوفه الذى هو المؤثر يكون فى الخارج .

قوله : وان كانت بمطابقة الخارج الخ ـ عطف على فان كانت وصفا ثبوتيا ، يعنى وان كانت الموثرية وصفا ثبوتيا فى الذهن مع مطابقة الخارج اوكانت ثابتة فى الخارج لزم التسلسل ، ولايخفى ان مآل طرفى الترديد اى كونها مع مطابقة الخارج وكونها ثابتة فى الخارج الى شىء واحد فلاتغفل .

قوله : ان كون الشى بحيث لو عقله الخ ـ اى ذات المؤثر التى هى منشأ لان

ينتزع منه العقل عنوان المؤثرية هى الحاصلة الموجودة قبل الاذهان لاوصف المؤثرية الذى يحصل فى العقل باعتباره وانتزاعه .

قول المصنف : والموثر يوثر الخ - تقرير السؤال على وجداخر : ان المؤثر امايؤثر فى الاثر حال وجوده فهو تحصيل للحاصل واماحال عدمه فهو اجتماع النقيضين و كلاهما محال فتأثير المؤثر محال ، والجواب انك ان اردت من الحال زمان الوجود والعدم فنختار ان ثاثير المؤثر فى حال الوجود ، وقولك : هو تحصيل للحاصل ممنوع لان التحصيل فيما نحن فيه هو الايجاد والحاصل هو الوجود و هما مقارنان بحسب الزمان بمعنى ان ابتداء الايجاد هو ابتداء الوجود فالتاثير منطبق على الاثر من حيث الزمان ويصح ان يقال انه فى زمانه و هذا مراد الشارح العلامة بقوله : لان العلة مع المعلول بهذه الصفة ، وان اردت من الحال تقيد الاثر بالوجود اوالعدم فنقول : ان ذالك مستحيل للزوم احد المحالين المذكورين ولكن القسمة غير حاصرة لان للاثر حالة ثالثة وهى كونه من حيث هو هو لابشرط الوجود ولابشرط العدم .

قول الشارح : فالكلام فيه كالكلام فى الاول - يعنى فالكلام فى التاثير كالكلام فى الاثر اذ كما انه لا اثر فى حال العدم كذالك لاتاثير فى حاله بل عدم الاثر فى حال العدم لاجل عدم التاثير .

قوله : وان اردت به مقارنة الموثر الخ - يعنى ان اردت ان للعلة معية ذاتية بالنسبة الى المعلول وهذا يرجع الى ماقررنا من تقيد المعلول بالوجود عند التاثير فذالك مستحيل لان العلة لها تقدم ذاتى على المعلول فلو لم يكن لها تقدم ذاتى عليه بل كانا معاً ذاتا لزم ان يكون المعلول حاصلا من دون تاثيرها فيه وحينئذ فاما ان تؤثر العلة فيه فهو تحصيل الحاصل واما ان لاتؤثر فيه فهو خلف لان ما فرض علة له ليس بعلة له .

قوله : فلان كل ما بالغير الخ - توضيحه ان معنى تاثير الموثر فى الماهية هو جعل الماهية ماهية فلو كانت الماهية بتأثير الغير ماهية لزم ان لاتكون عند

ارتفاع ذالك الغير ماهية لكن ذالك محال لان الماهية ماهية يستحيل ان تكون غير ماهية سواء كان غيرها ثابتا اومرتفعا ، وسر ذالك ان سلب الشيء عن نفسه محال وذالك لانا اذا قلنا : الماهية صارت لاماهية بارتفاع الغير وجب ان يكون موضوع هذه القضية ثابتا فى الخارج اوفى الذهن حتى يحكم عليه بهذا الحكم ولكن لاتحقق له حال هذا الحكم عليه لاخارجا لانها صارت فى الخارج ليسا وعدما ولافى الذهن لان العقل حين هذا الحكم يحكم بارتفاع نفس الموضوع اذ المحمول المسلوب هو نفس الموضوع بخلاف ماذاقلنا : الماهية ليست موجودة اوهى معدومة فان نفس الموضوع محفوظة فى الذهن ويرتفع عنها الوجود اويحكم عليه بالعدم كماياتى ذالك عن قريب فى كلام الشارح ، ولايخفى انه لااحتياج الى هذا الاستدلال فى بيان استحالة سلب الشيء عن نفسه لانه ضرورى غير محتاج فى تصديقه الى شى .

قوله : حال الحكم عليها بالعدم ـ اى بعدم كونها ماهية بسبب ارتفاع الغير كمابينا .

قوله : فلانه يلزم منه ارتفاع الوجود الخ ـ ياتى المحال المذكور فى الفرض السابق بعينه فى هذا الفرض لان معنى تاثير المؤثر فى الوجود هو جعله وجودا .

قوله: فلايكون اثرا ـ اى لايكون مجعولا فى الخارج .

قوله: وتقرير الجواب الخ ـ توضيحه انا نختار ان التاثير فى الماهية ولكن لابجعلها ماهية جعلا مركبا لانه اثبات الشيء لنفسه وعند ارتفاع الجاعل يلزم سلب الشيء عن نفسه كماقلت ولابجعلها موجودة جعلا مركبا بان يكون هنا ماهية ثم يجعلها المؤثر موجودة بل بجعلها جعلا بسيطا يتبعه وجوب لاحق ، ومعنى الجعل البسيط ان الماهية تصدر من العلة الى الخارج وبعد صدورها موجودة واجبة بوجوب لاحق هو الضرورة بشرط المحمول التى لاتخلو قضية فعلية منها كمامر فى المسالة الحادية والثلاثين ووجود الماهية ووجوبها امران منتزعان من الماهية الصادرة ومع هذا الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيها بان يجعلها موجودة لانه تحصيل الحاصل .

قوله: وعند فرض الماهية - اى عند فرضها مجعولة بالجعل البسيط .

قوله : سابقا على وجوده - اى على وجود الماهية وتذكير الضمير باعتبار كونها اثرا وكذا فى غير هذا الموضع .

قوله: ذكر فى المنطق - وذكر ايضا فى هذا الكتاب فى المسالة الحادية والثلاثين .

قوله: والغلط ههنا الخ - دفع دخل هو لو قال الغالط المغالط ، انكم قلتم: ان الوجوب لاحق بالماهية عند صدورها ومع هذا الوجوب لايمكن تاثير المؤثر فيها مع ان المذكور فى قول الحكماء الشىء مالم يجب لم يوجد وهذا يدل على اشتراط الوجود بالوجوب فكيف يكون الوجوب لاحقا بالماهية الموجودة ، والجواب ان مرادهم به هو الوجوب السابق وانتم اشتبهتموه باللاحق .

قوله: على المعنيين - معنى الوجوب السابق هو تمامية العلة بحيث يستلزم المعلول او كون المعلول بحيث يلزم من العلة التامة ومعنى الوجوب اللاحق هو ضرورة الثبوت .

قوله : وقولنا عدمت الماهية الخ - دفع دخل هو لو قال قائل : ما الفرق بين قولنا : الماهية صارت لاماهية ، وقولنا : الماهية صارت معدومة حيث حكمتم باستحالة الاول آنفا وتحكمون بعدم استحالة الثانى ، والجواب ان الاول يمتنع بقاء موضوعه فى الذهن والخارج فيمتنع الحكم بخلاف الثانى فان الموضوع باقية فى الذهن حال الحكم .

قوله: وكذا البحث فى حصول الوجود من موجده - اى القائل باصالة الوجود وانه المجعول اولا وبالذات يجيب مثل جوابنا بان التاثير يكون فى الوجود بجعله جعلا بسيطا .

قوله : لم يتعلق ذالك الخ - هذا خبر لمن فى قوله : ومن يجعل ان كانت موصولة اوجزاء لها ان كانت شرطية وعلى اى منهما يحتاج الى عائد وليس فى كلامه ، والتقدير : ومن يجعل الخ لم يتعلق التاثير على قوله بموصوفية الماهية بالوجود

لان الموصوفية امر اضافى اعتبارى ينتزع من اتصاف الماهية بالوجود .

قوله : ولايلزم من ذالك ماذكروه من المحال - يعنى لايلزم من هذا القول ذالك المحال الذى ذكروه فى الفرض الثالث الذى هو فرض كون التاثير فى الموصوفية لان مراد القائلين بثبوت المعدوم وهم طائفة من المعتزلة بتأثير المؤثر فى الموصوفية هوضم الوجود الى الماهية المعدومة الثابتة فى الازل الذى يوجب انتزاع الموصوفية من الماهية الموجودة فلايتوجه الاشكال الى واحد من هذه الاقوال الثلاثة .

قول المصنف: على مامر - فى المسألة التاسعة عشرة ومرهنا مايفيد فى توضيح ما فى هذا المقام .

المسالة الرابعة والاربعون

(فى ان الممكن الباقى محتاج الى المؤثر)

قول المصنف : لوجود علته - اى علة الافتقار الى المؤثر وهو الامكان .

قول الشارح: وبالجملة كل من قال ان الخ - امامن قال ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث اوهوشرطا اوشطرا فله ان يقول : ان الممكن فى بقائه لايحتاج الى المؤثر لان علة الافتقار التامة قدانتفت بمضى الحدوث ، وقدمر بطلان هذا القول فى المسالة التاسعة والعشرين .

قول المصنف ولهذا جاز استناد الخ - اى ولان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر ولكن ذالك المؤثر يكون موجبا لامختارا لما ذكر فى الشرح .

المسالة الخامسة والاربعون

(فى نفى قديمين ثان)

قول المصنف : ولاقديم سوى الله تعالى لمامر - اى لاقديم مطلقا ذاتيا

اوزمانيا سوى الله الواجب الوجود تعالى لماياتى فى المسالة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى من حدوث الاجسام ولواحقها وان ماسوى الله تعالى انماهو الاجسام ولواحقها لان المجرد المفارق والهيولى ليسا بثابتين عنده ولما ياتى فى المسالة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث من نفى الشريك له تعالى فاذا ثبت ذالك كله ثبت ان لاقديم سواه تعالى .

قول الشارح : قدخالف فى هذا جماعة كثيرة - اكثر المجوس قائلون بالقديمين هما النور والظلمة ، والحرنانيون منهم (وقد ذكر ابن النديم تفصيل مذهبهم وسائر احوالهم فى الفهرست) قائلون بالقدماء الخمسة ، والنصارى قائلون بالقدماء الثلاثة الاب مبدء الوجود والابن مبدء العلم و روح القدس مبدء الحياة ، والمريميون منهم قائلون بالاب والام والابن ، و جمهور الاشاعرة قائلون بالقدماء ذات الله وصفاته التى عبروا عنها بالمعانى ، والمعتزلة بالثابتات الازلية ، وابوهاشم منهم بالاحوال الخمسة القديمة هى الالاهية والموجودية والقادرية والعالمية والحيية ، والفلاسفة قائلون بقدم العالم غير الكائنات الفاسدات قدمازمانيا .

قوله : على ماياتى - فى المسالة التاسعة عشرة من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

قوله : وابوهاشم - قدمضى شرح حاله وياتى قوله هذا فى المسالة التاسعة من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

قوله : على تقدير عدمه - اى على تقدير عدم قدمه .

قوله : ابن زكريا الرازى الطبيب - قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : ابوبكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور ذكر ابن جلجل فى تاريخ الاطباء انه دبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد فى ايام المكتفى ، ومن اخباره انه كان فى شبيبته يضرب بالعود ويغنى فلما التحى وجهه قال كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لايستظرف فنزع عن ذالك واقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأها قرائة رجل متعقب على مؤلفيها فبلغ من معرفة غوابرها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل

السقيم والف فى الطب كتبا كثيرة .

ونقل ابن خلكان عن غير ابن جلجل ان ابن زكريا كان مسيحيا اولا ثم اسلم .

وقال القفطى فى كتاب اخبار العلماء : محمد بن زكريا ابو بكر الرازى طبيب المسلمين غير مدافع واحد المشهورين فى علم المنطق والهندسة و غيرهما من علوم الفلسفة وكان فى ابتداء امره يضرب بالعود ثم ترك ذالك و اقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كثيرا والف كتبا كثيرة ياتى ذكرها انشاءالله تعالى اكثرها فى صناعة الطب وسائرها فى ضروب من المعارف الطبيعية والالاهية الا انه توغل فى العلم الالاهى وما فهم غرضه الاقصى فاضطرب لذالك رايه وتقلداراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة وذم اقواما لم يفهم عنهم ولاهدى لسبيلهم ودبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد زمانا ثم عمى فى اخر عمره وتوفى قريبا من سنة عشرين وثلاثمائة هذا قول القاضى صاعد بن الحسن الاندلسى ، ثم ذكر اخبار سائر المورخين فيه و كتبه .

قوله: وكل ممكن حادث ـ هذه القضية معركة للانظار والاراء بين الفلاسفة والمتكلمين .

قوله : وسياتى تقريرها ـ اى تقرير الكبرى فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى بعد انكار الهيولى و ان الادلة التى اقيمت على العقول مدخولة .

المسالة السادسة و الاربعون

(فى ان الحادث لا يفتقر الى المدة والمادة)

قول الشارح: لان كل حادث ممكن الخ ـ هذا دليل الفلاسفة على مسبوقية الحادث بالمادة .

قوله : ولان كل حادث ممكن يسبقه الخ ـ هذا دليلهم على مسبوقية الحادث بالمدة .

قوله: لان المادة ممكنة الخ ـ هذا جواب عن دليل المسبوقية بالمادة .

قوله : والزمان يتقدم اجزائه الخ - هذا جواب عن دليل المسبوقية بالمدة .

قوله : كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة - بيان الملازمة ان التقدم حينئذ يكون جزء حقيقة الزمان المتقدم اومن لوازمه الذاتية وكذا التاخر يكون جزء حقيقة الزمان المتاخر اومن لوازمه الذاتية والا فلامعنى لكون التقدم والتاخر ذاتيين للزمان فيكون الزمان المتقدم حقيقة والمتاخر حقيقة اخرى لاختلاف اجزاء حقيقتهما اواختلاف لوازمهما اذ الحقيقة الواحدة لايمكن اختلافها بحسب الاجزاء واللوازم فى فردين .

وفيه ان التقدم والتاخر امران اضافيان اعتباريان منتزعان من ذات المتقدم والمتاخر ومعنى كون التقدم والتاخر ذاتيين للزمان ان الزمان حيث يكون امرا واحدا متصلا اتصال الحركة والمسافة لايحتاج فى انتزاع التقدم والتاخر عن ذاته هذا النوع من التقدم والتاخر الى امر زائد بل يكفى فيه فرض الحد الذى يعبر عنه بالان فيكون احد الجزئين المنتهيين بالحد متقدما والاخر متأخرا ولايلزم من ذالك اختلاف حقيقة اجزاء الزمان ولا كونه مركبا من الانات ، و المسألة تحتاج الى تفصيل ليس هذا موضعه فلينظر فى المطولات .

قوله : فكان الزمان مركبا من الانات الخ - اى مركبا من اجزاء لاتتجزى كما عليه بعض المتكلمين لانه لو كان امرا واحدا متصلا كما عليه الفلاسفة لم يجز ان تكون اجزائه مختلفة بالحقيقة .

المسالة السابعة والاربعون

(فى ان القديم لايجوز عليه العدم)

قول الشارح : جاز عليه العدم - اى جاز العدم على العدم بان يتعقبه الوجود كوجود العالم المتعقب لعدمه على قول المتكلمين .

قوله : وان كان العدم لايسمى قديما - لان القدم والحدوث من صفات الوجود كما مر فى المسألة الثالثة والثلاثين .

قوله : لان کل اثر لمختار حادث - لان المختار هو الذی یفعل بالقصد والقصد لایتوجه الی القدیم الذی لم یسبق العدم وجوده .

قوله : وان کان ممکنا تسلسل - ای وان کان المؤثر ممکنا احتاج الی آخر فهو ان کان واجبا استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان کان ممکنا نقل الکلام الیه وهکذا حتی ینتهی الی الواجب بالذات .

الفصل الثانى

(فى احكام الماهية ولواحقها)

المسالة الاولى

(فى تفسير الماهية والحقيقة والذات)

قول المصنف : ولواحقها - من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والتركب والبساطة والتشخص والتقابل وغيرها ممايبحث عنها فى هذا الفصل .

قوله وهى مشتقة عما هو - بالاشتقاق الاعم الشامل للمنسوب كالكوفى والبصرى والعلمى .

قوله : و تطلق غالبا على الامر المتعقل - اى الذى يقع فى العقل من دون لحاظ حصوله فيه ، وتطلق فى غير الغالب على ماتطلق عليه الذات والحقيقة كذا قديعكس الامر وتطلق الذات والحقيقة على ماتطلق عليه الماهية .

قوله : والكل من ثوانى المعقولات - لان المعقول الثانى على مامر فى المسألة السادسة والثلاثين هو مالايكون له فرد فى الخارج وهذه مفاهيم عارضة مثلا على الانسان الذى له الفرد فى الخارج لالنفس هذه المفاهيم .

قوله : من الاعتبارات - ليس المراد بها الامور الاعتبارية التى وجودها فى الذهن فقط بل مايعتبر لحوقه بالحقيقة من العوارض

قوله : وهى من حيث هى ليست الاهى - معنى هذا الكلام ان الماهية من حيث هى ماهية اى من حيث هى فى مرتبة نفسها ولايعتبر معها شىء لايحمل عليها شىء من الاشياء حتى ذاتياتها ولوازمها الا نفسها لان حيثية نفسها غير حيثية غيرها

ولوكان ذاتيا اولازما لها ، نعم يلاحظ الذاتيات واللوازم بنحو الاندماج و الاندكاك معها لابنحو التفصيل ، فالانسان مثلا من حيث هوهوانسان ليس غير حتى انه ليس بحيوان لان حمل الحيوان عليه يستلزم اخراجه من صرافة نفسه و عن مرتبته وادخاله فى اعتبار حيثية هى مصححة حمل الحيوان عليه وتلك الحيثية انه كل له جزء عقلى هوالحيوان ، فاذا اريد ان يحمل على الماهية شيء غير نفسها فلابد ان يعتبر معها غير نفسها ما هومصحح ومناط لحمل ذالك الشيء عليها .

وليس معناه انها من حيث هى هى اى فى مرتبة نفسها ليس شيء من الاشياء عينا لها ولاجزء منها الا هى كمايظهر من كلمات بعض الاكابر لمكان الاستثناء اذهو يثبت لمابعده ماينفى عما قبله وبالعكس فيصير المعنى باعتبار بعدالاستثناء ان الماهية فى مرتبة نفسها هى نفسها وجزئها وهذا باطل بالضرورة لانها فى مرتبتها ليست بجزئها لان الجزء متقدم على الماهية بالماهية كما ان لازم الماهية كالامكان مثلا متاخر عن الماهية بالماهية .

قوله : ولوسئل - فى سائر الشروح فلوسئل بالفاء التفريعية و هو الصحيح كما فى الشرح ، وهذا السؤال متوجه الى المستثنى منه المقدر المنفى فى قولهم : الماهية من حيث هى هى ليست الاهى فان السائل يسئل هل الماهية الف اوليست بالف فاجيب انها ليست الفا ولاشيئا من الاشياء حتى ذاتياتها ولوازمها الاهى .

تنبيه ادبى : ان القواعد الادبية تقتضى ان يقال : الماهية من حيث هى هى ليست الا اياها لان مابعد الا بمنزلة خبر ليس ولكن هذه العبارة هكذا موروثة من السابقين فلم يغيروها ، الا ان الشارح الرضى نقل فى مبحث الافعال الناقصة ان بعض النحويين جوز ابطال عمل ليس بالا كما وان النافيتين كما فى قولهم : ليس الطيب الا المسك بالرفع .

قول الشارح : الفا ولاشيئا من الاشياء - اى ليس الفا ولاشيئا من الاشياء غير الالف ولابمقابلاتها ، اى ليس الانسان مثلا من حيث هوهو بالف ولابمقابله و ليس بواحد ولابمقابله وليس بكلى ولابمقابله وليس بموجود ولابمقابله وليس بحيوان

ولا بمقابله وهكذا الى ان يحصى جميع الاشياء ، بل هو انسان فقط .

ان قلت : هل هذا الارتفاع النقيضين فكيف جوزوه فی هذا المقام ، قلت : ليس هذا بارتفاع النقيضين لان معناه ان النقيضين ليسا بنفس الماهية ، نعم اذا قلنا ان الانسان فی مرتبة نفسها ليس بانسان وليس بلاانسان فهو ارتفاع النقيضين ولكنا نقول ان الانسان فی مرتبة نفسها انسان لاشیء غيره ، وببيان اخر ان الانسان فی مقام الموضوعية انسان لاغير واما اذا نظرنا الى المحمولات فهو اما موجود واما لاموجود وكذا اما كلی اولا كلی وهكذا وارتفاع النقيضين واجتماعهما راجعان الى المحمولات فافهم .

قوله : ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الا - قال الشارحون فی وجه تقديم اداة السلب على الحيثية : ان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولی فاذا قلت فی الجواب هكذا فكانك قلت الانسان من حيث هو انسان شیء هو لاالف .

قوله : ولو قيل الانسانية الخ - يعنی لو قال قائل : كيف ليست الماهية من حيث هی هی الا هی مع ان طبيعة الانسان مثلا فی زيد هی عين ماهی فی عمرو ويحمل عليها واحدة ، فاجيب ان الماهية فی هذه القضية اعتبر معها شیء اخر صح به حمل واحدة عليها وهو حيثية كونها غير متغايرة باعتبار كونها فی زيد وفی عمرو فاذا اخذتها من حيث هی هی واسقطت جميع الاعتبارات لم يصح حمل واحدة عليها .

قوله : وقيد الوحدة زائد - ای اعتبار عدم المغايرة فاذا حذف لم يحمل عليها واحدة .

المسالة الثانية

(فی اعتبارات الماهية)

قول المصنف : وقد يؤخذ الماهية الخ - ان الماهية من حيث هی هی حيث لاتكون مقيدة بشیء من الاشياء وجودا وعدما حتى بعدم التقيد يمكن ان تعتبر باعتبارات ، فيمكن ان يعتبرها العقل محذوفا عنها جميع ماعداها ای يقيدها بعدم

غيرها بعد ان لم تكن مقيدة به والماهية بهذا الاعتبار لها خصوصيات : الاولى انها لاتوجد الا فى الذهن لان كل ماوجد فى الخارج له ضمائم و لو احق و هذه مقيدة بعدمها ، الثانية انها لو انضم اليها شيء كان زائدا بالنسبة اليها اجنبيا عنها كضم الحجر الى الانسان لان تقيدها بعدم غيرها ينافى انضمام الغير اليها حقيقة ، الثالثة انها لاتحمل على غيرها ولاغيرها عليها لان الحمل يستدعى الاتحاد من جهة الوجود والتقيد بعدم الغير ينافى ذالك ، ومن هذا ظهر انها لاتحمل على المجموع الذى هو هذه مع غيرها فرضا لان ذالك المجموع غير نفسها مع ان ذالك مجموع مركب بحسب الفرض لانه مركب حقيقى لان المركب الحقيقى لابد فيه من ارتباط بين الاجزاء وههنا مفقود لاجل التقيد بعدم الغير ، ولايخفى عليك ان الفرق من جهة الحمل بين هذه وبين الماهية من حيث هى هى ان هذه لاتحمل على شيء ولايحمل عليها شيء الا نفسها والماهية من حيث هى هى لايحمل عليها شيء الا نفسها ولكن تحمل على اشياء كثيرة ، والماهية بهذا الاعتبار يقال لها الماهية المجردة والماهية بشرط لاى بشرط ان لايكون معها شيء .

قوله : بحيث لو انضم اليها شى لكان زائدا - اشارة الى الخصوصية الثانية .

قوله : ولاتكون مقولة على ذالك المجموع - اشارة الى الخصوصية الثالثة .

قوله: ولاتوجد الا فى الاذهان - اشارة الى الخصوصية الاولى .

ثم ان للماهية بشرط لامعنى آخر وهو ان يعتبرها العقل مستقلة بالوجود عما معها من الفصول والعوارض المحصلة لها لامحذوفا عنها جميع ماعداها والماهية بهذا الاعتبار مادة وجزء للمركب منها ومن الفصل او العارض وموجودة بالوجود الذهنى بالذات وبالوجود الخارجى بالعرض ولاتكون مقولة على المجموع لانها لوحظت مستقلة بالوجود والحمل يستدعى الاتحاد فى الوجود و ما يكون معها من الفصول والعوارض زائد عليها بمعنى انها ليست متحدة معها فى الوجود باللحاظ العقلى وان كانت متحدة بحسب الواقع فهذا المعنى والمعنى الاول مشتركان فى عدم المقولية على المجموع و فى كون غيرها زائدا عليها الا ان الغير فى المعنى الاول جميع

الاشياء وفی المعنی الثانی هو الفصول والعوارض اللاحقة بها و ان انضمام الغير فی المعنی الاول بحسب الفرض مع انه فی الواقع منفك عنها وانضمام الغير فی المعنی الثانی بحسب الواقع مع انه فی لحاظ العقل منفك عنها و هذان معنيان للماهية بشرط لا ومراد المصنف ههنا هو المعنی الاول لمكان قوله : ولاتوجد الافی الاذهان لانها بالمعنی الثانی توجد فی الخارج بالوجود بالعرض كمامر .

وبماذكرنا من ان فرض انضمام الزائد ياتی فی المعنی الاول يندفع مانسب شارح المقاصد وتبعه القوشجی الی المصنف رحمه‌الله من الخبط والخلط فی الكلام بان قوله : وقد تؤخذ محذوفا عنها ماعداها وقوله : ولاتوجد الافی الاذهان ينطبقان علی المعنی الاول واما قوله : بحيث لوانضم الخ فينطبق علی المعنی الثانی لان الانضمام غير معقول فی المعنی الاول و هذا خلط فی الكلام بين المعنيين ، وكذا بماذكرنا يرتفع الاحتياج الی ماوجه به صاحب الشوارق كلام المصنف ، هذا .

اقول : ان اعتبار الماهية بشرط لا ليس ينحصر فی المعنيين بل يمكن العقل ان يعتبرها بشرط لاعن كل شیء يريدفتبقی لابشرط بالنسبة الی غيره كماان اعتبارها بشرط شیء كذالك .

قوله: وقد تؤخذ لابشرط شیء الخ - ان الماهية لابشرط لها اطلاقان : الاول انها تطلق علی الماهية من حيث هی هی التی مضی بيانها فی المسألة الاولی و يقال لها الماهية المطلقة واللابشرط المقسمی ، والثانی انها تطلق علی الماهية باعتبار عدم تقيدها بشیء وجوداً وعدماً بان يكون عدم التقيد قيدالها ويقال لها اللابشرط القسمی ؛ ومراد المصنف الاولی لان الثانية كالماهية بشرط لاليست الافی الذهن لان هذا القيد ينافی كونها فی الخارج لان مافی الخارج مقيد بشیء فی الواقع بخلاف الاولی فانها لاتنافی مافی الخارج بل تجتمع معه اجتماع المطلق والمقيد .

ان قلت : الست قلت فی المسألة الاولی : ان الماهية من حيث هی هی لايحمل عليها شیء الانفسها فكيف تقول الان : ان مراد المصنف بالماهية بشرط لاهناهی الماهية من حيث هی هی مع انه قال : هو كلی طبيعی ، موجود فی الخارج ، جزء

من الاشخاص ، صادق على المجموع وهذه محمولات عليها قلت : ان مراده ان الماهية من حيث هى هى التى ليست فى مرتبة نفسها الا هى تعرضها الكلية والوجود الخارجى والجزئية والصدق على المجموع ، لانها فى مرتبة نفسها كلية و موجودة وجزء و صادق على المجموع ، فان بينهما فرقا ظاهرا .

ثم ان للماهية اعتباراً آخر لم يذكره المصنف وهو اعتبارها بشرط شىء و هذا الشىء اما وجود خارجى فالماهية بهذا الاعتبار تطلق عليها الذات والحقيقة كمامر واما فصل فتصير الماهية بهذا الاعتبار نوعا واما عوارض خارجية فتصير بهذا الاعتبار شخصا .

والحاصل ان الماهيه من حيث هى هى التى يقال لها المطلقة واللابشرط المقسمى اما ان يعتبر معها عدم جميع الاشياء فهى الماهية بشرط لا بالمعنى الاول و اما ان تعتبر مستقلة فى قبال مامعها من الفصل والعوارض فهى الماهية بشرط لا بالمعنى الثانى و اما ان يعتبر معها عدم التقيد بشىء وجودا و عدما فهى الماهية اللابشرط القسمى واما ان يعتبر معها شىء فهى الماهية بشرط شىء باقسامه .

قال صاحب الشوارق : وقد طوى ذكر الماهية بشرط شىء لظهورها فان الحقائق الموجودة فى الاعيان ماهيات بشرط شىء اذ لا يمكن ان توجد ماهية الا وقد يلحقها شىء من العوارض .

اقول ، سيأتى قريبا ان مراد المصنف ليس احصاء هذه الاعتبارات بل غرضه ذكر الاعتبارات الثلاثة فى الكلى وانما ذكر اعتباراً من اعتبارات الشروط للتوطئة .

قول الشارح : فان الحيوان المقيد موجود فى الخارج الخ - قد استدل كثير كالشارح العلامة ههنا على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج بان الشخص موجود فى الخارج والكلى جزء من الشخص وجزء الموجود موجود فالكلى الطبيعى موجود، ولكن فى قولهم : والكلى جزء من الشخص نظر وبحث لان المراد بكونه جزء لو كان انه جزء فى الخارج موجود بوجود مستقل فى قبال الجزء الاخر بان يكون الشخص مركبا فى الخارج من موجودين منضمين فى الخارج كما هو شأن الجزء الخارجى

فهو باطل بالضرورة لمامر فى المسألة التاسعة والثلاثين من الفصل الاول و ان كان المراد به انه جزء فى العقل فهو لايثبت المطلوب مع انه خلاف صريح كلامهم ، فالحق كمامر فى تلك المسالة انه موجود فى الخارج بالعرض و تعبير الجزئية فى كلامهم مسامحة لان شأن الجزء الخارجى ان يكون موجودا بالذات .

قول المصنف: والكلية العارضة الخ - اقول : الكلية هى انطباق المفهوم على امور كثيرة وقيل : هى اشتراك امور كثيرة فى المفهوم و التفسير الثانى لازم للاول ، وهذا المعنى وصف يعرض على الماهية اذاقيست الى غيرها باعتباره يقال لها الكلى ، فهنا ثلاثة امور : الموصوف اى ذاته ، الوصف ، المجموع المركب منهما ويقال للاول الكلى الطبيعى اى الطبيعة التى يعرضها هذا الوصف و للثانى الكلى المنطقى لان اهل الميزان يبحثون عنه ولانظر لهم فى معروض الكلية وهذا من قبيل اطلاق الابيض على نفس البياض وللثالث الكلى العقلى لانه باعتبار احد جزئيه وهو الوصف لايوجد الا فى العقل .

ان قلت : وعلى هذا فالاولى ان يقال للمنطقى الكلى العقلى ، قلت : لايجب فى التسمية مراعاة الاطراد فى الوجه لاسيما فى جعل الاصطلاح بل الواجب مراعاته فيه مايتم به غرض المصطلحين .

قوله : فهذه اعتبارات ثلاثة - اى اعتبارات الكلية وفاقا للشراح الاصاحب الشوارق فانه جعل المشار اليه اعتبارات الشروط التى مرت قبيل هذا وهذا خطأ منه لان فى كلام المصنف ليس من تلك الاعتبارات الا احدها و هو اعتبار بشرط لا باحد معنييه لان قوله : وقد تؤخذ لابشرط شيء اشارة الى اللابشرط المقسمى بقرينة قوله: وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج ، اذ اللابشرط القسمى لايوجد الا فى العقل ، فكانه قال : الماهية قد تؤخذ باعتبار كاعتبار بشرط لا وقد تؤخذ لاباعتبار بل من حيث هى هى فحينئذ من جهة الكلية لها اعتبارات ثلاثة: المنطقية والطبيعية والعقلية فاتيان احد اعتبارات الشروط توطئة لماهو مقصود بالاصالة .

المسالة الثالثة

(فى انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة)

قول المصنف : وهما موجودان بالضرورة - لان الماهية المركبة موجودة بالضرورة والمركب لابد ان ينتهى الى البسيط بالضرورة والا يلزم تركبها من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل لعدم التوقف على جزء لم يكن ذا اجزاء اخر وهو ممتنع ، اما امتناعه بحسب الخارج فظاهر واما بحسب الذهن فلانه يستلزم عدم امكان تصور ماهية بالكنه وهذا باطل اذ نتصور نحن كثيرا من الماهيات بالكنه

قول الشارح: اذ لا موجود هو بسيط او مركب محض - اى ليس فى الخارج موجود يكون فردا لنفس البساطة والتركيب فهما اعتباريان .

قوله : اذا عرفت هذا فهما متنافيان - هذا الكلام مشعر بان الاعتبارية لها دخل فى كونهما متنافين ولم اعرف له وجها و فى كلام المصنف ليس هذا الاشعار لانه لم يعطف بالفاء .

قوله : اذ لا يصدق على شىء انه بسيط ومركب - اى لا يصدق على شىء واحد من حيث هو واحد انه بسيط ومركب معا .

قوله : وقد يتضايفان اى يؤخذ البسيط الخ - البسيط اما اضافى و اما حقيقى و كذا المركب ، والاضافيان يتعاكسان فى العموم و الخصوص مع اعتبارهما بالحقيقيين .

اعلم ان البسيط والمركب الحقيقيين هما مافسرا فى كلام المصنف و اما الاضافيان فالبسيط الاضافى هو مايكون جزء لكل والمركب الاضافى هو مايكون كلا بالنسبة اليه فيكون بينهما تقابل التضايف فالنسبة بينهما هى التباين لتقابلهما بالتضايف كما ان بين الحقيقيين ايضا التباين لتقابلهما بالسلب والايجاب ، و اما النسبة بين البسيطين فهى العموم المطلق وكذا بين المركبين ولكن على عكس البسيطين كما يأتى بيانه قريبا ، واما النسبة بين البسيط الاضافى والمركب الحقيقى

فهی العموم من وجه لان بعض ماهو جزء لشیء لیس ماله جزء کالجوهر وبعض ماله جزء لیس ماهو جزء لشیء کالانسان المتشخص وبعض ما هو جزء لشیء هو ما له جزء کالحیوان ، وبین البسیط الحقیقی والمرکب الاضافی هی التباین لانه لاشیء ممالاجزء له کل بالنسبة الی شیء وبالعکس فمعنی قول المصنف : فیتعاکسان فی العموم والخصوص : ان العموم المطلق الذی بین البسیطین ثابت بین المرکبین علی عکس البسیطین فان البسیط الاضافی اعم من البسیط الحقیقی لصدق الاضافی علی المرکب دونه و ان المرکب الحقیقی اعم من المرکب الاضافی لتقید الاضافی بالاضافة دونه .

قوله: واذاجاز کون البسیط بهذا المعنی الخ - یعنی واذاجاز کون البسیط الاضافی مرکبا کالحیوان کان اعم من البسیط الحقیقی مطلقا لان کل بسیط حقیقی بسیط اضافی ای کل مالاجزء له فهو جزء لماهیة ولیس کل بسیط اضافی بسیطا حقیقیا ای لیس کل ماهو جزء لماهیة مالاجزء له اذبعض ما هو جزء لماهیة له جزء کالحیوان وهذا یتم بناءعلی ان لایکون فی الوجود ماهیة بسیطة لم تکن جزء من غیرها والا فبینهما عموم وخصوص من وجه .

قوله : فیکون المرکب بهذا المعنی اخص الخ - یعنی فیکون المرکب الاضافی اخص من المرکب الحقیقی لان المرکب الاضافی هوالمرکب الحقیقی مع قید الاضافة الی الجزء .

قوله : لمنتسبین عقلیین - یعنی حصول نسبة الامکان بینهما یکون فی العقل والا فذاتا المنتسبین لیستا عقلیتین لان الوجود اوالماهیة امر اصیل فی الخارج علی اختلاف القولین ، اللهم الا ان مجموع المنتسبین من حیث هومجموع عقلی لکون احد جزئیه عقلیا .

قوله: کالجوهر والحیوان - هذا من باب ذکر الخاص بعد العام و کذا مثال العرض

قول المصنف : والمرکب انما یترکب عما یتقدمه وجودا وعدما -

اعلم ان الجزء هومايمكن ان يلاحظ موجوداً فى نفسه فى قبال شىء شامل له ولغيره فله بذاته وجود ووجوده لذالك الشىء فهو نظير العرض القائم بالموضوع من حيث ان له وجودا فى نفسه ووجوده فى نفسه انما هو لغيره ، الا ان الفرق بين الجزء والعرض ان الجزء وجوده فى نفسه متقدم بالطبع على الكل و ان العرض وجوده فى نفسه متأخر بالطبع عن الموضوع فالجزء بوجوده النفسى جزء علة الكل والموضوع جزء علة لوجود العرض النفسى واما الوجود لغيره فى الجزء وفى العرض كليهما لاتقدم ولاتأخر له بالنسبة الى وجود الغير الذى هو الكل اوالموضوع من حيث هو كل اوموضوع ، ولايخفى انه ليس فى الواقع وجودان للجزء و كذا العرض بل الوجود الذى هو لذات الجزء يعتبر انضمامه بوجود سائر الاجزاء حتى يحصل وجود واحد للكل وبهذا الاعتبار يتحقق عنوان الجزئية لذات الجزء فالجزء بماهو جزء لاتقدم له على الكل بماهو كل لان الجزئية والكلية متضايفتان و كل منهما وجوداً وعدماً دائرة مدار وجود الاخرى وعدمها ، والمصنف رحمه الله اراد بمايتقدم المركب وجوداً و عدماً ذوات الاجزاء لانها من حيث هى اجزاء لاتقدم لها على المركب .

ثم ان الجزء اما عقلى كالحيوان للانسان فان الحيوان ليس له فى الخارج وجود فى نفسه فليس هو جزء للانسان فى الخارج ، واما خارجى كالجدار للبيت ، والجزء الخارجى يقع فى العقل اذا تصور .

قوله : بالقياس الى الذهن والخارج - ليس معناه ان الجزء مطلقا متقدم على الكل بحسب الوجودين حتى يستشكل بان الجزء العقلى ليس جزء فى الخارج حتى يكون متقدما بحسب الخارج فكيف حكم المصنف بتقدم كل جزء بحسب الوجودين ، بل معناه ان الجزء الخارجى متقدم على الكل بالقياس الى الخارج والجزء الذهنى متقدم على الكل بالقياس الى الذهن ، وعطف الخارج على الذهن بالواو لاينافى ذالك بل يلائمه جدا كمافسرنا .

ان قلت : كون الخاصة الاولى متعاكسة مع الجزء ينافى هذا التفسير لان

الخاصة الاولى للجزء هى تقدمه على الكل ومعنى التعاكس ان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هومتقدم على الكل جزءله مع ان كلية العكس منقوضة بالعلة الفاعلية والعلة الغائية والموضوع الذى هوعلة للعرض حيث انها متقدمة على الكل المعلول وليست باجزاء له فليست متعاكسة اى ليس العكس كليا كالاصل بخلاف ذالك التفسير الاول فانه لاياتى فيه هذا الانتقاض لانا اذاقلنا : ان كل جزء مطلقا متقدم على الكل بحسب الوجودين وكل متقدم على الكل بحسب الوجودين جزء له لم تنتقض كلية العكس لان العلة الفاعلية والموضوع ليسا متقدمين بحسب الوجود الذهنى والعلة الغائية ليست متقدمة بحسب الوجود الخارجى ، قلت: مع الاغماض عما فى تفسير كم من كذب الاصل وعدم شمول العكس للمتقدم بحسب الوجود الذهنى فقط كالحيوان فانه ليس متقدماً على الانسان بحسب الخارج مع انه جزء له ان هذا الانتقاض الذى ذكرتم فى تفسيرنا موهوم ليس بواقع لان التقدم المذكور فى الاصل والعكس هو التقدم بالطبع الذى عبروا عنه بالتقدم بحسب الوجود والعدم لا التقدم بالماهية كماتوهم صاحب الشوارق ولاغيره من اقسام التقدم وماقلناهو صريح كلام المصنف حيث قال : يتقدمه وجوداً وعدماً ، وان الاصل على تفسيرنا قضيتان هما ان كل جزء بحسب الخارج متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج وان كل جزء بحسب الذهن متقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن فعكس الاولى هو ان كل ماهو متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج هو جزء له بحسب الخارج وعكس الثانية هو ان كل ماهومتقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن هوجزء له بحسب الذهن ، وان المراد بالكل الماخوذ فى هذه القضايا هو الماهية المركبة التى هى كل بالنسبة الى ماهو متقدم عليها بالطبع لا كل ماهو متقدم عليها بالطبع اوبغير الطبع ولولم تكن هى كلا بالنسبة اليه ، وعلى هذا فحاصل العكسين ان كل ماهو داخل فى قوام الماهية بحسب الخارج فهو جزء خارجى وان كل ماهو داخل فى قوامها بحسب الذهن فهو جزء ذهنى ، وببيان آخر : ان المراد بتقدم الجزء ان يكون تقوم الماهية به ان كان فى الخارج ففى الخارج وان كان فى الذهن ففى الذهن

والماهية لاتتقوم بالفاعل بل منه تتحقق ولابالغاية اصلا ولاتتقوم ماهية العرض بالموضوع بل هو بوجوده قائم به ، وغرض المصنف رحمه‌الله من الاشارة الى هذا التعاكس بقوله : واحدة متعاكسة ان لايتوهم احد ان كل جزء ذهنى للماهيه هو جزء خارجى لها وبالعكس بل التعاكس محفوظ بحسب الذهن والخارج فان كان الجزء خارجياً تقومت الماهية به فى الخارج و تنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشىء فى الخارج فهو جزء خارجى وان كان الجزء ذهنياً تقومت الماهية به فى الذهن وتنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشىء فى الذهن فهو جزء ذهنى ، فلايبقى فى مورد البحث الا المادة و الصورة و الجنس و الفصل و يخرج غيرها من الفاعل و الغاية والموضوع ، ويشهد بان مراد المصنف ما قلنا ان البحث فى تركب الماهية وبساطتها لافى عللها .

ان قلت : كيف تقول ان تقدم الجزء على الماهية سواء كان بحسب الخارج اوالذهن بالطبع مع ان المذكور فى محله ان جزء الماهية العقلى كالحيوان مثلا متقدم عليها بالماهية ، قلت : ان الجزء كالحيوان له حيثيتان : حيثية هى هى من دون لحاظ وجوده فى الذهن وحيثية انه موجود فى الذهن فبالحيثية الاولى متقدم على الماهية بالماهية واما بالحيثية الثانية فلافرق بينه وبين الجزء الموجود فى الخارج فى نوع التقدم ، هذا ، فانك اذااخذت باطراف ماتلوته عليك اندفع الاشكال الذى قال صاحب الشوارق انهم تحيروا فى دفعه وانكشف لك ضعف جميع مانسجوا فى هذه المسألة على المصنف رحمه‌الله .

قوله : و هو علة الغناء عن السبب - يعنى تقدم ذات الجزء من حيث وجوده فى نفسه علة لغناء الجزء بماهو جزء عن السبب لثبوته للكل ذهنا و خارجا وذالك لان وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره الذى يتحقق به عنوان الجزئية والفرق بينهما بالاعتبار ، وبعبارة اخرى ان الجزء بماهو جزء وله وجود لغيره ليس غير ذات الجزء حتى يحتاج الى سبب لان هذا الوجود هو ذالك الوجود بنفسه وبالاعتبار يفترقان ، ولايخفى انه على هذا الوجه الذى فسرنا هذا الكلام لااحتياج الى توصيف السبب

بالجديد كما فى الشروح لان عنوان الجزئية ووجودها لايحتاج الى سبب اصلا بعد ذات الجزء والاعتبار العقلى .

قوله : **فباعتبار الذهن بين** الخ - يعنى يتفرع على علة الغناء عن السبب وهى تقدم ذات الجزء معلوله وهو غناء الجزء عن السبب لثبوته للكل ذهناً وخارجا وهذا الثبوت باعتبار الذهن بين وفى حكم اللازم البين للماهية لايحتاج العقل فى تصديقه الى واسطة فى الاثبات كالحيوان الثابت للانسان وباعتبار الخارج غنى عن السبب لايحتاج الى واسطة فى الثبوت لانه ليس الا ثبوت نفس الجزء الذى تحقق فى الخارج من قبل والفرق بالاعتبار ، وقوله : باعتبار الذهن و باعتبار الخارج متعلق بالغناء وتقدير الكلام : ان الغناء ان اعتبر فى الجزء الذهنى يسمى الجزء بينا اى بين الثبوت للماهية وان اعتبر فى الجزء الخارجى يسمى الجزء غنياً اى غنياً عن السبب فى الخارج، هكذا ينبغى ان يفسر هذا الكلام على ما عليه الشارحون الا ان تفسير الشارح العلامة بظاهره غير هذا التفسير ولكن يمكن توجيهه اليه وسيأتى .

قوله : **ويستحيل دفعه عما هو ذاتى له** - اى يستحيل دفع الجزء عن المركب الذى هذا الجزء ذاتى له يعنى لايمكن ان يتحقق الكل من دون تحقق الجزء كاللازم لان الجزء ذاتى له وذاتى الشيء لاينفك عنه ، و هذه العبارة غير موجودة فى متن الشوارق و القوشجى فجعلا الخواص الثلاث : تقدم الجزء و الاستغناء عن الوسط فى الاثبات والاستغناء عن الوسط فى الثبوت و اما الشارح القديم والعلامة رحمه الله جعلا الاستغنائين خاصة واحدة واستحالة الدفع خاصة ثالثة .

قوله : **واثنتان اعم** - يعنى الخاصة الثانية التى هى الاستغناء عن الواسطة فى الاثبات والثبوت والخاصة الثالثة التى هى استحالة الدفع اعم من الجزء وليستا مع الجزء متعاكستين لان كل جزء مستغن عن الواسطة فيهما وليس كل مستغن عن الواسطة فيهما بجزء لصدق الاستغناء عن الواسطة فى الثبوت على كل لازم للماهية سواء كان بينا او غير بين فان لازم الماهية مطلقا مجعول بجعل الماهية ولايحتاج الى سبب غير سبب الماهية ولصدق الاستغناء عن الواسطة فى الاثبات على اللوازم

البينة فان العقل يصدق بانها للماهية بمجرد تصور الماهية او تصور الطرفين مع النسبة وكذا كل جزء مستحيل الدفع عن الماهية وليس كل مستحيل الدفع عنها بجزء لصدقه على لوازم الماهية مطلقا .

ان قلت : اطلاق الخاصة عليهما ليس بصحيح لان الخاصة مالا يوجد فى غير ذى الخاصة بل كل منهما عرض عام على الاصطلاح ، قلت : الخاصة اما حقيقية وهى مافسرت و اما اضافية و هى يأتى تفسيرها عن قريب والخاصتان الاخيرتان اضافيتان .

قول الشارح : ثم ان الذهن مطابق للخارج الخ - جعل فرض الكلام فى الجزء الخارجى لمكان قوله : فقد ظهر ان جزء الحقيقة الخ والحقيقة هى الماهية باعتبار الوجود فى الخارج وحكم بان الجزء الخارجى اذا تصور فالواقع منه فى الذهن مطابق للواقع منه فى الخارج من جهة التقدم على الكل فلا يرد عليه ان الجزء العقلى مطلقاً ليس جزء خارجياً حتى يتطابقا فى التقدم على الكل .

قوله : فان فاعل الجزء هو فاعل الكل - اى الجزء بما هو جزء والا يمكن ان يكون فاعل الكل غير فاعل ذات الجزء ،

قوله : وذالك لان المتقدم لا يعقل الخ - تعليل لقوله : يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ، توضيحه : ان الجزء الذى يكون متقدماً على الكل لا يعقل احتياجه الى السبب الجديد الذى يكون متأخراً عن الكل الذى هو متأخر عن الجزء لان الشىء لا يمكن ان يحتاج الى ماهو متأخر عنه واما كون السبب الجديد متأخراً عن الكل فلان فرضه جديداً انما هو بتأخره عن تحقق الكل .

قوله : بل ولا خارجة عن علة المركب - اى بل ولا يعقل احتياج الجزء بماهو جزء الى علة غير علة المركب ، وهذا اشارة الى ماذكرنا من التعليل فى ذيل كلام المصنف .

قوله : فان علة كل جزء الخ - اى بماهو جزء .

قوله : فاذا اعتبر هذا التقدم الخ - هذا تفسير لقول المصنف : فباعتبار

الذهن بين وباعتبار الخارج غنى ، و تقديره بان يرجع الى تفسير ساير الشراح : فاذا اعتبر هذا التقدم المستلزم لاستغناء الجزء عن السبب الجديد بالنسبة الى الذهن فالجزء يسمى بين الثبوت و اذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فالجزء يسمى غنياً عن السبب فعبر عن الاستغناء بالتقدم اطلاقاً للعلة على المعلول فان التقدم علة الاستغناء .

قوله : وهذه الخاصة الخ - هذا المطلب غير مذكور فى المتن ومعناه انه كلما تحقق تقدم الجزء تحقق استغنائه عن السبب الجديد و ليس كلما تحقق الاستغناء عن السبب الجديد تحقق التقدم لان لوازم الماهية مستغنية عن السبب الجديد وليست متقدمة على الماهية ، ولكنه مذكور التزاماً لان الخاصة الثانية اذا كانت اعم من ذى الخاصة اعنى الجزء وكان الجزء مساوياً للخاصة الاولى كانت اخص من الخاصة الثانية كالجزء .

قوله : لان الاولى الخ - يعنى ان الخاصة الاولى اى التقدم حصولها مقيد بالتقدم واما الخاصة الثانية اى الاستغناء عن السبب فحصولها مطلق سواء كان مع التقدم كما فى الجزء اولم يكن معه كما فى اللازم فهى اعم من الاولى .

قوله : ولهذا قيل الخ - هذا استدلال على ذالك المطلب بلازمه كما بينا و هذا هو مطلب المتن .

قوله: لكل ذاتى على الاطلاق - اى لكل جزء سواء كان خارجياً اوذهنياً .

قوله: وهاتان الخاصتان اضافيتان - الخاصة الاضافية و تسمى ايضاً بخاصة الجنس كما تسمى الخاصة الحقيقية بخاصة النوع هى التى تكون خاصة لجنس ذى الخاصة المفروض كالماشى للانسان اولامر غير الجنس مشترك بين ذى الخاصة المفروض وغيره كالغنى عن السبب فانه خاصة لجامع بين الجزء واللازم الاصطلاحى وذالك الجامع عنوان اللازم للماهية بالمعنى اللغوى الذى يصدق على الجزء واللازم الاصطلاحى .

قوله : اعم منه - اى اعم من ذى الخاصة وهو الجزء .

قوله: لمشاركة بعض اللوازم له فى ذالك - يعنى لمشاركة اللوازم

البينة للجزء فى مجموع الخاصتين لان اللوازم الغير البينة لاتستغنى عن الواسطة فى الاثبات بل عن الواسطة فى الثبوت .

المسالة الرابعة

(فى احكام الجزء)

قوله : ولابد من حاجة ما الخ - يعنى كما ان الكل من حيث هو كل يحتاج الى الاجزاء فلابد ان يحتاج بعض الاجزاء الى بعض كى يتحقق امر التركيب .

اعلم ان الامور المتعددة اما بينها ارتباط يستتبع وحدة ما اولا ، والثانى لايسمى بالمركب كالحجر الموضوع فى جنب الانسان ، والاول اما ان يحصل من الارتباط والاجتماع اثر غير مجموع آثار الاجزاء اولا ، والثانى هو المركب الاعتبارى كعشرة يواقيت مجتمعة فى سلك واحد تسمى بالعقد و آلاف انسان مجتمعين فى مكان يقال لهم اهل البلد اومجتمعين فى محل للحراب يقال لهم العسكر اوعدة دور مجتمعة فى ارض يقال لها البلد ، فمن هذه الاجتماعات لايحصل اثر مغاير لمجموع الاثار ، وبعبارة اخرى ان اثر المجموع هو مجموع آثار الاجزاء ، والاول هو المركب الحقيقى .

ثم ان المركب الحقيقى اما ان يحصل فيه جوهر يكون منشأ لذالك الاثر المغاير الزائد كالشجر المركب من العناصر الذى يحصل فيه من اجتماع تلك العناصر نفس نباتية تكون منشا لاثار مغايرة لاثار نفس العناصر ، واما ان يحصل فيه عرض يكون كذالك كالمعجون المركب من الادوية المختلفة الذى يحصل فيه من اجتماعها عرض يكون منشأ لاثر هو دفع المرض عن المريض ، والسرير المركب من الخشب والحديد وغيرهما الذى يحصل فيه من اجتماعها عرض هو هيئة السرير يكون منشأ لاثر هو تهيؤه للجلوس عليه .

ثم ان المحتاج فى المركب الاعتبارى دائماً هو الجزء الصورى ، واما المركب الحقيقى فالقسم الثانى منه كذالك و امثلتها موجودة فى كلام الشارح رحمه الله ،

واما القسم الاول منه فالحاجة من الطرفين من جهتين وبيانه موجود فى الشرح .

قول الشارح: فانه لو استغنى كل جزء الخ - والتالى باطل لانه لولم يحصل الوحدة لم يكن المركب مركبا وبيان الملازمة ان الاستغناء يستلزم عدم الارتباط وعدم الارتباط ينافى حصول الوحدة .

قوله : وقد يكون هو الجزء المادى الخ - اى وقد يكون المحتاج الجزء المادى ايضاً مع الجزء الصورى ولكن لايمكن ان يكونا محتاجين من جهة واحدة ، وانما قدرناهذا فى الكلام لامتناع ان يكون المحتاج هو الجزء المادى فقط ، فالمحتاج اما هو الجزء الصورى فقط او كلاهما باعتبارين .

قوله : وقد تشمل الحاجة الجزئين الخ - هذا تصريح بمقابل ماحكم بامتناعه من شمول الحاجة باعتبار واحد فلايتوهم التكرار .

قوله : لانه ان ماثل السواد الخ - اى لان كل واحد من الجزئين ان كان مماثلا للسواد يعنى ان كان فردا من كلى السواد مماثلا لشخص هذا السواد الموجود فى الخارج الذى فرض كونه مركبا منهما استحال جعله مقوماً لهذا الشخص للترجيح من غير مرجح ولزوم كون حقيقة واحدة مقومة لنفسها اذ يرجع الى كون الشىء الواحد جزء و كلامعا وهو محال .

قوله : فاذا انضاف الفصل الى الجنس - اى الفصل والجنس الذين فرض وجود كل منهما فى الخارج حتى يكونا جزئين لماهية السواد فى الخارج .

قوله : والثانى باطل لانه الخ - يعنى اذا كان كل واحد منهما غير محسوس فاما ان لايحصل عرض آخر محسوس كان السواد الذى هو مركب منهما غير محسوس واما ان يحصل عرض آخر محسوس ولامحالة هذا الحاصل هو السواد لمحسوسيته وهذا امر واحد بالفرض لانه لو قلنا انه مركب يأتى الكلام فيه من رأس فالتركيب لامحالة يكون فى الجزئين الذين حصل منهما هذا الامر الواحد الذى هو السواد فهما اما موضوع قابل لهذا السواد اوفاعل له فالتركيب فى قابله اوفاعله لافيه وهذا خلف لان الكلام فى تركيب السواد لافى شىء آخر .

اقول : بقى صورة اخرى : هى ان يكون احد الجزئين محسوسا والاخر غير محسوس اذ قوله : والثانى ، لايشمل هذه الصورة لمكان قوله : كان السواد غير محسوس ، فالاولى بحيث يشمل هذه الصورة ولايكون فيه هذا التطويل ان يقال : لوكان الجنس و الفصل ممتازين بحسب الخارج لكان كل منهما موجودا بحياله ولم يحمل احدهما على الاخر ولا كل منهما على المركب لان الحمل يستدعى الاتحاد من جهة الوجود والتالى باطل لان حمل الجنس على الفصل وبالعكس وحمل كل منهما على المركب الذى هو النوع وبالعكس حق ومتحقق .

ان قلت : لوكانا ممتازين بحسب الذهن للزم ذالك ايضا اذ بالامتياز يرتفع الاتحاد فى الوجود قلت : نعم ولكن العقل لايحمل احدهما على الاخر الا بعد لحاظ كل منهما من حيث هو هو فان الانسان مثلا اذا لوحظ من حيث هو موجود فى الذهن صار بشرط لا اذ الوجود ولوذهنا يعطيه استقلالا فى قبال سائر الاشياء و هو بشرط لا لايحمل على شىء ولايحمل عليه شىء .

ان قلت : فليصنع العقل بالممتازين بحسب الخارج مايصنع بالممتازين بحسب الذهن فيلاحظهما من حيث هما هما ويحمل احدهما على الاخر ، فنرجع الى اصل السؤال ونقول : ان الجنس و الفصل يكونان ممتازين بحسب الخارج ولكن العقل يلاحظهما من حيث هما هما ويقطع النظر عن وجودهما فى الخارج و يحمل احدهما على الاخر فلايدل الحمل على عدم الامتياز فى الخارج قلت : حفظت شيئا وغابت عنك اشياء ، ان العقل لايقدر على ان يرفع مالم يضعه ولا ان يضع مالم يرفعه ، ان امتياز الموجودين فى الخارج ليس من صنع العقل بل هو تابع لوجودهما ووجودهما ليس بيد العقل فلايقدر على ان يقطع النظر عن امتيازهما فى الواقع ويحكم عليهما بحكم ينافى امتيازهما الواقعى اذ الحكم باتحادهما فى الواقع يستلزم رفع امتيازهما فى الواقع وهو محال ، بخلاف مالايكون له وجود الا باعتبار العقل وعنايته فانه يقطع النظر عن امتيازهما التابع لوجودهما الاعتبارى ويحكم عليهما بالاتحاد فى صقعه المطابق للخارج .

قول المصنف: واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه - لابد من تقدير عدم عروضهما بان يقال : اذا اعتبر عروض العموم و مضايفه و عدم عروضهما حتى يصح صورة التباين كما فعل صاحب الشوارق وفى هذا الشرح اشارة اليه .

قوله : فقد تتباين وقد تتداخل - اعلم ان اجزاء الماهية الواحدة اما متباينة اومتداخلة والتداخل اما ان يكون بالعموم المطلق او بالعموم من وجه فالنسبة بين اجزاء الماهية الواحدة احدى النسب الثلاث واما التساوى بينها فممتنع على مذهب القدماء لما ياتى فى ذيل قول المصنف : ومالاجنس له فلافصل له .

ثم ان للاجزاء المتباينة تقسيمات :

الاول : الاجزاء المتباينة اما متماثلة كالاحاد المركب منها مرتبة من مراتب العدد كالعشرة فان اشخاص الآحاد متباينة لتباين كل شخص مع آخر و متماثلة لانها مشتركة فى ماهية العدد ، واما متخالفة وهى على اقسام : اما محسوسة كالسواد والبياض المركب منهما لون البلقة واللون والشكل المركب منهما الخلقة ، واما معقولة كالهيولى والصورة المركب منهما الجسم وكالشجاعة والحكمة والعفة المركب منها العدالة واما مختلفة كالبدن والنفس المركب منهما الانسان .

التقسيم الثانى : الاجزاء المتباينة اما ان يكون المركب منها ماخوذا فيه الاضافة الى احدى علله اوالى معلوله اوالى شىء غيرهما مرتبط به ارتباطا ، والاول على اقسام : اذا الاضافة المأخوذة اما الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالاضافة الى الفاعل لانه يحد بالفائدة الغير المكتسبة حصلت من فعل الغير ، واما الى القابل كالفطوسة فانها تقعير مقرون بالاضافة الى قابله وهو الانف لانها تحد بالتقعير فى الانف ، واما الى المادة كالنفس فانها جوهر مقرون بالاضافة الى مادتها وهى البدن لانها تحد بالجوهر المجرد ذاتا المادى فعلا المتعلق بالبدن تعلق التدبير ، واما الى الصورة كمادة المركبات فانها جوهر مقرون بالاضافة الى الصورة لانها تحد بالجوهر القابل لما حل فيه من الصور ، واما الى الغاية كالخاتم فانه حلقة تضاف الى التزين الذى هو غاية له لانه يحد بالحلقة التى يلبسها الاصبع للتزين والتجمل .

والثانى : كالخالق والرازق فان الخالق ذات يصنع شيئا هو معلوله والرازق ذات يفعل العطاء و هو معلوله ، و كالحسد الذى هو صفة للنفس بها يضمر الانسان عداوة غيره فى نفسه فان اضمار العداوة معلول للحسد .

والثالث : كالحكمة التى يميز بها الانسان الحق من الباطل فان الحق والباطل ليسا علتين لها ولا معلولين لها ولكنهما مرتبطان بها ارتباطا ، ولا يذهب عليك ان المراد بالاجزاء فى هذا التقسيم هى الاجزاء الحدية لا الاجزاء الحقيقية فان الاضافة الى هذه الامور على مافى كلام صاحب الشوارق او نفس هذه الامور على مافى كلام الشارح العلامة ليست داخلة فى حقائق هذه المركبات بل فى حدودها ، ولا فرق بين ماعليه صاحب الشوارق وماعليه الشارح العلامة لان الاضافة الى شىء اذا اخذت فى حد شىء فالمضاف اليه ايضاً مأخوذ فيه .

التقسيم الثالث : الاجزاء المتباينة اما كلها وجودية كجميع الامثلة التى ذكرت فى التقسيم الاول واما كلها عدمية كسلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم المركب منهما الامكان الخاص و اما مختلفة مخلوطة من العدمى و الوجودى كالسابق وغير المسبوق المركب منهما الاول الحقيقى و كالعدم و الاضافة الى البصر المركب منهما العمى .

التقسيم الرابع : الاجزاء المتباينة اما كلها اضافات كالاقرب والا بعد فان الاقرب هو القريب مع الاكثرية فى القرب وهما اضافتان و كذا الابعد ، واما كلها غير اضافة ككثير من الامثلة المذكورة واما مخلوطة من الاضافة وغيرها كالسرير المركب من اخشاب وحديدات مع نسب واضافات بينها .

ثم ان الاجزاء المتداخلة سواء كان التداخل بالعموم المطلق اومن وجه اما ان تكون اجزاء للماهية الواحدة اولاكثر من الواحدة والمراد بالاكثر ان يفرض مجموع مركب من ماهيات ماهية واحدة لم يكن ذالك المجموع اجزاء لماهية واحدة بل يفرض وحدتها كالحيوان والصاهل المركب منهما الفرس ، والحيوان والكاتب المركب منهما الحيوان الكاتب المفروض وحدتهما ، والحيوان و الناطق

المرکب منهما الانسان، والحیوان والابیض المرکب منهما الحیوان الابیض المفروض وحدتهما ، فالنسبة بین الجزئین فی المثال الاول هی العموم المطلق والجزء ان للماهیة الواحدة وفی المثال الثانی ایضا العموم المطلق والجزء ان ماهیتان فرض وحدتهما وفی المثال الثالث العموم من وجه لان الحیوان منه ناطق ومنه غیر ناطق والناطق منه حیوان وهو الانسان ومنه غیر حیوان وهو بعض الملائکة فان المشهور ان النطق فیهم بالمعنی الذی فینا وان خالف الشیخ ابن سیناء وهما جزء ان من ماهیة واحدة وفی المثال الرابع العموم من وجه ایضا ولیسا جزئین من ماهیة واحدة .

ثم ان للاجزاء المتداخلة بالعموم المطلق اقساما :

الاول : ان یکون الجزء العام متقوماً بحسب الوجود بالخاص و موصوفا به کالحیوان الصاهل فان الجنس متقوم بالفصل وموصوف به .

الثانی : ان یکون العام متقوما بالخاص وصفة له کالجوهر الموجود فان الموجود متقوم بالجوهر لانه منتزع منه فی الخارج وصفة له والاجزاء فی هذا المثال لاکثر من ماهیة واحدة ،

الثالث : ان یکون العام مقوما للخاص بحسب الوجود موصوفا به کالانسان الضاحك فان النوع مقوم للخاصة ، واما اخصیة الضاحك من الانسان فلان المراد به الضاحك بالفعل ، والاجزاء فی هذا المثال ایضاً لاکثر من ماهیة واحدة ، واما فرض ان یکون العام مقوما للخاص صفة له فغیر موجود ، هذا ، فان فی کلام الشارح رحمه الله اشارات الی جمیع هذه التفاصیل ولاتغفل .

قول الشارح : اولا یکون فتسمی المتباینة ـ یعنی لایکون بعضها اعم من البعض ، هذا بحسب المفهوم وان کان شاملا للمتساویة ولکنها لیست بمتحققة فاذا لم یکن بینها العموم فلیس الا التباین .

قوله : وقد یکون مضافا ـ ای عاما من وجه فانه عام بالنسبة .

قوله : والمتباینة مایترکب عن الشیء الخ ـ اشارة الی التقسیم الثانی .

قوله: اما بعضها وجودی الخ ـ اشارة الی التقسیم الثالث .

قوله: كالاول ـ اشارة الى المثال الثالث فى التقسيم الثالث .

قوله : حقيقة متشابهة الخ ـ اشارة الى التقسيم الاول .

قوله : او بعضها اضافى الخ ـ اشارة الى التقسيم الرابع .

قول المصنف : وقد توخذ مواد وقد توخذ محمولة ـ اعلم ان الاجزاء اما خارجية واما ذهنية ومضى بيانهما والنسبة بينهما ، وهى ايضا اما انضمامية واما اتحادية والاجزاء الانضمامية هى مايكون لكل منها وجود بحياله والاتحادية مالايكون كذالك بل يكون الوجود للبعض والبعض الاخر يكون موجودا بالعرض بذالك الوجود . والنسبة بينهما التباين ، والحمل انما يتحقق فيما اذا كانت الاجزاء اتحادية ، والانضمامية يكون بعضها مواد وبعضها صور فقول المصنف : وقد تؤخذ مواد من باب الاختصار و الاكتفاء فى البيان باحد المتقابلين كقوله تعالى : سرابيل تقيكم الحر اى والبرد .

قول الشارح : فتكون اجزاء حقيقية ـ يعنى اطلاق الاجزاء عليها على سبيل الحقيقة بخلاف ما اذا اخذت محمولة فان اطلاق الاجزاء عليها على سبيل المجاز لان الجزء حقيقة ما يكون موجودا بحياله بالوجود الخارجى او الذهنى والاجزاء المحمولة ليست كذالك .

قوله : ولا تحمل على المركب حمل هو هو ـ ولا بعضها على بعض لاستحالة كون الجزء هو الجزء الاخر .

قوله : صادقة على المركب ـ وصادقاً بعضها على بعض لانها اذا اخذت بذالك الاعتبار فكما ان الحيوان هو الانسان فكذالك هو الناطق .

قوله : مع قطع النظر عن القيدين ـ اى الاخذ مع الناطق والاخذ مع التجرد عن الناطق .

ان قلت : مفهوم هذا الكلام ان الحيوان اذا اخذ مع احد القيدين لم يكن محمولا وهذا ليس بصحيح لانه اذا اخذ مع الناطق كان نفس الانسان الذى هو المركب ويحمل عليه ، قلت : ان الحيوان اذا اخذ مع الناطق لم يكن حيوانا لابشرط وحمله

علی الانسان لیس من حمل الحیوان علیه بل هو حمل الانسان علی الانسان لان الحیوان المأخوذ بشرط الناطق هو الانسان .

قول المصنف : فیعرض لها الجنسیة و الفصلیة - هذا تفریع علی قوله : تؤخذ محمولة وهو واضح .

قوله : وجعلاهما واحد - ای بحسب الوجود الخارجی ، یعنی احدهما مجعول بالذات والاخر مجعول بالعرض ، بل المجعول بالذات هو الشخص .

قول الشارح: فهی هیئة اما فی السواد - ای عرض فیه بان یکون السواد کالجسم موضوعا لنفس اللونیة فیلزم ذالك امکان ان یوجد السواد من دون اللونیة کما یمکن ان یوجد الجسم من دون السواد .

قوله: او فی محله - ای فی محل السواد بان یکون السواد واللونیة حالین فی ذالك المحل .

قول المصنف : والجنس منهما کالمادة الخ - ان للجنس اعتبارات : اعتبار الابهام والاحتمال لان یصیر حقیقة من الحقائق التی تحته و هذا اعتباره لابشرط وبهذا الاعتبار یقال له الجنس ، ویکون کلیا مقولا علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماهو ، ویکون تحصله باحد الفصول ، فکل فصل اوجب بانضمامه الیه تحصله فهو علته ای علة تحصله وتعینه وزوال ابهامه ، فالجنس بهذا الاعتبار کالمادة الاولی فی انها لاتحصل لها فی الخارج الا باحدی الصور و کل صورة انضمت الیها فهی علة تحصلها فی الخارج ، الثانی : اعتبار کونه جزء وهذا اعتباره بشرطلا وبهذا الاعتبار یقال له المادة العقلیة ، وله تحصل عقلی فی نفسه ، ولایکون مقولا علی کثیرین ، ومقوم للنوع تقوم الجزء للکل کالفصل ، ویخرج من ذالك الابهام ولکن لم یتحصل نوعاً معینا ، ولایکون للفصل نسبة العلیة الیه ، الثالث : اعتبار کونه مأخوذاً مع فصل معین وهذا اعتباره بشرط شیء ، و بهذا الاعتبار یخرج من الابهام ویتحصل نوعا معینا ویحصل لذالك الفصل المعین نسبة العلیة الیه ، فالفصل اذا نسب الی المجموع الذی هو النوع اطلق علیه المقوم بمعنی الجزء و هذا الاطلاق شایع

فى المنطق واذا نسب الى حصة النوع من الجنس يقال له المقوم ايضاً بمعنى علة التحصل وهذا الاطلاق قليل فى المنطق كثير فى الفلسفة ، والجنس بالاعتبار الثانى له شبه بالمادة ايضا فى ان كلا منهما جزء المركب ، فلذا قال الشارح رحمه الله : وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل وانما قال اشبه لان الفصل له ايضا شبه بالمادة فى ذالك، ولكن شبه الجنس اكثر لانه شبيه بها من ثلاثة وجوه والفصل شبيه بها من وجه واحد هو الجزئية للمركب ، وانما قلنا من ثلاثة وجوه لان الجنس بالاعتبار الثالث ايضا له شبه بها فى انها كالجنس تصير مع انضمام صورة معينة حقيقة معينة من حقائق المركبات ؛ والمادة تلك الحقيقة بالقوة كما ان الجنس ذالك المركب بالقوة .

قول الشارح : والفصل اشبه بالصورة منه - اى من الجنس ، قس اشبهية الفصل باشبهية الجنس فى جميع ماذكرنا فيها .

قوله : الى الجنس المطلق - اشارة الى الاعتبار الاول لان الجنس بذالك الاعتبار مطلق مقسم للانواع المتخالفة والفصل مقسم له .

قوله : اعنى الجنس المقيد - اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى المجموع الذى هو الجنس المأخوذ مع الفصل وهى نسبة التقويم بمعنى الجزئية.

قوله : والى حصة النوع الخ - اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى الجنس الذى هو حصة النوع وهى نسبة التقويم بمعنى العلية ، وليس فى كلامه اشارة الى الاعتبار الثانى لعدم الاحتياج اليه هنا .

قوله : كان الجنس مساويا للفصل - لانه فرض علة للفصل ولايمكن ان يكون العلة اعم بل يكون مساويا اواخص .

قوله : على ماتقدم - فى ذيل قول المصنف آنفا : فيعرض لها الجنسية والفصلية، اوفى منطق هذا الكتاب .

قوله : لم يكن له فصل - لانه لم يشارك غيره فى ذاتى حتى يحتاج الى فصل يميزه عما يشاركه فيه ، بل هو منفصل بذاته عن غيره وان كان مشاركا له فى الوجود، فالاجناس العالية التى لم يكن فوقها جنس متمايز بعضها عن بعض بذاته .

قوله :وقدذهب قوم غيره محققين الخ - اعلم ان المشهور فى تعريف الفصل هو الذاتى الذى يميز الشيء عما يشاركه فى جنسه ، وقوم فسروه بالذاتى الذى يميز الشيء عما يشاركه فى جنسه اوفى وجوده ، فلاريب فى انه اذا فرض تركب ماهية واحدة من جزئين متساويين فعلى التفسير الاول لم يكن واحد منهما بفصل لها لانه هوالمميز فى الجنس والمتساويان لايمكن ان يكون احدهما جنسا والاخر فصلا ، واما على التفسير الثانى فيمكن ان يكون احد الجزئين فصلا مميزا لتلك الماهية فى الوجود كما يمكن ان يكون الميز بنفس الماهية .

ثم قداختلف فى انه هل يجوز تركب ماهية واحدة من جزئين متساويين ام لا فالقدماء على المنع وجمهور المتأخرين على الجواز على ماذكر صاحب الشوارق ، والشارح اتى بدليلين على امتناع كون ماهية ذات فصلين وان ماهية لوامكن كونها ذات جزئين متساويين لم يلزم ان يكونا فصلين كماتوهم .

قوله:ولوافتقر كل مشارك فى الوجود الخ - هذا احد الدليلين، بيان الملازمة: ان ذالك الفصل ايضا مشارك لغيره فى الوجود فيفتقر الى فصل آخر وهكذا .

قوله : ولوجعل كل واحد منهما الخ - هذا ثانى الدليلين ، بيانه : لوجعل كل واحد منهما فصلا للمركب فاما ان يجعل المركب فصلا مميزا لكل واحد منهما لانهمامشاركان ايضا لغيرهما فى الوجود فيلزم الدور وهو توقف تقوم المركب على كل واحد منهما وتوقف تقوم كل منهماعلى المركب اولايجعل فيلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة المركب ونسبة كل منهما الى الوجود واحدة .

قوله: لتساوى - اللام للتعليل ومدخولهاعلى صيغة المصدر ، وفى العبارة سقط من قلم الناسخ ، وصحيحها : ولوجعل كل واحد منهما فصلا ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لمساواة نسبته ونسبتهما الى الوجود، ومع ذالك لم يذكر رحمه الله صورة الدور لوضوحها .

قوله : وهو كمال الجزء المميز - ويقال له الفصل القريب ويفسر بالذاتى الذى يميز الشيء عن جميع مشاركاته فى الجنس كالصاهل بالنسبة الى الفرس

فانه يميزه عن جميع مشاركاته فى مطلق الجنس قريبا كان او بعيدا .

قوله : وهو المميز الذاتى مطلقا - وصفه بالاطلاق لانه غير مختص بالاضافة الى النوع بل يضاف الى النوع فيوصف بالبعيد والى الجنس فيوصف بالقريب ، والفصل البعيد يفسر بالذاتى الذى يميز الشىء عن مشاركاته فى الجنس البعيد فقط كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل : الانسان حساس فيتميز عن مشاركاته فى الجسم النامى لا الحيوان ، بخلاف الناطق فانه يضاف الى النوع فقط ويميزه عن جميع مشاركاته فى مطلق الجنس .

قوله : و الاول لا يكون الا واحدا - ان قلت : كيف لا يكون الفصل التام الا واحدا والحساس والمتحرك بالارادة كل منهما فصل تام للحيوان ، قلت : انهما ليسا فصلين للحيوان بل هما خاصتان قائمتان مقام الفصل فى التمييز فان الفصل الحقيقى قد يجهل به فيقوم مقامه اقرب اللوازم وقد يكون لازمان متساويين فى القرب او يشتبه قربهما فيقوم كلاهما مقام الفصل الحقيقى ، والذى مثلت به من هذا القبيل.

قوله : لان فصلهما الخ - تقرير الدليل : انه لو كان لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة فاما ان يكون لهما جميعا فصل واحد او يكون لكل منهما فصل واحد ، وعلى الثانى يلزم الخلف لان كل جنس يتحصل بكل فصل ويصير نوعا واحدا فيتحقق حينئذ نوعان فلم يكن الجنسان لنوع واحد بل لنوعين وهذا خلف ، وعلى الاول فاما ان يتحصل كل من الجنسين بذالك الفصل الواحد وحده و يصير نوعا اولا يتحصل الا بالفصل وبذالك الجنس الاخر معا ، والتقدير الاول يستلزم ان يكون واحد من الجنسين لغوا غير داخل فى ذالك النوع الواحد لان المفروض ان احد الجنسين قد تحصل نوعا واحدا بسبب ذالك الفصل وهذا ايضا خلف اذ النوع الذى فرض له جنسان لم يكن له جنسان بل جنس واحد ، والتقدير الثانى يستلزم الدور لتوقف تحصل كل من الجنسين على الاخر لان المفروض ان كلا من الجنسين يتحصل بالفصل والجنس الاخر معا فيكون كل من الجنسين جزء علة للاخر: فقرض الجنسين القريبين لنوع واحد يستلزم احد المحالات الثلاثة : كون النوع الواحد

نوعين او كون الجنسين جنسا واحدا اوالدور .

قوله: كان جعل الجنسين جعلا واحدا ـ اشارة الى المحال الثانى .

قوله : وان تغاير الخ ـ اشارة الى المحال الاول و لم يشر الى فرض الدور لوضوحه .

قول المصنف: ولا تركيب عقلى الا منهما ـ اى لابد فى كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولايجوز ان تكون من الاجناس اومن الفصول فقط لما ذكر فى الشرح ، وهذه الجملة فى سائر الشروح عطفت على ماقبلها بالفاء على ان تكون تفريعا على المطالب الثلاثة المذكورة آنفا وهوحسن اذهذه نتيجتها .

قوله : والاول هو الجنس ـ اى الجنس القريب .

قوله : مساويا له اواعم منه ـ اى مساويا للجنس القريب الذى هو تمام المشترك او اعم منه ، و الاعم من الجنس القريب جنس بعيد بمرتبة او اكثر اوفصل بعيد .

قوله: ان يكون فصلا للجنس اى الجنس القريب .

قوله: فيكون فصلا مطلقا ـ اى فذالك الفصل القريب للجنس يكون فصلا مطلقا ، وقدمر وجه التوصيف بالاطلاق فى ذيل قوله : وهوالمميز الذاتى مطلقا .

قوله: والاول جنس ـ اى جنس لتمام المشترك الذى هو جنس قريب للمركب المفروض اولا كالجسم النامى الذى يكون تمام المشترك بين الحيوان الذى هوتمام المشترك للانسان وبين غير الحيوان من الاجسام النامية .

قوله : والثانى فصل جنس ـ اى الاعم من الجنس القريب الذى لايكون تمام المشترك له يكون فصلا لجنس ذالك الجنس القريب كالنامى الذى هوفصل للجسم النامى الذى هوجنس للحيوان الذى هوجنس قريب للانسان فانه اعم من الحيوان وليس بتمام المشترك له .

قوله : والا لزم التسلسل ـ اى وان لم يكن الثانى فصل جنس بان لايكون

مختصا بتمام المشترك المذكور لزم التسلسل يعنى لزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية ، بيانه : انه لولم يكن مختصا به لكان مشتركا بينه وبين نوع آخر مباين له فلابد له من جزء آخر يميزه عنه فى ذالك الامر المشترك فذالك الجزء الاخر ان كان فصلا له اى مختصا به فهو والافيحتاج الى جزء آخر وهكذا فاما ان ينتهى الى جزء مختص فهو فصل قريب للجزء المشترك الاخير واما ان لاينتهى اليه فيلزم اجزاء مشتركة غير متناهية كلها داخلة فى المركب المفروض اولا فيلزم تركبه منها وهو محال لاستلزامه امتناع تعقل تلك الماهية بالكنه وهو باطل لان كل ماهية معقولة لعاقل بالكنه .

قوله : فى العموم والخصوص - بان يكون جنس اعم من جنس آخر تحته كالجسم والحيوان و فصل اعم من فصل آخر تحته كالنامى والمتحرك بالارادة وتكون كلتا السلسلتين فى مركب واحد .

قوله : وقد لايترتبان - بان يكون جنسان من مقولتين اوفصلان كذالك .

قوله: فى الطرفين . يعنى فى الاجناس والفصول .

قوله : لانه لولاتناهى الخ - يعنى لولوتكن احدى السلسلتين متناهية لم تكن الاخرى متناهية لنسبة العلية والمعلولية بينهما .

قوله : وهو محال - لمايأتى فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث ، و فى هذا التعليل اشكال ذكره صاحب الشوارق .

قوله وهوفصل الجنس العالى - اى فصل يقسم الجنس العالى كالقابل للابعاد الثلاثة المقسم للجوهر الى الجسم وغير الجسم فانه فصل عال ليس فوقه فصل .

اقول : فى شرح القوشجى زيادة فى المتن ههنا وهى : و فصل كل جنس يكون فى مرتبته ، يعنى من حيث التعالى والتسافل والتوسط كالجوهر وفصله القابل للابعاد الثلاثة مثلا فانهما جنس عال و فصل عال و كالحيوان و فصله الناطق مثلا فانهما جنس سافل وفصل سافل و كذا فيمابينهما .

قول المصنف ومن الجنس ماهومفرد - قال الشارح القديم وصاحب الشوارق:

ان القياس يقتضى ان يكون من الفصل ايضاً ماهو مفرد وهو فصل الجنس المفرد .

قول الشارح صدق الجنس على انواعه - بان يكون كل فرد حقيقة مباينة لفرد آخر .

قوله : وذالك كالادراك الخ - الاولى ان يقال : كالمدرك فانه فصل للحيوان وجنس للسميع والبصير كما فى سائر الشروح .

اعلم ان الادراك جنس للاحساس و التخيل والتوهم و التعقل ، والاحساس جنس للسمع والبصر والذوق و الشم واللمس .

قوله : فالوجه الذى به احتياج النوع اليه الخ - يعنى فوجه احتياج النوع الى الفصل وهو اشتراكه فى الجنس مع سائر الانواع هو بعينه يصير سببا لان يكون الفصل محتاجا الى فصل آخر ، والشارح رحمه الله جعل محتاج خبرا للضمير الراجع الى الوجه من باب اسناد الفعل الى السبب .

قوله: بل عرضا عاما بالنسبة اليه - دفع لدخل مقدر ، كان قائلا قال : اليس الجنس يحمل على الفصل فاى نسبة له اليه ؟ فاجاب بان حمله عليه باعتبار انه عرض عام لازم له لا باعتبار انه جنس له بان يكون جزء لماهيته كما يكون للنوع .

المسالة الخامسة

(فى التشخص)

قول الشارح والجواب انه امر اعتبارى عقلى - يعنى ان التشخص امر عقلى له تشخص فى العقل ولتشخصه تشخص وهكذا ويلزم التسلسل فى الامر الاعتبارى ولا بأس به لانقطاعه بانقطاع الاعتبار .

قوله: لان الماهية علة الخ - توضيحه انه اذا كانت نفس الماهية علة لتشخصها فاذا وجد منها شخص ثم فرض وجود شخص آخر منها فاما ان يكون تشخص الاول مع الثانى اولا والاول محال لان تشخص كل شخص يختص به لا يتعدى منه الى آخر والثانى ايضاً محال لوجود الماهية من دون ذالك التشخص فيلزم انفكاك المعلول

عن العلة اذ المفروض ان الماهية علة لذالك التشخص .

قوله: فلو وجدت مع غيره الخ ـ اى فلو وجدت الماهية مع شخص آخر ولامحالة تكون من دون تشخص الاول انفكت العلة عن المعلول وهذا خلف اذ ما فرض علة ليس بعلة .

قوله : فلابد من مادة الخ ـ اذ المفروض ان التشخص ليس من نفس الماهية ووجود الشخص من دون التشخص محال فلابد من شيء آخر يحصل به التشخص وهو المادة ، وحيث ان المادة قابلة للتكثر فالاشخاص المادية ايضا ممكنة التكثر .

قول المصنف : ولايحصل التشخص الخ ـ قدعلم فى المنطق ان الكلى مالايمتنع تصوره من وقوع الشركة فيه وان لم يوجد فى الخارج فرد منه اولم يوجد الافرد منه والجزئى مايمتنع تصوره من ذالك ، ومراد المصنف ان التشخص اللازم للجزئية الحقيقية لايحصل بانضمام كلى الى آخر ولو وصل الامر بسبب الانضمام الى ان لايوجد لذالك الكلى الذى تألف من الكليات المتعددة فرد كالادمى العالم الواجد لخمسين الف سنة فى دار الدنيا اوينحصر فى فرد كالجسم المحيط لجميع الاجسام .

قول الشارح: لانه ليس فى الخارج شركة ولاكلية ـ يعنى ان المراد بالتقييد بالكلى ليس اثبات الحكم على الكلى العقلى المذكور فى المنطق ، بل المراد به ان هذا الحكم اى عدم حصول التشخص بانضمام كلى الى آخر انما هو بحسب العقل و اما فى الخارج فليس الكلى موجودا بكليته حتى يفرض انضمام كلى الى آخر فان الموجود فى الخارج انما هو الشخص ، نعم يمكن ان يحلل الشخص فى العقل الى طبايع .

قوله : وامتيازه انما هو الخ ـ امتياز كل شيء مع آخر ان كانا فردين مشتركين فى حقيقة واحدة فبالاعراض اللاحقة بكل منهما ، وان كانا نوعين مشتركين فى جنس واحد فبالفصول ، والا فكل منهما ممتاز عن الاخر بذاته .

قوله : فلادور ـ اذ لايتوقف امتياز هذا على امتياز صاحبه ولا ذاته على ذاته

بل يتوقف امتياز كل منهما على ذات الاخر و يعبر عن هذا بالدور المعى ولااستحالة فيه .

قوله : بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما - اذ فى بادى النظر يمكن ان يتوهم ان التميز هوالتشخص مع اعتبار القياس الى الغير فيكون اعم من التميز مطلقا فبين مادة الافتراق من جانب التميز ايضا فى الكلى المندرج تحت كلى آخر فبينهما عموم من وجه .

المسالة السادسة

(فى البحث عن الوحدة والكثرة)

اقول : البحث من هنا الى آخر الفصل فى احوال الوحدة والكثرة ، ومافعل الشارح العلامة رحمه الله من جعله فى مسائل متعددة لايخلو من وجه .

قول الشارح من حيث هو واحد - قيد الحيثية لان الواحد يمكن ان يكون كثيرا من غير جهة وحدته كالبيت الواحد فانه من حيث هو بيت واحد وامامن حيث انه حجر و آجر وطين وغيرها فمتعدد .

قوله : من دون صدق التشخص - فبينهما عموم مطلق لان كل متشخص واحد وليس كل واحد متشخص لوجود الواحد النوعى والجنسى .

قول المصنف و تساوقه - ان المساوقة قديراد بها الترادف وقديراد بها المساواة ، والمساواة اما حملية وهى النسبة بين الشيئين يحمل كل منهما على الاخر كالانسان والضاحك ، و اما لزومية وهى النسبة بين الشيئين لاينفك احدهما عن الاخر فى الوجود من دون حمل بينهما كالجسم والكم ، والنسبة بين الوجود والوحدة من القبيل الثانى .

قول الشارح فانه لايلزم من الملازمة الاتحاد - اى لايلزم من المساواة اللزومية المساواة الحملية .

قوله : و كل موجود فهو واحد - هذا لايناقض ماقبله من ان الكثير موجود

وليس بواحد لاستدراكه بقوله : والكثرة يصدق عليها الواحد لامن حيث هى كثرة، وحاصل الكلام ان الوجود والوحدة كما انهما متلازمان من حيث انفسهما متلازمان من حيث موضوعهما فان كل موجود سواء عرض له الكثرة ام لا واحد لانه يصح ان يقال : كثير واحد فى قبال سائر الكثراء كما يصح ان يقال لكثرته : كثرة واحدة ، نعم معروض الكثرة من حيث هو معروضها ليس بواحد اذ لا يمكن ان يكون معروض الكثرة معروض الوحدة ، وتلك القضية تنعكس كليا و عكسه ان كل واحد فهو موجود فى الخارج ان كان جزئيا او فى العقل ان كان كليا ، فالمغايرة بين الوجود والوحدة فى الحمل بينهما وفى معروض الكثرة من حيث هو معروضها .

المسألة السابعة

(فى بداهة الوحدة و الكثرة)

قول المصنف بالاقسام - يعنى ان الوحدة والكثرة تقتسمان بالسوية الاعرفية فتأخذ الوحدة اعرفيتها من الكثرة عند العقل وتأخذ الكثرة اعرفيتها من الوحدة عند الخيال مع ان كل واحدة منهما معروفة عند كل واحد منهما ، وبعبارة اخرى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة عنده والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة عنده وذالك لان العقل من حيث الادراك اشد الفة بالبسائط من الخيال والخيال من حيث الادراك اشد الفة بالمركبات من العقل ، وفى هذا المطلب بحث ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى ، والمراد بالخيال المتخيلة .

المسالة الثامنة

(فى ان الوحدة والكثرة ليستا فى الاعيان)

قول المصنف بل هى من ثوانى المعقولات - من القسم الذى يكون الاتصاف به فى الخارج وعروضه فى الذهن ، ومر بيانه وبيان القسم الاخر الذى يكون كلاهما فى الذهن فى المسالة السادسة والثلاثين من الفصل الاول .

قول الشارح: الوحدة ان كانت سلبية الخ - اعلم ان تعريف الوحدة والكثرة وان كان لفظيا ولكن مع ذالك قد تفسران بمفاهيم سلبية وقد تفسران بمفاهيم ثبوتية، فيقال فى تفسير الوحدة : هى عدم الانقسام ، اوعدم الكثرة ، اوهى مالايعد ، اوهى الشىء الذى ليس فيه عد ولاجمع ولا كثرة ، اوهى مالايتكثر ، اوهى مبدء الكثرة، اوهى مايساوق الوجود ، ويقال فى تفسير الكثرة : هى المجتمعة من الوحدات ، اوهى التى تعد بالواحد ، اوهى عدم الوحدة ، وياتى فى تعريفهما لواخذناه حقيقيا ما ياتى فى تعريف الوجود والعدم من المحالات التى ذكرت فى المسألة الواحدة من الفصل الاول ثم ان توضيح كلام الشارح ان الوحدة اما فى الواقع سلبية او ثبوتية ، وعلى الاول واضح انها ليست امرا عينيا ، وعلى الثانى انها لو كانت امرا عينيا موجودا فى الخارج لزم التسلسل اى وجود الوحدات الغير المتناهية فى الخارج على سبيل التعاقب فى الحصول لان الوحدة الموجودة فيه لها وحدة ولوحدتها وحدة اخرى وهكذا كما مر فى بيان اعتبارية الوجود ، ثم الكثرة على اى من التقديرين اى تقديرى سلبية الوحدة وثبوتيتها اما سلبية واما ثبوتية ، و اما على تقدير سلبية الوحدة فلاتمكن ان تكون سلبية للزوم الخلف اذالوحدة مقابلة للكثرة فلو كانت الكثرة عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية مع انا فرضناها سلبية ، ولكن ثبوتية الكثرة محالة على هذا التقدير ايضا اذالكثرة مجتمعة من الوحدات والمفروض ان الوحدات عدمات فيلزم ان يكون المجتمع من العدمات امرا وجوديا وهومحال ، واما على تقدير ثبوتية الوحدة فظاهر انها ثبوتية لان الكثرة مؤتلفة من الوحدات ، ولكنها ثابتة فى الذهن لان مبدئها وهى الوحدة ثابتة فيه ، والحاصل ان الوحدة ثبوتية لان سلبيتها تستلزم ارتفاع النقيضين عن الكثرة ، ولكنها ثابتة فى الذهن وكذا الكثرة المؤتلفة منها ، فهما امران ثابتان فى الذهن لا فى العين .

قوله : فتكون ثبوتية - اى الكثرة .

قوله: وان كانت وجودية - اى الكثرة .

قوله: وان كانت ثبوتية - اى الوحدة .

قوله : عندفرض عدم انقسام الملحوق - يعنى عندلحاظ عدم انقسام معروض الوحدة .

قوله : و كذا الكثرة - اى تحصل فى العقل عند فرض انقسام الملحوق .

قوله: لانه لايمكن الخ - تعليل لقوله : تحصل فى العقل عند فرض الخ .

المسالة التاسعة

(فى كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة)

قول الشارح لان المقوم متقدم الخ - اى لان الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضايف ليس بمتقدم على مقابله فتنتجان من الشكل الثانى ان المقوم ليس بمضايف .

قوله: لامتناع تقوم احدالضدين بالاخر - لان المقوم والمتقوم يجب ان يجتمعا والضد ان يجب ان لايجتمعا فتنتجان من الشكل الثانى ان المقوم والمتقوم يجب ان لايكونا ضدين .

قوله : هذاالنوع من التضايف - اى التضايف بالعرض لابالذات كالتضايف بين الابوة والبنوة ، والحاصل انه ليس بين الكثرة والوحدة تقابل بحسب ذاتهما بل التقابل بينهما بحسب عروض امور خارجة عن ذاتهما عارضة عليهما و هى العلية والمكيالية العارضتان على الوحدة والمعلولية والمكيلية العارضتان على الكثرة وان كان بين نفس العلية والمعلولية و كذا المكيالية والمكيلية تقابل التضايف بالذات والتجوهر

المسالة العاشرة

(فى اقسام الوحدة)

قول المصنف : فجهة الوحدة - جهة الوحدة هى الحيثية المتصفة بالوحدة فى المعروض كصورة البيت ، و كذا جهة الكثرة هى الحيثية المتصفة بالكثرة فيه كمواد البيت .

قوله : فالوحدة عرضية ـ الوحدة العرضية التی لاتقوم جهة الكثرة ولاتكون عارضية لها قسيمة للوحدة الحقيقية المنقسمة الى الوحدة الذاتية التی جهتها مقومة لجهة الكثرة و الى الوحدة العارضية التی جهتها عارضة لجهة الكثرة ، والوحدة الذاتية تنقسم الى الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية ، والوحدة العارضية تنقسم الى الوحدة الموضوعية التی تكون جهة الوحدة موضوعة لمحمولات هی جهة الكثرة والى الوحدة المحمولية التی تكون جهة الوحدة محمولة لموضوعات هی جهة الكثرة .

قوله : وان عرضت ـ المراد بالعروض ههنا كون شیء عرضياً لشیء آخر فان جهة الوحدة فی قولنا : الانسان كاتب ضاحك هی طبيعة الانسان و هی ليست عارضة عليهما بل هی عرضية بالنسبة اليهما ای خارجة عن ماهيتهما ومفهومهما ويصح حمله عليهما ، وبعبارة اخرى ان الانسان خاصة لهما كما ان الحيوان عرضی عام لهما ، اذ كل شیء خارج عن ذات شیء ويصح حمله عليه فهو عرضی بالنسبة اليه سواء كان عارضاله فی الواقع كالماشی بالنسبة الى الحيوان اومعروضاله فی الواقع كالحيوان بالنسبة الى الكاتب على ماهو مصطلح المنطق .

قوله كانت موضوعات اومحمولات الخ ـ اشارة الى القسمين من الوحدة العارضية و هما الوحدة الموضوعية كقولنا : الانسان ضاحك كاتب متعجب فان الانسان امر واحد عرضی لها ، معروض لكل واحد منها ، موضوع لكل واحد منها بالطبع وان امكن حمله على كل منها ، فوحدته وحدة موضوعية لها ، وان كانت لافراد حقيقته من زيد وعمرو و بكر وحدة نوعية ، والوحدة المحمولية كقولنا : العاج والثلج والقطن ابيض فان الابيض امر واحد عرضی لها ، عارض على كل واحد منها ، محمول على كل منها بالطبع وان امكن وضعه لها فوحدته وحدة محمولية ، وان كانت لافراد مفهومه من هذا الابيض من حيث هو ابيض وذاك الابيض من حيث هو ابيض وحدة نوعية ، و كل واحد مما مثلناه فيه جهة وحدة هی عنوان الانسان اوالابيض وجهة كثرة هی واحد من تلك العناوين لابحياله بل بالقياس الى سائره

كما ان جهة الوحدة كذالك .

وتقدير كلام المصنف : و ان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة فالوحدة عارضية و تحققت موضوعات معروضة لمحمول واحد اومحمولات عارضة لموضوع واحد ، وقوله : اوبالعكس عطف على عارضة ، يعنى اومعروضة لمحمول واحد وهو صفة لموضوعات كما ان عارضة صفة لمحمولات كماذكرنا فى التقدير ، اخره رحمه الله للاختصار فى الكلام .

قوله وان قومت فوحدة جنسية اونوعية اوفصلية - اى وان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة كان يقال : الانسان والبقر والابل حيوان ، فان الحيوان امر واحد فيها مقوم لماهية كل واحدمنها لانه جزئها ، وكان يقال : زيدوبكر وعمرو انسان اوناطق كذالك .

قوله : وقد يتغاير - عطف على قوله : قديكون واحدا اى وقديكون معروض الوحدة غيرمعروض الكثرة بان يكون موضوع الوحدة شيئا وموضوع الكثرة شيئا آخر مرتبطا به اواجنبيا عنه .

قوله : فموضوع مجرد الخ - هذا مبتدأ خبره وحدة شخصية اى فالموضوع الذى يحمل عليه مجرد مفهوم عدم الانقسام الذى هوالوحدة الكلية ولايحمل عليه مفهوم آخر وحدة شخصية ، فلايكون اضافة موضوع الى مجرد بيانية كماتوهم صاحب الشوارق اذمجرد عدم الانقسام مفهوم كلى ليس بوحدة شخصية بل هو محمول عليها كحمل سائر المفاهيم الكلية على ماتحتها ، مع انه لو كان كما قال لما استقام ماالمصنف بصدده لانه فى مقام بيان مايعرض عليه الوحدة ولايعرض عليه الكثرة بوجه .

قوله بقول مطلق - اى الوحدة الشخصية الغير المنضمة بشىء من المفاهيم بان يقال : وحدة النقطة اووحدة الخط اووحدة الانسان مثلا و يعبر عنها بالوحدة المطلقة .

قوله والانقطة الخ - يعنى وان لم يكن معروض الوحدة موضوعا لمجرد

مفهوم عدم الانقسام فقط بل يكون موضوعا لمفهوم آخر ايضا فذالك المعروض اما قابل للانقسام اوليس بقابل له وغير القابل اما ذو وضع فهو نقطة شخصية واما غير ذى وضع فهو موجود مفارق عن المادة كالعقل والنفس والقابل للانقسام اما نفس المقدار كالخط والسطح اومعروض للمقدار وهو جسم بسيط كالماء والهواء اومركب كالانسان و الشجر .

قوله : ان كان له مفهوم زائد ذو وضع - يعنى ان كان لموضوع الوحدة مفهوم زائد على الوحدة اى مفهوم غير مفهوم الوحدة ذو وضع اى ذو قابلية للاشارة الحسية فهو نقطة لولم ينقسم .

قوله: اومفارق - عطف على نقطة .

قول الشارح: كماتقول نسبة الملك الى المدينة الخ - يعنى نسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة ونسبة النفس الى البدن واحدة و هى نسبة التدبير الذى هو جهة الوحدة وجهة الكثرة هى النسب و التعلقات فانها مختلفة لاختلاف الطرفين ، والتدبير ليس ذاتيا لتلك النسب ولاعرضيالها لانه لايحمل عليها لكنه جهة وحدة فيها .

قوله: بل هما نسبتان - اى متحدتان فى التدبير .

قوله : احدها ان يكون موضوعا - اى يكون جهة الوحدة موضوعا وجهة الكثرة محمولا ، ولايخفى ان هذا ليس قسما برأسه بل هو القسم الثانى بعينه على ماجعله المصنف رحمه الله مقسما لان المقسم فى كلامه هو ان يكون جهة الوحدة عارضية لجهة الكثرة بحيث تكون موضوعا لها اومحمولا عليها وهذا ليس له الاقسمان لان جهة الوحدة اما ان تصلح بالطبع للموضوعية كالانسان للكاتب وغيره واما ان تصلح بالطبع للمحمولية كالابيض للقطن وغيره ، نعم على ماجعله الشيخ ابن سيناء مقسما وهو ان يقارن شيء شيئا آخر هو ذالك الاخر من دون ان يكون احدهما جزء للاخر يصح تثليث الاقسام ، قال الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة من الاهيات الشفاء : والواحد بالعرض هو ان يقال فى شيء يقارن شيئا آخر انه هو الاخر وانهما

واحد وذالك اما موضوع و محمول عرضى كقولنا : ان زيدا وابن عبدالله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان فى موضوع كقولنا : ان الطبيب هو وابن عبدالله واحد اذعرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبدالله اوموضوعان فى محمول واحد عرضى كقولنا : الثلج والجص واحد اى فى البياض اذقدعرض ان حمل عليهماعرض واحد انتهى ، والشارح العلامة رحمه الله احتذى ههنا مثال الشيخ فى التثليث .

قوله : وان كان موضوعهما كثيرا الخ . بان يكون موضوع الوحدة شخصا واحدا وموضوع الكثرة شيئا آخر .

قوله : ان تكون اجزائه مساوية لكله - اى فى الطبيعة والحقيقة كالخط الواحد فان بعضه ايضا خط لاحقيقة اخرى ومثله الجسم البسيط فان بعضا من الماء ماء ، بخلاف الجسم المركب فان بعض الانسان ليس بانسان .

قوله : والوحدة من اقسام الواحد الخ - اى الوحدة الشخصية التى قدمر ان ليس لها مفهوم وراء عدم الانقسام اولى من غيرها من الموضوعات بحمل الواحد عليها بان يقال : وحدة واحدة ، كما ان الوجود الحقيقى اولى من غيره بحمل الوجود المطلق عليه بان يقال : وجود الانسان موجود مثلا .

قوله : فلايعرض الشخص الواحد - يعنى لايكون الهوهو فيمالايكون فيه كثرة لانه حمل والحمل يستدعى وحدة و كثرة ، ويحتمل ان يكون مراد المصنف ان الهوهو على نحو الوحدة فى التشكيك و اولوية بعض على بعض و اسم الاشارة القريب يؤيد هذا الاحتمال ، ويحتمل ان يكون مراده فيهما .

قول المصنف : والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى - المراد بالوصف هو جهة الوحدة فقدمر انها اماذاتى كالجنس واما عرضى كالخاصة .

قوله: بتغاير المضاف اليه - المضاف اليه ايضا هو جهة الوحدة فان الوحدة تضاف اليها و يقال : وحدة الجنس ، وحدة النوع ، وحدة الفصل ، وحدة الوصف العرضى وهذا اما كم او كيف اووضع اوغيرها من المقولات .

قول الشارح : سمى مشابهة - كالثلج والعاج والقطن فانها متشابهة اى واحدة

فی کیف هو البیاض .

قوله : سمی مساواة ـ کثلاثة اخشاب یکون کل منها ذرعا فانها متساویة ای واحدة فی مقدار هو الذرع ، والمساواة بین الخطین فی بعد واحد ، و بین السطحین فی بعد واحد اوفی بعدین ، و بین الجسمین فی بعد واحد اوفی بعدین اوفی ثلاثة ابعاد .

قوله : سمی مناسبة ـ کثلاثة اولاد بالاضافة الی آبائهم فانهم متناسبون ای ذووا وحدة فی نسبة و اضافة هی البنوة ، و کآلات النجارة بالاضافة الیها فانها متناسبة بالنسبة الی هذه الصناعة ، بخلاف هذه الالات بالنسبة الی صناعة الخیاطة او آلاتها مثلا .

قوله : سمی مشاکلة ـ کزید وبکر وعمرو فانهم متشاکلون ای ذوو احدة فی خاصة کالضاحك مثلا .

قوله: سمی مطابقة ـ المطابقة هی المساواة مع جعل اطراف کل مساو علی اطراف مساو آخر بحیث لایخرج عن احدهما شیء من الاخر .

قوله : سمی موازاة ـ کخطی القطار فانهما متوازیان ای لهما وحدة فی الوضع بحیث یکون بعد کل جزء ومقابله مع بعد جزء آخر ومقابله واحدا وهکذا جمیع الاجزاء

قوله : لیس لها اسماء خاصة ـ ای لوحدتها ولکن یستعمل المشابهة فیها .

قوله : سمی مجانسة ـ کالانسان و البقر والحمار فلها مجانسة ای وحدة فی الجنس .

قوله: سمی مماثلة ـ کافراد الانسان فان لهم مماثلة ای وحدة فی النوع ، واما الوحدة فی الفصل فلم یوضع لها اسم لان حقیقته هی حقیقة النوع ولایبعد ان یستعمل فیها المماثلة .

قول المصنف : والاتحاد محال ـ یعنی صیرورة الشیئین شیئا واحدا بحیث لایزول منهما شیء ولایزید علیهما شیء ویکون جمیع اعتبارات الاثنینیة عین اعتبارات

الوحدة وهذا بديهى الاستحالة ، نعم لوزال اوزاد كما فى العناصر الاربعة التى يزول عنها كمال كيفياتها ويزيد عليها نفس نباتية مثلا وتصير شجرة اوتعدد الاعتبار كما فى ماهية الانسان مثلا التى تكون باعتبار الوجود الذهنى امورا متعددة و باعتبار الوجود الخارجى امرا واحدا امكن ذالك .

قوله : **على ماسلف** - فى المسألة الثامنة والثلاثين من الفصل الاول .

قوله: **لاغير** - اى لامرتبة من مراتب العدد متقومة بغير الوحدة كأن يكون العشرة مثلا متقومة بخمستين اوبثلاثة وسبعة مثلا .

قول الشارح : **ذالك النوع** - اذ كل مرتبة من مراتب العدد نوع مغاير لمرتبة اخرى لان لكل منها خواص ليست لغيرها ، وقدفصلت فى مظانها ويشير الى بعضها الشارح العلامة عن قريب .

قوله : **ولا يمكن ان يكون الكل مقوما** - اى كل ماتتألف منه العشرة من انواع العدد التى تحتها كالاثنين والثمانية اوالثلاثة والسبعة اوالاربعة والستة و غير ذالك لحصول العشرة بواحدة من هذه المركبات .

قوله : **ارسطو** - قال القفطى فى كتاب اخبار العلماء : ارسطوطاليس ابن نيقوماخس الفيثاغورى الجهراشنى وتفسير ارسطوطاليس تام الفضيلة وكان ارسطوطاليس تلميذ افلاطون المتصدر بعده بعهده فى الموضعين الذين تقدم بهما اصحابه ولازم افلاطون ليتعلم منه مدة عشرين سنة و كان افلاطون يؤثره على سائر تلاميذه ويسميه العقل والى ارسطوطاليس انتهت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم وهو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية و صورها بالاشكال الثلاثة و جعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصناعة المنطق وله فى جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية ، ثم ذكر كتبه اجمالا ، ثم ذكر قصة فى نقل كتب الفلسفة من يونان الى بلاد الاسلام ، ثم ذكر جملة من قصصه واحواله ، ثم ذكر كتبه تفصيلا ، ثم ذكر مذاهب الفلاسفة وعلوم الفلسفة وقضى فيها بماقضى ، تركنا نقلها لطولها .

قوله : وتمثيله - اى قياسه الذى يقال له التمثيل فى اصطلاح المنطق .

قوله : كالصمم والمنطقية - الصمم كون العدد غير واجد للجذر او احد الكسور التسعة كالثلاثة عشر وجذر العدد مايحصل ذالك العدد من تربيعه اى ضربه فى نفسه والكسور التسعة هى النصف والثلث والربع الى العشر ، والمنطقية كون العدد واجدا لاحدهما او كليهما ، مثال الواجد لهما الاربعة فان لها الجذر وهو الاثنان والكسر وهو النصف ، مثال الواجد للكسر فقط الستة اذ لايوجد عدد يحصل الستة من ضربه فى نفسه ، ومثال الواجد للجذر فقط المائة و الواحد و العشرون فان لها الجذر وهو الاحد عشر وليس لها احد من الكسور التسعة ، و يسمى العدد الذى له الصمم الاصم والذى له المنطقية المنطق على صيغة الفاعل من باب الافعال ، والاصم اما اصم منهما او من احدهما و كذالك المنطق كماظهر من الامثلة .

قوله : غير متناهية - ويقال له اللاتناهى العددى واللاتناهى اللايقفى بمعنى ان العقل لايقف عند حد لان غير المتناهى موجود بالفعل ، ومثله تجزية الجسم الى اجزاء غير متناهية .

قول المصنف: وكل واحد منها امر اعتبارى - لما ذكره الشارح العلامة ولان الوحدة التى يأتلف منها كل مرتبة من مراتب العدد امر اعتبارى لامر فى المسألة الثامنة .

فائدة: - الكثرة على معنيين : الاول هو الوحدات الملتئمة و الكثرة بهذا المعنى هى العدد وهى المتقومة بالوحدة ويقال لها الكثرة الحقيقية وتقابل الوحدة مقابلة التضايف بالعرض التى مر بيانها فى المسألة التاسعة ، الثانى كون العدد واجدا لعدد مع زيادة كالعشرة الواجدة للسبعة مع زيادة هى الثلاثة والكثرة بهذا المعنى يقال لها الكثرة الاضافية وتقابل القلة مقابلة التضايف بالذات ، وهذه الكثرة والقلة المقابلة لها التى هى كون العدد فاقدا لشىء هو لعدد فوقه كالسبعة بالنسبة الى العشرة مثلا صفتان عارضتان على الكثرة بالمعنى الاول كمايقال ؛ عدد كثير وعدد قليل، و ليست متقومة بالوحدة ، وهما امر ان اعتباريان كمعروضهما ، و يأتي ذكرهما

فى المسألة الرابعة من الفصل الخامس من المقصد الثانى فى مبحث الكم انشاء الله تعالى .

قول الشارح: يحل فيه العرض الواحد - كالاثنينية اوالاربعية مثلا .

قوله : يكون الواحد عددا - اى متعددا اذعرضت على كل واحد من الاجزاء اوعلى احدها تلك الاثنينية اوالاربعية مثلا .

قوله : فتخصص بالمشهورى - الباء للسببية يعنى تخصص كل وحدة وتمتاز عن اخرى بسبب ماتضاف اليه كمايقال : وحدة الانسان ، وحدة الشجر ، والوحدة الكلية اى مفهوم عدم الانقسام جنس للوحدات التى تحتها و فصولها الاضافات الى الاشياء المعروضة لها .

قوله : والوحدة مضاف حقيقى - اى بالقياس الى معروضها والافالوحدة ايضا مضاف مشهورى غيرذاتى كمامر فى المسألة التاسعة اذالمضاف الحقيقى الذاتى مايكون بماهيته ومفهومه من مقولة الاضافة كالعلية العارضة على الوحدة ، ويأتى بيان المضاف الحقيقى والمشهورى فى الفصل الخامس من المقصد الثانى فى المسألة الاولى من مبحث المضاف انشاء الله تعالى .

قوله فان عشرية الاناسى - اى كونهم عشرة ، والاناسى جمع الانسان كانت الاناسين فابدلت النون الاخيرة ياء وادغمت الياء فى الياء .

قوله وقديمكن ان يفهم الخ - توضيحه : ان ههنا مفهوما كليا هو كلى الوحدة التى تعرض فى الذهن على آحاد الاشياء و وحدة شخصية قائمة خاصة بكل واحد مما يحمل عليه الوحدة الكلية نظير الوجود العام والوجود الخاص فالوحدة الكلية تختص باسم المشهورى لان المتبادر هو هى كالمتبادر من الوجود، والوحدة الشخصية باسم الحقيقى اذهى حقيقة الوحدة والاولى منتزعة منها ، وعلى هذا فالباء متعلقة بمادة الاختصاص لاسببية .

قوله امر مشترك الخ - اى امر كلى محمول على كل مايكون مصداقا للواحد .

قوله: فليس واحدا حقيقيا ـ اى فليس الواحد باعتبار اتصافه بالوحدة الكلية واحداحقيقيا ، اوالمعنى : فليس مجرد الوحدة الكليةواحدا حقيقيا ، بل الواحد الحقيقى هوالوحدة الحقيقية كالوجود الحقيقى الذىهوالموجود حقيقة .

قوله : اماالذات التى الخ ـ يعنى اماذات الوحدة و حقيقتها التى ينتزع منها مفهوم الوحدة الكلية و يحمل عليها فهى احق من سائر الموضوعات باسم الواحد وبان يحمل عليها ذالك المفهوم لانها واحدة بالذات وغيرها واحدبها كالوجودالخاص الذى موجود بالذات وغيره موجود به ، و فى بعض النسخ : الا بالذات التى الخ فمعناه : فليس الواحد واحدا حقيقيا الا الوحدة بالذات التى هى حقيقة الوحدة، وعلى هذا فقوله : فهى احق تفريع على المطلب

قوله : فانها ممتازة عن غيرها ـ اى الوحدة الحقيقية ممتازة عن غيرها من الموضوعات بحقيقتها و عن سائر الوحدات بالموضوعات ، و هو جملة معترضة فى الكلام .

قوله : فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقى ـ يعنى فيتخصص ويتكثر مفهوم الوحدة الكلية الذى سميناه بالمشهورى فى الاحتمال الثانى بالوحدة الحقيقية ، ولايخفى عدم ملائمة هذا المعنى لظاهر المتن ، بل هذا عكس مافى المتن صريحا .

قوله : اقرب مايمكن الخ ـ الشارحون متفقون على هذا التفسير

المسالة الحادية عشرة

(فى البحث عن التقابل وانواعه)

قول الشارح : وانما يعرض للكثير ـ لان التقابل يقتضى الطرفين .

قوله هوعدم الاجتماع الخ ـ فسره الشارح القديم بامتناع اجتماع الشيئين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، وقديفسر بتخالف الشيئين بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، ولايخفى ان هذا التخالف المأخوذ فى حد التقابل غير مامر فى المسألة العاشرة من الفصل الاول اذهو

قسيم للتضاد وهذا مقسم للتقابل الذى هومقسم للتضاد ، وهذا التخالف قسيم للتماثل وهو اما ان يكون بحيث يمتنع الاجتماع واما ان يكون بحيث يمكن الاجتماع والاول مقسم للتقابل .

قال الشارح القوشجى : قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين فى تمام الماهية فهما متماثلان والافمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان اوغير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان الذان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة ممايمكن اجتماعهما و دخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة ممايمكن اجتماعهما باعتبار جهتين و دخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لايكون الا فى زمان واحد الا انه قديقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع انتهى

اقول : والتقييد بوحدة المحل ايضا مستدرك لان الاجتماع الممتنع لايتصور فرضه الا فى محل واحد بل لايتحقق اجتماع الشيئين مطلقا الافى محل واحد والمراد بالاجتماع فى الوجود هو الاشتراك فيه اطلق عليه تجوزا ومسامحة ، و كذا قيد وحدة الجهة ايضا مستدرك لان مثل الابوة والبنوة المجتمعتين فى واحد من جهتين ليس بينهما التضايف حتى نتمحل لدخوله فى الحد بالقيد لان الابوة التى فى زيد مثلا لاتضايف البنوة التى فيه لان المتضايفين لهما معية وجودا وعدما والابوة التى فى زيد بالنسبة الى ابنه والبنوة التى فيه بالنسبة الى ابيه ليستا كذالك اذكانت فيه هذه البنوة ولم تكن فيه هذه الابوة اذكان صبيا بل تضايف البنوة التى فى ابنه و كذا البنوة التى فى زيد لاتضايف الابوة التى فيه لذالك بل تضايف الابوة التى فى ابيه ، فالحق ان القيود الثلاثة كلها توضيحية ذكرت لتوضيح مورد امتناع الاجتماع لايخرج بها شيء ولايدخل بها شيء ، مع ان شأن القيد ان يخرج افراد مقابله لاان يدخل شيئا ،

فالقيد المدخل موضح لا بمعنى انه مدخل ماكان خارجا بل موضح ما كان داخلا ، والحاصل ان التقابل هو تخالف الشيئين الممتنع اجتماعهما والاجتماع الممتنع لايكون الا فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، نعم لولم يؤخذ الامتناع فى التعريف كتعريف الشارح العلامة رحمه الله احتيج الى القيود الثلاثة كما ذكرها فتأمل .

قوله: لانه جزئى تحته - فيجتمع معه اجتماع المطلق مع ماتحته من المقيدات فلايقابله .

قوله لان مقابليهما ان لم يتقابلا الخ - يعنى لان مقابلى السلبين الخاصين وهما الايجابان الخاصان ان لم يتقابلا كحلاوة السكر و بياضه فظاهر ان السلبين لايتقابلان لاجتماعهما فى غير ذالك الموضوع كالخشب فانه ليس فيه حلاوة السكر ولا بياضه فاجتمع فيه السلبان وان تقابل الايجابان الخاصان كحلاوة التفاح وحموضته فكذالك ايضا لصدق سلبيهما وتحققهما فى كل موضوع لم يكن فيه ذانك المتقابلان اى الحلاوة والحموضة الخاصتان كالماء .

قوله اذا ثبت هذا فنقول الخ - وجه الحصر فى الانواع الاربعة انه لما ثبت ان الامر الوجودى لابد منه فى احد طرفى التقابل فاما ان يكون الطرف الاخر وجوديا اوعدميا فان كان عدميا فلابد ان يكون عدما لطرفه المقابل حتى يتحقق نسبة التقابل بينهما فالطرفان اما ان يؤخذا باعتبار نسبتهما الى موضوع واحد اولا بل باعتبار انفسهما والثانى هو تقابل السلب والايجاب المفرد ويقال له البسيط ايضا الذى يسمى بالتناقض فى باب التصورات كالفرس واللافرس والاول اما ان يكون الموضوع مطلقا بان لايقيد بكونه ذاشأنية وقابلية لذالك الامر الوجودى اويكون مقيدا بذالك والاول هو تقابل السلب والايجاب المركب الذى يسمى بالتناقض فى باب التصديقات والثانى هو تقابل العدم والملكة ، ومن هذا يظهر ان تقابل السلب والايجاب المركب وتقابل العدم والملكة كلاهما راجعان الى القول اى القضية الملفوظة والى العقد اوالعقل على مافى نسخة الشوارق اى القضية المعقولة لاعتبار نسبة الطرفين فيهما

الى الموضوع كما هو صريح المصنف وماسلك فيه سائر الشراح واهل التأليف فلاوجه لاخراج الشارح العلامة رحمه الله تقابل العدم والملكة من اعتبار القول والعقد .

واما تقابل السلب والايجاب المفرد فماعدوه من انواع التقابل لانهم اعتبروا فى التقابل امتناع اجتماع الطرفين وهولايأتى فى الفرس و اللافرس مثلا من دون فرضهما لموضوع واحداذاجتماع مفهوميهما فى الذهن ليس بممتنع ، وان كان اطلاق التقابل عليه واقع فى كلام الشيخ على مانقل القوشجى .

وان كان الطرف الاخر ايضاوجوديا فانهما اماان يكونا بحيث يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فبينهما تقابل التضايف كالعلية والمعلولية اولافتقابل التضاد .

ان قلت : لوكان الشيئان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر لزم الدور فى التصور ، قلت : ان المراد ان يؤخذ معروض كل منهما فى حد مقابله كالعلية فانها كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء آخر والمعلولية فانها كون الشيء بحيث يصدر عن شيء آخر ، وكالابوة فانها كون الحيوان بحيث تكوّن من بعضه مثله والبنوة فانها كون الحيوان بحيث تكون من بعض مثله ، و كالتقدم فانه اولوية شيء من شيء فى امر والتأخر فانه مرجوحية شيء من شيء فى امر فقداخذ فى هذه الامثلة و كذا امثالها ذوات المتضايفين وهوظاهر .

قوله او بحسب الحقائق انفسها ـ اى من دون اعتبار العقد والقول ويدخل فيه تقابل السلب والايجاب المفرد : وقدمر ان اخذ تقابل العدم والملكة من هذا القبيل ليس بصحيح بل هو داخل فى المتقابلين باعتبار القول والعقد ، نعم انه يأتى مفردا كتقابل السلب والايجاب .

قوله : والاول هو تقابل السلب والايجاب ـ و كذا تقابل العدم والملكة لانه هو مأخوذا باعتبار خصوصية هى كون الموضوع ذاقابلية و شأنية لذالك الامر الوجودى المقابل للعدمى كمامر .

قوله: باعتبار شيء واحد ـ هوتلك القابلية والشأنية .

قوله: واعلم ان الملكة هو وجود شيء فى نفسه ـ اى وجوده فى نفسه لغيره

كوجود الكتابة لزيد و وجود الانسانية له و وجود الحيوانية للانسان لان الملكة وجود مقيد وهو وجود شيء لشيء كمابين فى المسألة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من الفصل الاول .

قوله: واعلم ان تقابل التضاد يعاكس الخ - اذتقابل التضاد المشهورى اعم من تقابل التضاد الحقيقى وتقابل العدم والملكة الحقيقى اعم من تقابل العدم والملكة المشهورى فيتعاكسان بحسب الحقيقة والشهرة فى العموم والخصوص .

قوله : لاالثانى - ويطلق عليه التعاند فى قبال التضاد الحقيقى .

قوله : على عدم شيء عن شيء - اى عن موضوع قابل للملكة سواء كان قبوله بحسب شخصه او نوعه اوجنسه فهو تقابل العدم والملكة الحقيقى واما المشهورى منه فمايكون بحسب نوعه اوجنسه فقط هذا مافى هذا الشرح ، و اما فى سائر الشروح فقد جعل المشهورى مايكون بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى لان المشهور عند العامة هوهذا القسم والحقيقى اعم منه ومما يكون بحسب شخصه مطلقا اوبحسب نوعه اوجنسه القريب اوالبعيد ، والحق معهم ، وهو رحمه الله قدسها قلمه الشريف ههنا اووقع من الناسخ شيء فى الكتابة .

قوله: وسلب بالمعنى الثانى - يعنى تقابل السلب والايجاب ، وهذا عجيب لان عدم الملكة بالمعنى الثانى فى كلامه هو ان يقيد الشيء اى الموضوع بان يكون قابليته بحسب النوع اوالجنس القريب اوالبعيد وهذا المثال مما يكون بحسب الجنس البعيد فكيف لايكون بالمعنى الثانى عدم الملكة فان هذا المثال من قبيل العدم والملكة بالمعنيين على مافسرهما ، اللهم الا ان من المحتمل وقوع شيء من الناسخ.

قوله: حتى صار كالجنس - انما قال كالجنس لان التقابل ليس من الموجودات العينية بل من الامور الاعتبارية العقلية والامر الاعتبارى ليس جنسا لماتحته لانه منتزع منه كالامكان بالنسبة الى الماهيات الممكنة ، بل هو كالجنس فى كونه يشترك فيه الامور المختلفة التى ينتزع هو منها وايضا ان الجنس لايقال على ماتحته بالتشكيك وهو مقول عليه به فاطلاق الجنس عليه فى كلام المصنف على التشبيه ، نعم انه

جنس للتقابلات الخاصة المضافة الى الاشياء كمفهوم الامكان الذى هو جنس للامكانات المضافة الى الماهيات .

قوله : فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض - يعنى اذا اخذ باعتبار انه ضده فان كونه ضدا له لايعقل الا بالقياس اليه .

قوله : كان نوعا من المضاف المشهورى - يعنى ان التضاد و كذا كل شيء اذا كان معروضا لحقيقة الاضافة يقال له فى الاصطلاح المضاف المشهورى .

قوله : وهو اخص منه اى ثبوت الضد اخص من سلب الضد الاخر لان ثبوت الضد لايتحقق من دون سلب الاخر واما سلب الاخر فيتحقق من دون ثبوت الضد بان يكون موضوع خال عن الضدين فسلب الاخر اعم من ثبوت الضد .

قوله: دون العكس - اى لايستلزم سلب الاخر ثبوت الضد .

قوله : فهو اشد فى العناد للاخر من سلبه - اى فنفس الضد اشد من سلبه فى العناد بالنسبة الى الضد الاخر لان نفس الضد لايجتمع مع الاخر واما سلبه فقد يجتمع معه فالعناد بين الضدين اشد من العناد بين سلب الضد وعين الضد الاخر الذى هو تقابل السلب والايجاب .

اقول : ان هذا مغالطة لان تقابل السلب و الايجاب ليس بين سلب شيء و ايجاب شيء آخر بل بين سلب شيء وايجابه بعينه .

قوله : لان الخير لذاته خير وهو ذاتى وانه ليس بشر و انه عرضى و اعتقاد انه شر يرفع العرضى واعتقاد انه ليس بخير يرفع الذاتى فيكون منافاة السلب اشد - حاصل الكلام ان للخير رافعين : الشر الذى هو مقابل له تقابل التضاد واللاخير الذى هو مقابل له تقابل السلب و الايجاب و الرافع الاول لايرفع ذات الخير بل يرفع امرا عرضيا لازما له وهو اللاشر فهو رافع للخير بالعرض والالتزام والرافع الثانى يرفع ذات الخير فهو رافع له بالذات والمطابقة و الرافع لذات الشيء اشد منافاة له من رافع لازمه فالتنافى فى تقابل السلب والايجاب اشد من التنافى فى تقابل التضاد ، ولايخفى ان فى فرض التضاد بين الخير والشر تسامحا

لان بينهما كالعلم والجهل تقابل العدم والملكة لان الشر امر عدمی كما يأتی عن قريب ، فالاولی التمثيل بالبياض والسواد وامثالهما .

ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان الخير خير بالحمل الذاتی وان الخير ليس بشر بالحمل العرضی ومقابل القضية الاولی ان الخير ليس بخير وهذه القضية ترفع الامر الذاتی ومقابل القضية الثانية ان الخير شر و هذه القضية ترفع الامر العرضی ومايرفع الامر الذاتی اشد فی التنافی ممايرفع الامر العرضی فيكون منافاة السلب والايجاب اشد من التضاد ، ومراده بالاعتقاد العقد الذی هو القضية .

قوله : كقولنا زيد لازيد فهو تقابل العدم والملكة - هذا خلاف ماعليه الجمهور اذقدمضی ان هذا التقابل كالسلب والايجاب يعتبر نسبة طرفيه الی الموضوع ، بل خلاف ماصرح هو نفسه رحمه الله حيث قال عن قريب : والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شیء من شأنه ان يكون له ، وهذا الشیء هو الموضوع ، نعم كما قديقع التقابل بالسلب والايجاب بين مفردين كزيد ولازيد قديقع التقابل بالعدم والملكة بين مفردين كالعلم والجهل .

قوله : فلو قلنا الاسود قابض الخ - يعنی ذات الاسود و هو الجسم فليس فی الكلام تهافت .

قول المصنف : بشرائط تسع وهو - فی بعض النسخ والشروح فبشرط تاسع وفی البعض الاخر فيشترط تاسع وهذان اصح لمكان ضمير هو .

قوله : بحيث لايمكن اجتماعهما - ای لايكفی مطلق الاختلاف فی الجهة بل لابد من اختلاف خاص كمامثل له الشارح العلامة وذكر تفصيلا فی كتب المنطق

اعلم انه ليس المراد ان القضية اذا لم تكن موجهة ای لم تكن مذكورة الجهة لم يلزم فيها اختلاف الجهة لان اختلاف الجهة فی الواقع لابد منه لتحقق التناقض فی كل قضية كائنة ما كانت سواء ذكرت جهتها ام لم تذكر بل المراد ان ههنا شرطا عاشرا هو اختلاف الجهة ، فالتناقض فی القضية الشخصية مشروط بشرائط تسع وفی القضية المحصورة مشروط بشرائط عشر .

قوله : واذا قيد العدم الخ . يعنى اذا كان محمول القضية عدم ملكة كقولنا: زيد لاكاتب سميت معدولة ، وهذه القضية تقابل الوجودية اى القضية الموجبة التى محمولها تلك الملكة مع وحدة موضوعهما كقولنا : زيد كاتب فى الصدق لافى الكذب لجواز ارتفاعهما اذا كان الموضوع معدوما فيصدق عند عدم الموضوع مقابلاهما اى السالبتان اللتان تقابلانهما وهما زيد ليس بلاكاتب و زيد ليس بكاتب لان صدق السالبة لايستلزم وجود الموضوع بخلاف الموجبة فان المعدولة كالمحصلة موجبة .

قوله : وقد لايستلزم الخ . يعنى وقد لايستلزم الموضوع شيئا من الضدين فحينئذ اما ان يتصف باحدهما كالنفس اذا اتصفت بالعلم او بالجهل المركب فى عقد واحد واما ان لايتصف ففى هذه الصورة اما ان يكون خاليا من الطرفين والوسط كالفلك الخالى من غاية الحرارة و غاية البرودة و المتوسط بينهما و اما متصف بالوسط كالماء الفاتر .

قوله : وهو منفى عن الاجناس - لانه يمتنع كون جنسين فى مرتبة واحدة ومايكون تحت غيره لايضاده بل يجامعه .

ان قلت : يمكن ان يكون جنس من مقولة يضاد جنسا من مقولة اخرى، قلت: هذا منفى بالاستقراء .

قول الشارح : لانهما ليسا جنسين - لانهما عنوانان ينتزعهما العقل من الامور المختلفة التى ليست مشتركة فى ذاتى ، مع ان كلا منهما مفهوم مشكك فليس بجنس لان جنس الشىء ذاتى له والذاتى لايقع فيه التشكيك .

قوله : ولاضدين من حيث ذاتيهما - اى ان الخير والشر من حيث هماهما بينهما تقابل العدم والملكة لان الخير يرجع الى الحيثية الوجودية فى الشىء والشر يرجع الى الحيثية العدمية فيه كما بين فى المسألة السابعة من الفصل الاول ، ومن هذا يتضح ان بين مصاديقهما ايضا تقابل العدم والملكة ، اللهم الا ان يكونا اضافيين .

قوله : بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص - اى تقابل الخير والشر من

حيث ذاتيهما تقابل الكمال والنقص اى العدم والملكة اذ النقص عدم والكمال وجود .

قال صاحب الشوارق نقلا عن الشيخ : واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواط فيه ولا الشر ومع ذالك فالشر يدل فى كل شىء بوجه ما على عدم الكمال الذى له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود

قوله : ولاينتقض بالشجاعة والتهور ـ بان يقال : انهما نوعان متضادان مع انهما غير مندرجين تحت جنس واحد بل تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة . فاجاب انهما ليستا جنسين لهما بل هما عنوانان منتزعان كالخيرية والشرية . وجنسهما هو الكيف النفسانى وهو واحد ، ودليل هذا الحكم ايضا الاستقراء .

قوله : قدمضى تقريرها ـ فى المسألة الرابعة .

قوله : لا للفصول الاعتبارية ـ اى لا للفصول التى يكون امتيازها عن الاجناس فى الذهن ووجودها مستقلا عن وجود الاجناس باعتبار العقل .

قوله: ولعل غيرى يفهم منه غير ذالك ـ الشارحون متفقون على ان الغرض من ذكر هاذالك ، الا ان الشارح القوشجى اورد اشكالا على انحصار التضاد فى الامور العينية .

ثم قال فى آخر هذا المبحث : اعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقى لا للمشهورى ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجىء مفصلا فى مباحث الاعراض .

الفصل الثالث

(فى احكام العلة والمعلول)

قول الشارح : لانهما من لواحق الماهية ـ هذا على القول باصالة الماهية مع ان العلية الحقة الحقيقية ليست الا لذات الواجب الوجود الذى هو صرف حقيقة الوجود .

المسالة الثالثة

(فى احكام العلة التامة)

قول المصنف : فالفاعل مبدء التاثير الخ ـ هذا احد احكام العلة التامة و هو وجوب وجود المعلول عند وجودها ، و بعبارة اخرى امتناع تخلف المعلول عن وجود علته التامة ، و هذا الحكم بديهى بعد تصور الاطراف الا انه استدل عليه تنبيها وتذكرة .

قوله : عند وجوده بجميع جهات التاثير ـ وجود الفاعل مع جميع جهات التأثير هو العلة التامة ، وعبر عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التأثير لان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل .

قول الشارح : لزم ترجيح احد طرفى الممكن الخ ـ اى ترجيح طرف العدم على طرف الوجود لا المرجح بل مع مرجح موجب لطرف الوجود .

قوله: وهو محال ـ ان قلت : الترجيح بلا مرجح من المختار جائز اذ يجوز ان يكون هناك فاعل مختار مستجمع لجميع شرائط التأثير لم يرد بعد وجود المعلول ، قلت : ان هذا الفاعل مع تلك الشرائط ليس بالعلة التامة لان ارادته جزء منها وهى لم تتحقق بعد فاذا تحققت و لم يجب وجود المعلول لزم الترجح بلا مرجح بل لزم ترجح المرجوح لا الترجيح لان ترجيح الفاعل المريد المستجمع لجميع الشرائط

عند تحقق ارادته غير معقول لان المفعول حينئذ لامحالة موجود فاذا لم يوجد فهو ترجح لطرف العدم بلامرجح بل مع وجود المرجح الموجب لطرف الوجود وهو محال بديهة و اتفاقا حتى عند الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلامرجح اذهم يقولون بجواز ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الاخر بلامرجح لا بترجيح الممتنع على الواجب ، فالاحسن ان يقال ههنا الترجح مكان الترجيح ، واما الترجيح بلامرجح محال اوممكن فلبحثه موضع آخر .

قول المصنف : ولايجب مقارنة العدم - اى ولايجب مقارنة وجود العلة التامة لعدم المعلول عدما زمانيا غير مجامع لوجود المعلول ، واما العدم الذاتي المجامع له فوجود العلة مقارن له لانه كالامكان لاينفك عن ذات المعلول ، ولافرق في ذالك بين ان يكون الفاعل مختارا اوموجبا لان فرض الكلام في العلة التامة و تخلف المعلول عنها حتى يقارن هي عدمه ممتنع كمامر ، وتحقق العلة التامة في مورد الفاعل المختار بتحقق الارادة وعند تحقق الارادة لامعنى لتخلف المعلول

ان قلت : اذا امتنع تأخر المعلول زمانا عن العلة التامة كمامر امتنع مقارنة العلة التامة لعدم المعلول زمانا ، فلم قال المصنف : ولايجب و عدم الوجوب هو الجواز والجواز ينافي الامتناع ، قلت : اولا ان هذا بحسب انصراف الكلام والافعدم الوجوب يشمل الامكان والامتناع ولابأس بارادة الامتناع من عدم الوجوب ، وثانيا ان امتناع المقارنة قد فهم من الحكم السابق التزاما وليس مراد المصنف بهذا الكلام التصريح بلازم ذالك الحكم بل التصريح برد من قال من المتكلمين بوجوب مقارنة العلة التامة للعالم التي هي الواجب تعالى لعدم المعلول الذى هو العالم لماذهبوا اليه من حدوثه .

ان قلت : ان المصنف يوافق المتكلمين في هذا المذهب على ماشار اليه في المسألة الخامسة والاربعين من الفصل الاول : قلت : نعم و لكن القول بحدوث العالم لايستلزم نقض هذه القاعدة البديهية .

قول المصنف : ولايجوز بقاء المعلول بعده - اى بعد انعدام الفاعل

المستجمع لجميع الشرائط ، وهذا حكم ثان للعلة التامة .

قول الشارح : معلول لامر آخر - هو تماسك الاجزاء .

قوله : فانها تعدم الخ - اى العلة المعدة يجوز عدمها وبقاء المعلول بعدها لانها ليست بعلة حقيقة بل هى تقرب الفاعل الى التأثير اوالقابل الى القبول فلذا ماعدّوه من العلل .

قوله : كالحركة المعدة للوصول والحرارة - اى كالحركة المعدة للمتحرك لوصوله الى غاية من غايات الحركة ، والحرارة المعدة لبعض الاجسام كالحديد مثلا لقبول الاشكال مثلا ، والاول مثال للمعد المقرب للفاعل والثانى مثال للمعد المقرب للقابل

قول المصنف : ومع وحدته يتحد المعلول - هذا حكم ثالث للفاعل التام اذا كان واحدا من جميع الجهات ، و هو القاعدة المشهورة : الواحد لايصدر عنه الا الواحد .

قال صاحب الشوارق : ومنها (اى من احكام العلة التامة) ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لايكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولايكون متصفا بصفة حقيقية زائدة فى الخارج اواعتبارية زائدة فى العقل ولايتوقف فعله على شرط وآلة و قابل فلايمكن ان يصدر عنه فى مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين سواء كان الفاعل موجبا اومختارا اختياره و ارادته نفس ذاته و الحكماء يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذى يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته اوتعلقها اولا فلايكون واحدا من جميع الجهات .

قول الشارح : ان كان مختارا - باختيار زائد على ذاته .

قوله : وان كان موجبا - اومختارا باختيار هوعين ذاته .

قوله : باعتبار واحد - بان يكون المتكثرات فى مرتبة واحدة ، واما كونها

فى مراتب بحسب الطول فلااستحالة فيه بالاتفاق ولانزاع فيه اصلا ، اوالمعنى بحيثية واحدة ، واما مع تعدد الحيثيات فى المؤثر الواحد فلانزاع فى جواز تعدد الاثر فى مرتبة واحدة .

قوله : ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين الخ - تقريره: ان النسبتين اما ان يكون كل منهما عينا للمؤثر فيلزم ان يكون الواحد اثنين اوجزءٍ له فيلزم ان يكون البسيط المطلق مركبا اولازمة خارجة عن ذاته فهما معلولتان له فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر اليهما ويأتى ايضا هذه القسمة فيهما فلو فرضت هاتان النسبتان لازمتين معلولتين له نقل الكلام الى النسبتين الاخريين للمؤثر اليهما و هكذا ويتسلسل ، واما ان يكون احديهما عينا والاخرى جزء فيلزم التركيب ايضا واحديهما عينا والاخرى خارجة فهى معلولة مع احد المعلولين المنتسب الى الذات يكونان صادرين عنها فى مرتبة واحدة فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر اليهما و يتسلسل كما مر اواحديهما جزء و الاخرى خارجة فيلزم التركيب لمكان الجزء والتسلسل لما فى الفرض الخامس و هذه الفروض الستة كلها مستحيلة لاستلزامها المستحيلات ولافرض غيرها فصدور الاثنين من الواحد من جميع الجهات محال .

قوله: لان نسبة التاثير والصدور الخ - اقول :ليس كلامهم فى نفس النسبة بل فى طرفها الذى هو مبدء لصدور المعلول ، وهذه الغفلة من هذا الفحل الفحيل عجب عجيب .

قوله : والوجود يكذب هذا - اى وجود موجودات عرضية لايتعلق بعضها ببعض تعلق العلية والمعلولية .

قوله : وهذه جهات كثيرة - اى ستّ وهى : امكانه فى ذاته ، وجوبه من علته ، ماهيته ، وجوده ، تعقل ذاته ، تعقل مبدئه .

قوله : ولاتنثلم وحدته - لان الصادر هو الوجود فقط والماهية تابعة له بحسب التحقق مندكة فيه لانها حده والاربعة الباقية لوازم له ، بقياس وجوده الى ماهيته يتحيث بحيثية الامكان وبقياس وجوده الى مبدئه يتحيث بحيثية الوجوب و بلحاظ

تجرده عن المادة وقيامه بذاته يتحيث بحيثية تعقله لذاته و بلحاظ انه يعقل ذاته و يعقل ان ذاته ليست بذاتها بل بغيرها يعقل مبدئه .

قوله : و يصدر عنه باعتبار كل جهة شيء - هذا بحسب النظر البادى ، واما اصحاب هذه المقالة فيقولون ان الصادر منه اثنان عقل وفلك والفلك له جزءان صورة ومادة و يرجعون الحيثيات الست الى حالات ثلاث و يعبرون عنها بالتثليث الموجود فى العقل الاول كل حالة مبدء لواحد من تلك الثلاثة على التفصيل فى كتبهم .

قوله : لانها امور اعتبارية - لكنها ليست اعتبارية صرفة بحيث لو لم يعتبرها معتبر لم يكن لها تحقق فى نفس الامر ، بل هى حيثيات متحققة فى ذات الصادر الاول يتكثر بتكثرها يمكن ان يكون بكل حيثية مبدء لصدور شيء منه ، بخلاف الواجب تعالى فانه ليس فيه هذه الحيثيات .

قوله : مساوية لغيرها - اى مساوية لغيرها من الاعتباريات .

قوله : ولاتكون شروطا فيه - اى لاتكون تلك الامور فى الصادر الاول حيثيات حقيقية توجب فيه تكثرا حقيقيا حتى يصير مبدء للكثير ، والجواب ان الحيثيات حقيقية مكثرة وان لم تكن اجزاء ، الاترى ان النفس تصدر عنها افعال مختلفة من حيثيات مختلفة مع انها بحقيقتها بسيطة لاتركيب فيها .

قوله : ان مع وحدة المعلول تتحد العلة - اى لايصدر الواحد الا عن الواحد وهذا عكس قولنا : لايصدر عن الواحد الا الواحد فلايجتمع على الاثر الواحد الشخصى مؤثران مستقلان .

قول المصنف : وفى الوحدة النوعية لاعكس - اعلم ان العلة لاتكون الا شخصا موجودا وكذا المعلول لان الكلى من حيث هو هو لايصلح للعلية والمعلولية ، ولكن يمكن ان يكون اشخاص مختلفة بالنوع عللا لاشخاص متفقة بالنوع لان المعلول لازم للعلة واللازم يمكن ان يكون مشتركا ، ولايمكن ان يكون اشخاص متفقة بالنوع عللا لاشخاص مختلفة بالنوع لان العلة ملزوم للمعلول والملزوم لايمكن ان يكون مشتركا لان المشترك يمكن انفكاكه عن الخاص وتحققه فى خاص

آخر والملزوم لايمكن انفكاكه عن اللازم وتحققه بدونه .

قوله : والنسبتان من ثوانى المعقولات - اى العلية والمعلولية من المعقولات الثانية من القسم الذى يكون الخارج ظرفا لاتصاف الموصوف به . وهذا الحكم لايختص بالعلة التامة ولا بالفاعل بل يعم كل علة ومعلول ، وان كان الشارح العلامة عقد له ولما قبله مسألة وجعل عنوانها احكام العلة الفاعلية .

قوله : و بينهما مقابلة التضايف - لان كلا منهما لايعقل الا بالقياس الى الآخر فهما من مقولة الاضافة ، و هذا الحكم ايضا لايختص بعلة و معلول دون علة ومعلول .

قول الشارح: ان نسبة العلية والمعلولية - هذه الإضافة بيانية .

قول المصنف : وقد يجتمعان الخ - يعنى ان العلية والمعلولية حيث يكون بينهما تقابل التضايف يمتنع اجتماعهما فى شىء واحد بالنسبة الى شىء واحد ولكن يجتمعان فى شىء واحد بالنسبة الى شيئين بان يكون علة لاحدهما ومعلولا للاخر ، وهذا الحكم ايضا لايختص بعلة دون علة .

قوله : ولا يتعاكسان فيهما - يعنى لايتعاكس العلة و المعلول فى العلية والمعلولية بان يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له ، وفى هذا اشارة الى تعريف الدور فانه تعاكس الشيئين فى العلية والمعلولية ، و هو اما بلاواسطة او بواسطة ، ومافيه الواسطة هو ان يكون ثلاثة اشياء او اكثر مترتبة فى العلية والمعلولية ويكون ما فى آخر السلسلة علة لما فى اولها بعد ان كان معلولا لماقبله ، و هذا التعاكس ان كان بحسب الذهن فهو الدور فى التصورات ، والشارح العلامة اشار فى الشرح الى القسم الثانى اى الدور بواسطة وحمل كلام المصنف عليه لانه ارجع ضمير لايتعاكسان الى امرين مذكورين فى الكلام ، وان ارجع الى العلة والمعلول كما ارجعنا يشمل الكلام القسمين .

ثم ان استحالة الدور مطلقا لايحتاج الى الاستدلال لانه يستلزم ان يكون الشىء الواحد موجودا ومعدوما معا وهذا الاستلزام ظاهر بديهى ، وهذا الحكم ايضا لايختص

بعلة دون علة .

ثم ان ههنا قسما آخر يقال له الدور المعى وهو ان يكون شيئان موجودان يتوقف كل منهما على الآخر فى صفة من الصفات بمعنى ان تتوقف الصفة فى كل منهما على ذات الاخر سواء كانت تلك الصفة فيهما من نوع واحد كالاخوة فى اخوين والمعية فى شيئين اومن نوعين كالفوقية والتحتية فى الفوق والتحت والتقدم والتأخر بحسب المكان فى جسمين ، وهذا الدور جار فى كل متضايفين .

المسالة الرابعة

(فى ابطال التسلسل)

قول المصنف: ولا يتراقى معروضا هما الخ - اى معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول ، وفى الكلام تعريف التسلسل ، وهو يتأتى فرضه فى جميع العلل كما هو ظاهر المصنف بان يكون التراقى فى العلة الفاعلية الى ان لا تنتهى سلسلة الفواعل الى فاعل غير مفعول ، وفى العلة الغائية الى ان لا تنتهى سلسلة الغايات الى غاية الغايات التى لم تكن ورائها غاية ، و فى العلة المادية الى ان لا تنتهى اجزاء المادة الى جزء بسيط غير شامل لجزء آخر ؛ وهو فى العلة الصورية بان تجتمع فى شىء واحد صور مترتبة غير متناهية ، الا ان الدليل الاول والرابع ناظران الى العلة الفاعلية فقط لانها العمدة فى المقصود لبناء اثبات واجب الوجود عليه .

قوله : لان كل واحد منهما - اى كل واحد مما يصدق عليه انه علة و معلول ، و فى بعض الشروح : منها مكان منهما اى كل واحد من افراد السلسلة ، وتقرير هذا الدليل على وجه اشرح : انه لو كانت ههنا سلسلة غير متناهية مترتبة من العلل والمعلولات بان يكون كل واحد منها معلولا لسابقه علة للاحقه فاما ان يكون فى هذه السلسلة واجب اى علة غير معلولة فيلزم الخلف لانها تنتهى اليه اذ ليس له سابق وقد فرضناها غير متناهية ، مع انه اثبات للمطلوب ، واما ان لا يكون فيها واجب فكان كل واحد من آحادها ممكنا فيلزم ان يكون جميع آحادها معدومة لان

الممكن لايوجد لذاته بل لعلته و علته لوكانت ممكنة فحكمها حكمه حتى ينتهى الى ماهو موجود لذاته وهوالواجب لذاته وقدفرضناها موجودة وهذا خلف ايضا .

قول الشارح : وفى هذا الوجه عندى نظر ـ تقرير نظره ان يقال: انكم لوفرضتم وسلمتم ان كل واحد من آحاد السلسلة معلول موجود وجب بما قبله فمامطالبتكم بواجب لذاته فى طرف السلسلة لان المدعى يقول : ان هذه السلسلة الكذائية تذهب الى غير النهاية فطلب الانقطاع الى ماهو واجب لذاته من غير وجه

والجواب ان هذه السلسلة حيث يكون كل واحد من آحادها ممكنا ممكنة فى حكم ممكن واحد فيلزم من فرض وجودها من دون واجب لذاته عدمها كممكن واحد ، وتسليم ان كل واحد منها موجود واجب بماقبله على سبيل الفرض لاعلى سبيل الواقع ، وتعريضا على الشارح العلامة رحمه الله وغيره ممن عنده نظر فى هذا الوجه قال صاحب الشوارق رحمه الله : وهذه طريقة حسنة حقة مستقيمة خفيفة المؤونة .

قول المصنف : والتطبيق بين جملة الخ ـ عبارة المتن توهم ان المفروض جملتان متغايرتان غير متناهتين وليس كذالك كما يشهد به ما فى الشروح وتقدير الكلام : وللتطبيق بين جملة اى سلسلة من العلل والمعلولات قد فصل منها آحاد متناهية واخرى شاملة للاولى لم يفصل منها تلك الاحاد المتناهية بحيث تكون الاولى جزء للاخرى .

قول الشارح : وضعناها جملة ـ اى وضعناها سلسلة واحدة متتالية افرادها ، وتقرير الدليل على وجه اوفى : لوكانت هنا جملة علل ومعلولات غير متناهية من طرف متناهية من طرف آخر و فصلنا من الطرف المتناهى آحادا متناهية كعشرة منها حصلت جملتان احديهما من المعلول الاخير الى مالايتناهى والثانية من الحادى عشر الى مالايتناهى ثم نأخذ من مبدء الجملة الثانية اى الحادى عشر و نطبقها على الجملة الاولى بحيث يقع الحادى عشر فى عرض المعلول الاول و ظاهر ان عشرة من الثانية تقع بازاء العشرة المفصولة من الاولى والباقية تقع بازاء مراتب الاحاد بل بازاء الاحاد الموهومة فالجملة الثانية انقص من الاولى بعشرة بالبديهة مع انطباق

طرفيهما المتناهيين فلابد ان يقع التفاوت فى الطرف الغير المتناهى ثم ان استمرت الجملتان الى مالايتناهى بان لاتنقطع الثانية عن الاولى فى مرتبة من المراتب لزم تساوى الناقصة والزائدة وهو خلف مستحيل فان انقطعت عنها تناهت لانقطاعها عنها لان غير المتناهى لاينقطع فيلزم تناهى الزائدة ايضا لان الزائد على المتناهى بمقدار متناه فهو متناه بالبديهة فيلزم من فرض عدم تناهى السلسلتين تناهيهما ومايلزم من فرض عدمه وجوده اومن فرض وجوده عدمه فهو مستحيل .

ان قلت : فرض التساوى و الزيادة والنقصان فى غير المتناهى غير معقول بل فرضها يستدعى فرض التناهى وهو ينافى فرض عدم التناهى .

قلت : نعم هذا الايراد يتصور اذا فرضت الجملتان متغايرتان واما على مافرضوا من كون احديهما جزءً للاخرى كما مر بيانه فلا اذ تساوى الكل و الجزء سواء كانا متناهيين اوغير متناهيين مستحيل بالبديهة فلذا عدل بعض الاكابر من المتاخرين فى تقرير الدليل من تعبير تساوى الناقصة والزائدة الى تعبير تساوى الكل والجزء .

ثم لافرق فى جريان هذا الدليل ان يكون السلسلة المفروضة متناهية من طرف و غير متناهية من طرف آخر او غير متناهية من الطرفين اذ يمكن فرض الفصل من وسطها ثم وصل الطرفين فتصير باعتبار فصل الاحاد المتناهية جزءً لها بدون الفصل .

قول المصنف : باعتبار النسبتين - اى العلية والمعلولية .

قوله : بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما - اى يتعدد كل واحد مما يصدق عليه انه علة و معلول باعتبار النسبتين ، و بهذا الاعتبار يعزل المعلول الاخير عن السلسلة لانه معلول غير علة ، وفى بعض الشروح كل واحد منها اى من آحاد السلسلة .

قوله : يوجب تناهيهما الخ - هذا خبر لان ، يعنى يوجب تناهى السلسلتين اللتين احديهما علل محضة باعتبار وصف العلية و ثانيتهما معلولات محضة باعتبار وصف المعلولية .

قوله : لوجوب ازدياد الخ - يعنى ان العلية حيث انها متقدمة على المعلولية بمرتبة لان معلولية كل واحد من الاحاد فى اى مرتبة تستلزم علية فى مرتبة قبلها تزداد آحاد سلسلتها بواحد على آحاد سلسلة المعلولية فتتناهى هذه السلسلة لانقطاعها فتتناهى سلسلة العلية ايضاً لزيادتها على المتناهية بمقدار متناه هو الواحد.

ويرد عليه ان زيادتها عليها بواحد يستدعى فرض تناهيهما و هو ينافى فرض عدمه مع ان فرض التناهى مصادرة على المطلوب فالاشكال الذى مر مع جوابه وارد على هذا الوجه الذى استخرجه المصنف .

قول الشارح : هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثانى - والفرق بينهما ان هذا الوجه لايكون فيه زيادة احدى السلسلتين على الاخرى الا بواحد ، وانه يحصل فيه انطباق السلسلتين بنفسهما ، وان احدى السلسلتين فيه آحاد وصف العلية والاخرى آحاد وصف المعلولية بخلاف ذالك الوجه .

قول المصنف : ولان المؤثر فى المجموع الخ . تقرير هذا الدليل على وجه اوفى : انه لوكانت هنا جملة مترتبة من علل ومعلولات الى مالايتناهى فاما ان تكون تلك الجملة واجبة الوجود وهذا باطل لان الجملة من حيث هى جملة مركبة من آحاد والمركب لايمكن ان يكون واجبا لافتقاره الى الاجزاء ، و كون كل واحد منها واجب الوجود باطل ايضا لافتقاره الى سابقه ولان الواجب لايمكن ان يكون اكثر من واحد لمايأتى فى المسألة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث انشاء الله تعالى فتلك الجملة ممكنة لامحالة محتاجة الى العلة ، فعلتها اما نفسها او جزئها اوامر خارج عنها ، و الاول محال لما ذكر فى الشرح ، و الثانى محال لما ذكر فى المتن ، والثالث يوجب انقطاع السلسلة وان يكون مافرضناه غير متناه متناهيا فبطلان الفروض يستلزم بطلان المفروض ، والمصنف رحمه الله لم يذكر الا فرض ان يكون جزء الجملة علة لها لوضوح بطلان سائر الاقسام واستلزام الاخير المطلوب .

قوله : و لان المجموع له علة تامة الخ - عطف على جزاء الشرط و هو

تال باطل ثان ، تقديره ، كان الشيء موثرا فى نفسه وعلله وكان المحتاج الى مالا يتناهى من العلل علة تامة للمجموع الذى هو جملة غير متناهية شاملة له ولغيره وهو باطل لان المجموع له علة تامة ولاشيء من جزء المجموع بعلة له للزوم الدور .

المسالة الخامسة

(فى تكافؤ العليه والمعلولية فى الوجود والعدم)

قول المصنف : ويتكافى النسبتان فى طرفى النقيض ـ هذا الكلام اشارة الى الدور المعى بين العلية والمعلولية بمعنى ان كلا منهما دائرة مدار الاخرى فى الوجود والعدم على وجه تقدم عن قريب فان العلية اذا حصلت فى ذات فلابد ان تحصل المعلولية فى ذات اخرى وبالعكس واذا انتفت احديهما عن معروضها فلابد ان تنتفى الاخرى عن معروضها وبالعكس .

قول الشارح : الذى يفهم من هذا الكلام الخ ـ حاصل مافهمه ان ذات العلة وذات المعلول بينهما تناسب وتكافؤ بحسب الوجود والعدم بمعنى ان العلة ان كانت امرا وجوديا فلابد ان يكون المعلول امرا وجوديا وبالعكس وان كانت امرا عدميا فلابد ان يكون المعلول امرا عدميا و بالعكس ، و على هذا التفسير فمعنى تكافؤ النسبتين هو تكافؤ الذاتين بما انهما معروضتان للوصفين ، وهذا الحكم يختص بالعلة التامة لان جزء العلة لايجب ان يكافى المعلول لافى ذاته ولافى وصفه .

قوله : ان نسبة العلية ـ هذه الاضافة بيانية و كذا نسبة المعلولية .

المسالة السادسة

(فى ان القابل لشىء يمتنع ان يكون فاعلا له من جهة واحدة)

قول المصنف : والقبول والفعل الخ ـ هذا حكم من احكام الفاعل .

اعلم ان المؤثر فى شيء يقال له الفاعل ويقال لذالك الشيء القابل و يقال لما عنه فيه الاثر و يقال للاثر بالقياس الى الفاعل المفعول و بالقياس الى القابل

المقبول ، فهنا اربعة عناوين يمكن ان تكون لاربع ذوات بان يكون شيء فاعلا لشيء وشيء قابلا لشيء آخر ، اوتكون لثلاث ذوات بان يكون شيء واحد مفعولا لشيء ومقبولا لشيء آخرا وبان يكون شيء واحد فاعلا لشيء وقابلا لشيء آخر ، ولايمكن ان تكون تلك العناوين الاربعة لذاتين بان يكون شيء واحد فاعلا لشيء وقابلا لذالك الشيء بعينه ، وبعبارة اخرى لايمكن ان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقعت نسبة القبول بينهما ، وذالك لان حيثية الفاعل حيثية الواجدية للاثر وحيثية القابل حيثية الفاقدية له ولايمكن ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واجدا لشيء وفاقدا له، نعم يمكن من جهتين كالنار فاعلة للحرارة بصورتها وقابلة لها بمادتها فيرجع الى الصورة الثانية ، والقوم عبروا عن حيثية الواجدية بالوجوب اى الوجوب الفعلى و عن حيثية الفاقدية بالامكان اى الامكان الخاص ، وبالبيان المذكور يندفع ما اورد الاشاعرة على الحكماء فى هذا المطلب على ماذكره الشارح القوشجى .

قول الشارح : يعنى ان يكون المفعول الخ - اى ان يكون المفعول الذى تقع نسبة الفعل اليه من شيء هو بعينه المقبول الذى تقع نسبة القبول اليه من ذالك الشيء بعينه بان يكون الفاعل والقابل شيئا واحدا والمفعول والمقبول شيئا واحدا كما مر بيانه .

المسالة السابعة

(فى نسبة العلة الى المعلول)

قول المصنف : وتجب المخالفة الخ - كالنفس والحركة الارادية وكالحركة والسخونة وكالمبادى العالية والصور الحالة فى الهيولى ، وهذا المطلب يتم على القول باصالة الماهية وانكار وجوب السنخية بين المصدر والصادر

قوله : والافلا - يعنى وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة فى حقيقته و ذاته بل فى تشخصه فلايجب المخالفة بينهما من جهة الذات ، بل يجوز الموافقة

كاحتياج افراد النوع بعضها الى بعض فان فردا من النار محتاج الى فرد آخر منها لكن فى تشخصه لا فى حقيقته فان حقيقة النار معطاة للمادة من المبادى العالية وانما الفرد من المبادى المعدة للمادة القابلة وكذا سائر الحقائق النوعية . و سيجىء عن قريب فى كلام المصنف ان شخصا من العنصريات لايكون علة ذاتية لشخص آخر منها ، ويجوز المخالفة كاحتياج الحوادث المادية الى الزمان والحركة

قول الشارح : ولايكون اقوى منها - هذا حكم مستقل للمعلول الموافق للعلة فى الذات والحقيقة غير مذكور فى المتن ، بيانه : ان فردا من نوع يوجد بسبب فرد آخر من ذالك النوع لايكون احدهما اقوى من الاخر فى الاثار لوحدة حقيقتهما فان وحدة الحقيقة تقتضى عدم التفاوت بينهما فى الاثار لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد .

قوله : ولامساويها الخ - اى ولايكون المعلول الموافق للعلة فى الذات والحقيقة مساويا لها عند فوات شرط اوحضور مانع ، و هذا دفع لدخل مقدر كان قائلا قال : كيف حكمت بان احد الفردين اللذين احدهما علة لتشخص الاخر لايكون اقوى من الاخر مع انا نشاهد الاختلاف الكثير بين افراد الحقيقة الواحدة من حيث القوة والضعف مع ان بعضها علة معدة لبعض آخر قطعا ، فاجاب بان هذا الاختلاف المشاهد فى افراد النوع الواحد انما هو من جهة فوات شرط اوحضور مانع .

قوله: ويساويها لامع ذالك - يعنى يساوى المعلول العلة المتحدة له فى الحقيقة فى الاثار مع عدم فوات شرط اوحضور مانع فيهما .

قوله : والاحساس بسخونة الاجسام الذائبة الخ - مثال للفردين المتفاوتين فى الاثار فان النار الحاصلة فى الجسم الفلزى الذائب اشد حرارة من النار الحاصلة فى غيره ، وذالك لوجود الشرطين فى محل الاولى دون محل الثانية و هما لزوجته المستلزمة لعدم انفصال العضو الحاس بسرعة وغلظته المستلزمة لبطؤ حركة العضو الحاس فيه .

المسالة الثامنة

(في ان مصاحب العلة او المعلول لايجب ان يكون علة او معلولا)

قول المصنف : **ولايجب** الخ - بل يمكن ان يكون مصاحب العلة الناقصة علة ناقصة او اجنبيا ، ويمتنع ان يكون مصاحب العلة التامة علة لوجوب المعلول بها من دون صاحبها ، ويمكن ان يكون مصاحب المعلول اجنبيا اومعلولا ان كان لازما له اوكانت في العلة جهتان ، ويمتنع ان يكون للمعلول مصاحب اذا كانت العلة واحدة من جميع الجهات الا اذا كان المصاحب لازما .

قول الشارح : **والشيخ حكم** الخ - يعنى ان الشيخ استثنى من هذا الحكم ما اذا كان مصاحب المعلول لازما له فالعلة حينئذ علة له ولمصاحبه الذى هو لازمه.

ثم ان الناس يأخذون ما مع العلة مكان العلة و كذا ما مع المعلول مكان المعلول و امثلة ذالك كثيرة متداولة بينهم ، و الخواص يطلقون العلة و المعلول عليهما تجوزا و تسامحا .

المسالة التاسعة

(في ان الشخص العنصرى لايكون علة ذاتية لشخص عنصرى آخر)

قول المصنف : **وليس الشخص من العنصريات** الخ - هذا ومابعده الى آخر المسألة الثانية عشرة من احكام الفاعل

قال صاحب الشوارق : انما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع مايترائى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذالك انتهى

ثم ان المراد بالعنصرى مايتركب من العناصر الاربعة ، وقديطلق العنصرى على نفس العنصر ولكن لايطلق العنصر على المركب ، فقول الشارح فى عنوان المسألة : ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض ليس على ماينبغى .

وهذا الحكم يعم العنصر والعنصرى ويعم ماذاكان الشخصان من نوع واحد اومن نوعين مختلفين ، والمراد بالعلة الفاعل بمعنى ان لايكون شخص منها علة و مبدءٍ لصدور شخص آخر ، ولكن يكون بعض منها مادة ثانية لبعض آخرا و معدا له ، وياتى بيان المراد بالعلة الذاتية فى المسألة السادسة عشرة .

اعلم ان الشارح القوشجى اورد على هذه الوجوه الخمسة اعتراضات وانظارا ، و صاحب الشوارق طعن عليه بان قال : ان هذه وجوه و تنبيهات على فساد الوهم المذكور والا فقدمر وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها آنفا .

المسألة العاشرة

(فى كيفية صدور الافعال الاختيارية عن النفس الحيوانية)

قول المصنف : يفتقر الى تصور جزئى ـ هذا التصور الجزئى ينقسم الى التخيل والتفكر كما ياتى بيانه فى المسألة الخامسة عشرة ، وليس المراد به الفرد من التصور بل التصور المتعلق بالامر الجزئى .

قوله : ليتخصص به الفعل يعنى ليتشخص الفعل الكلى فى قوة الخيال و يصير جزئيا فيه حتى يتعلق به الشوق فانه لايتعلق بالفعل الكلى من حيث هو كلى، نعم قد يتعلق به ولكن لابد ان يتبعه الفعل الجزئى كما ان الانسان يشتاق الى شرب الماء ولكنه لابد ان يتشخص ويتعلق التصور والشوق بالشخص حتى يقع فى الخارج، وانما قلنا يصير جزئيا فى الخيال لان الفعل الجزئى قبل حركة العضلات انما هو فى الخيال لافى الخارج ، و هذا التصور الجزئى لايستتبع الشوق الا اذا كان مع الاعتقاد بنفع فى ذالك المتصور سواء كان مطابقا للواقع املا كما اشار اليه الشارح العلامة بقوله : على الوجه النافع علما اوظنا ، فلذالك بعض الاكابر عدّ المبادى خمسة .

قوله : ثم شوق ـ انما عطف بثم لان الشوق لايحصل بمجرد ذالك التصور حتى اذا حصل اعتقاد النفع .

اعلم ان الانسان اذا تصور فعلا فاما ان يتصوره باعتبار صدوره عن نفسه اوعن غيره ، وعلى كل من التقديرين فاما ان يعتقد فيه نفعا اوضرا ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل من النفع والضر مشوبا بمقابله اولا ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل منهما يرجع الى فاعل الفعل اوغيره ، وعلى كل من هذه التقادير فاما ان يكون الفاعل قادرا على اتيان الفعل فى الحال اوفى الماضى اوفى المستقبل اولا ، فالتصور فى كل واحد من هذه الفروض يستتبع فى نفس المتصور شيئا من التردد اوالخوف اوالحزن اوالتحسر اوالشوق الى الجلب او الى الدفع اوالتشهى اوالتنفر ، وهذه الامور قدتستتبع امورا اخر وقدلاتستتبع .

واعلم ان النفع والضر المبحوث عنهماههنا ماتراه نفس المتصور نفعا اوضرا سواه وافقه الواقع املا وسواء وافقه غيره املا و سواء وافقه عقله املا و سواء وافقه غير العقل من سائر القوى كالشهوة والغضب املا فهذان النفع والضرهما الخير والشر الاضافيان اللذان مر تفسيرهما فى المسألة السابعة من الفصل الاول .

قوله : ثم ارادة ـ اى الارادة الجازمة التى لاتنفك عن الفعل التى تسمى بالاجماع ، وسيأتى نبذة من الكلام فى الارادة فى المسألة الخامسة و العشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ، وانما عطف بثم لان الارادة الجازمة قدتتخلف عن الشوق لتردد اومانع اومعارض .

قوله : من العضلات ـ هى جمع العضلة بفتح العين والضاد وهى ما اجتمع فى بدن الحيوان من العصب والرباط والوتر المحشوة باللحم المستورة بالجلد اللزج الرقيق .

قول الشارح : وادراك على الوجه الخ ـ ويقال فى الاصطلاح على هذا الادراك بهذا الوجه الداعى .

قوله : بعد التردد ـ التردد قديحصل لافى كل مورد كما هوظاهر كلامه .

قول المصنف : والحركة الاختيارية الى مكان الخ ـ هذا جواب عن اشكال هو على ما اشار اليه الشارح العلامة ان الفعل الاختيارى الواقع فى الخارج على ما بينتم

يتوقف على الارادة وهى على التخيل المذكور مع ان الامر فى الحركة على المسافة بعكس ذالك لان ارادة كل جزء لاحق من اجزاء الحركة تتوقف على جزء سابق عليه من اجزائها لان المتحرك اذا لم يقطع جزء من المسافة لم يرد حركته على جزء آخر منها فالارادة تتوقف على الحركة ولو كانت هى متوقفة على الارادة لزم الدور .

والجواب ان الحركة من موضع الى موضع تنقسم الى اجزاء كل جزء منها متقدم على التخيل و الارادة المتعلقين بالجزء اللاحق به لا على المتعلقين بنفسه حتى يلزم الدور ، وبين هذا التقرير و تقرير الشارح القوشجى و صاحب الشوارق اختلاف .

قوله : تتبع ارادة بحسبها - اى هنا ارادة شاملة على ارادات جزئية تتعلق بحركة شاملة على حركات جزئية ، وكذا التخيل .

قوله : يكون السابق من هذه التخيلات الخ - يعنى يكون السابق من هذه التخيلات والارادات علة لوقوع السابق من تلك الحركات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى ، مثلا الجزء الثالث من التخيلات والارادات علة للجزء الثالث من الحركات وهذا الجزء من الحركة علة معدة لحصول تخيل وارادة يتعلقان بالجزء الرابع من اجزاء الحركة ، ومراد المصنف بالجزئى الجزء .

قول الشارح : مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة - يعنى ان وصول المتحرك الى ذالك الجزء من المسافة يكون علة لتجدد ارادة اخرى متعلقة بجزء آخر من الحركة اذا بقيت تلك الارادة الواحدة الشاملة للارادات الجزئية المتعلقة بالحركة الشاملة للحركات الجزئية ، واما اذا انفسخت تلك الارادة فلا تتجدد ارادة جزئية اخرى .

المسالة الحادية عشرة

(فى ان المقارن للمادة انما يؤثر بالوضع)

قول المصنف : ويشترط فى صدق التأثير على المقارن الوضع - الموجود

اما مجرد مفارق عن المادة كالواجب تعالى والعقول الكلية واما مقارن ، والمقارن اما مقارن للمادة فى فعله فقط كالنفوس الناطقة او مقارن فى فعله و ذاته معا كالصور الحالة فى المواد والاعراض الحالة فى الاجسام ، والمراد هنا هو المقارن للمادة فى فعله مطلقا سواء كان فى ذاته مقارنا ام لا ، وهو محتاج الى المادة فى الفعل والتأثير بمعنى انه لايمكن ان يؤثر الا بالمادة فتكون المادة آلة له فى فعله واسطة بينه وبين المنفعل فى وصول اثره اليه ، والمادة لاتنفك عن الوضع وله معان تأتى فى المسألة السابعة فى آخر المقصد الثانى ، والمراد به ههنا كون الشىء الفاعل محاذيا للشىء المنفعل على قرب يصل اثره اليه ، والمعنى المذكور فى الشرح لازم اعم له و هو احد معانى الوضع فاذن لايؤثر المقارن للمادة فى شىء الا بالوضع لانه لواثر من دون الوضع لزم ان يكون مفارقا عنها فى فعله وهذا خلف ظاهر

ومن هذا يظهر ان المقارن للمادة لايؤثر فى المجرد المفارق عنها لعدم هذا الوضع الخاص بينهما .

ان قلت : وعلى هذا فلاتنفعل الماديات عن المبادى العالية وهو باطل ، قلت: قد علمت ان مناط اشتراط الوضع هو الاحتياج الى توسط المادة والمفارق فى فعله لايحتاج الى توسطها ، و كذا المادة فى انفعالها لاتحتاج اليه لانها منفعلة بنفسها لا بواسطة مادة اخرى فاذن يؤثر المفارق فى المقارن من دون وضع بينهما بخلاف ماذا كان المقارن مؤثرا فانه لابد من وضع مخصوص بينه وبين منفعله .

المسالة الثانية عشرة

(فى تناهى تاثير المقارن مدة وعدة وشدة)

قول الشارح : والتناهى عطف على الوضع - لازم هذا العطف توقف تأثير المقارن على التناهى كتوقفه على الوضع و هذا لايستقيم لان التأثير ليس مشروطا متوقفا على التناهى لان تناهى الاثار متأخر عن التأثير والمتأخر لايمكن ان يكون شرطا للمتقدم ، نعم تناهى الاثار لازم لتاثير المقارن ، ولعل فى الكلام كناية وهى

استعمال الاشتراط و ارادة اللزوم ، هذا اذا كان المراد بصدق التأثير على المقارن تحقق التأثير منه على ماعليه بعض الشارحين ، واما اذا كان المراد به حمل التأثير عليه بان كان يصح ان يقال : ان هذا المقارن مؤثر هذا الاثر كما هو ظاهر كلام المصنف وظاهر تعليل الشارح العلامة و نص صاحب الشوارق فلااحتياج الى هذا التوجيه لان معنى الكلام حينئذ ان اسناد كل اثر الى المقارن مشروط بان يكون بينه وبين منفعله وضع مخصوص وان يكون ذالك الاثر متناهيا ، واما لولم يكن بينهما وضع اويكون الاثر غير متناه فلايصح اسناده الى المقارن ، كما ان اسناد الاثر الى المجرد مشروط بعدم الوضع وعدم التناهى اى عدم الوقوف على حدّ ، كما يشهد بذالك قوله تعالى : فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار وهم لايسئمون .

قوله : مهد قاعدة ـ الغرض من تمهيدها ان القوى الجسمانية من حيث هى قوى لاتتصف بالتناهى وعدمه بل اتصافها باحدهما باعتبار الاثار الصادرة عنها و هى اذا صدرت من المقارن تكون متناهية بحسب المدة والعدة والشدة لمايأتى ، والمراد بالتناهى وعدمه هو اليقفى واللايقفى بمعنى ان اثر المقارن يقف فى حد من الزمان وعلى نوع من العدد وعلى حد من الشدة واما المفارق فيمكن ان يستمر اثره ولايقف كذالك ، لانه يمكن ان توجد منه اثار غير متناهية فى الخارج بالفعل لان غير المتناهى عددا مستحيل لادلة ابطال التسلسل ومدة مستحيل لاستلزامه حضور الزمان الغير المتناهى و شدة مستحيل لاستلزامه وقوع الفعل لا فى زمان ، فظهر ان غير المتناهى لافى زمان وفى زمان غير متناه وغير متناهى العدد كما وقع فى كلام الشارح وغيره بحسب الفرض لاالواقع ، نعم يمكن ان يكون القوة المؤثرة غير متناهية بالفعل كما فى الحق تعالى : فان القوة لله جميعا .

قوله : واما مايتعلق بهشىء ذومقدار الخ ـ توضيحه ان مالايكون كما فى نفسه ولامعروضا للكم فاتصافه بالتناهى و عدمه باعتبار مايتعلق به كاتصاف القوة الصادرة منها الفعل بهما باعتبار الفعل ، وحيث يكون اتصاف غير الكم بهما باعتبار الكم والكم اما منفصل وهو العدد اومتصل غير القار وهو الزمان اومتصل قار وهو خط

اوسطح اوجسم تعليمى و نفس الفعل الصادر من الفاعل لايكون معروضا للمتصل القار فاتصاف الفعل بالتناهى وعدمه انماهو بحسب العدد والزمان ، ثم ان فاعل الفعل الغير المتناهى متصف بالقوة الغير المتناهية ولايمكن ان يقال هو اقوى من غيره لان الغير لو كان مثله فى هذه الجهة فلايكون اقوى منه وان لم يكن مثله كان فعله متناهيا فقوته متناهية ولانسبة بين المتناهى وغير المتناهى ، واما فاعل الفعل المتناهى فمنه ماهو اقوى من غيره و منه ما هو اضعف و الاقوى بحسب العدد مايكون عدد افعاله اكثر كراميين يختلف عدد رميهما و اثنين فى عسكر يقتل كل منهما عددا مخالفا لعدد الاخر وناقلى اثقال كالاجر ينقل كل منهما عددا كذالك ، ولابد فى هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل اذ الفعلان المختلفان يمكن ان يكون احدهما اخف مؤونة فلايدل كثرة عدده على كون فاعله اقوى من الاخر و من وحدة الالة لو كان الفعل ذا الالة اذ يمكن ان يكون اختلاف العدد مستندا الى اختلاف الالة ومن انتهاء الفاعلين عن فعلهما اووحدة زمان فعلهما بان يفعل احدهما فى ساعة واحدة مثلا عددا اكثر مما يفعل الاخر فى ساعة واحدة اذ صرف كون العدد اكثر لايدل على ان فاعل الاكثر اقوى اذ من الممكن ان يكون فى وسع الاخر ان يفعل ايضا الى ان يصير عدد فعله اكثر مما كان اولا اكثر ، وفى هذا الصنف غير المتناهى قوة مايكون فعله غير متناهى العدد .

والاقوى بحسب الزمان على صنفين احدهما مايعتبر فيه نقصان الزمان ويقال له الاقوى بحسب الشدة والثانى مايعتبر فيه زيادة الزمان ويقال له الاقوى بحسب المدة ، والاقوى فى الاول مايكون زمان فعله انقص كماشيين يختلف زمان مشيهما وغازلين يغزل كل منهما منا من القطن يختلف زمان غزلهما و كاتبين يكتب كل منهما ورقة يختلف زمان كتابتهما وقارئين يقرء كل منهما سورة البقرة مثلا يختلف زمان قرائتهما وصانعى لبنات يصنع احدهما الف لبنة فى ساعة والاخر الف لبنة فى ساعتين ، ولابد فى هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل و وحدة الالة ان كان الفعل ذا الالة ووحدة المسافة ان كان الفعل مما يقع فى المسافة كالمشى والعدو و وحدة

شخص الفعل بان يفعل كل منهما شخصا اوشخصين اواشخاصا بالسوية من ذالك الفعل ، واما اتصال زمان الفعل كما ذكر فى الشرح فليس بمعتبر اذتلك القرائة مثلا يمكن ان يقع نصفها من احدهما فى عشرين دقيقة ونصفها الاخر فى عشرين دقيقة يفصل بينهما بعشر دقائق مثلا و يقع من الاخر كلها فى ستين دقيقة متصلة فلامرية فى ان الاول اقوى بحسب الشدة من الاخر ، نعم بعض الافعال لايقع الا فى زمان متصل كالرمى الواحد الذى مثل به فى الشرح ، وكان المثال اوقع فى الخطاء ، و فى هذا الصنف غير المتناهى قوة مايقع فعله لافى زمان ، والاقوى فى الثانى مايكون زمان فعله ازيد ، ويعتبر فيه اتصال الفعل المستلزم لاتصال الزمان ووحدة الالة ان كان الفعل ذا الالة ووحدة حقيقة الفعل سواء كان شخص الفعل من كل منهما واحدا كراميين يرمى كل منهما سهما يكون زمان كون احدهما فى الهواء ازيد من الاخر اومتعددا كاثنين يبتدئان فى الحرب ويقتلان ويكل احدهما وينتهى عن الحرب ويبقى الاخر عليها و كاتبين يبتدئان فى الكتابة و يكل احدهما قبل الاخر ، وفى هذا الصنف غير المتناهى قوة مايقع فعله فى زمان غير متناه .

وفى الاصناف الثلاثة لابد من اتحاد الفاعلين نوعا بان كانا انسانين اوحمارين اونملتين اوشجرتين من صنف واحد اونارين مثلا والا لاينضبط امر القوة والضعف الا بنسب تؤخذ بينهما وهو فى غاية الصعوبة ، ووجه اخذ القيود المذكورة فى كل منها يظهر بيسير من التأمل .

قوله: عمل متصل فى زمان ـ قدعرفت موارد وجوب اتصال الفعل والزمان و عدمه .

قوله : اما مع وحدته ـ اى وحدة شخص الفعل اواشخاصه على مامر بيانه ، وهذه الوحدة هى المايزة بين هذا الصنف والصنف الاخر اللذين هما بحسب المقدار دون وحدة حقيقة الفعل فانها مشتركة .

قوله: واتصال زمانه ـ قدعرفت عدم وجوب اتصال الزمان فى هذا الصنف ، نعم مالايتناهى من هذا الصنف يعتبر فيه اتصال الزمان و الا لم يكن غير متناه

وهذا ظاهر .

قوله : والا لكان الواقع الخ - اى ولو وقع مالايتناهى شدة فى زمان وكل زمان قابل للتنصيف لكان الواقع فى نصف ذالك الزمان اشد مما فرض انه مالايتناهى فى الشدة فيتناهى مافرض انه غير المتناهى وهذا خلف .

قول المصنف : يتفاوت مقابله - اى مقابل المبدء وهو الجانب الاخر للحركة الذى فرض غير متناه بحسب العدة او المدة .

قول الشارح : اما ان تكون قسرية او طبيعية - لم يذكر المصنف ولا الشارح القوة الارادية لانها ان وقع فعلها بالمادة والالة ترجع الى القسرية لان القسر ايجاد القوة من شيء فى جسم تكون تلك القوة على خلاف القوة الطبيعية التى تكون فى الجسم فان الانسان مثلا اذا فعل فانما فعل بتحريك اعضائه وماهو خارج عن اعضائه من الالات وهذا التحريك انما هو قسرى فى الاعضاء والالات وان كان مستندا الى الارادة ويأتى فى المقصد الثانى فى الفصل الخامس فى مبحث الحركة مايوضح هذا المطلب انشاء الله تعالى .

قوله : عن القوتين - اى القسرية والطبيعية .

قوله : محال لما مر - حيث قال : فيكون مالايتناهى فى الشدة واقعا لا فى زمان ، وهو محال لان الصادر من الفاعل المقارن لاينفك عن الزمان ، ولظهور استحالته لم يشتغل المصنف بابطاله و اقام الحجة على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة .

قوله : جسما متناهيا - هذا القيد اشارة الى مقدمة هى وجوب تناهى الجسم المفروض لان هذا البرهان لايتم بدون ذالك ، و لم يثبت بعد تناهى الاجسام فلابد من ذكر هذا القيد .

قوله : فيجب تناهى الناقص الخ - اى تناهى التحريك الناقص فى الجسم الاكبر مدة اوعدة مع فرض عدم تناهيه فيلزمه تناهى التحريك الزائد فى الجسم الاصغر لزيادته عليه بمقدار متناه ويلزمه تناهى القوة المحركة .

قوله : وههنا سؤال صعب الخ ـ توضيحه : ان السائل المورد الذى هو الفخر الرازى يقول : ان التفاوت بين حركة الجسم الاصغر وحركة الجسم الاكبر مسلم لقلة معاوقة الاصغر واما ان ذالك التفاوت بزيادة حركة الاصغر على حركة الاكبر مدة اوعدة حتى يلزم انقطاع حركة الاكبر و نقصانها عن حركة الاصغر فتصير متناهية ويلزم من تناهيها تناهى القوة المحركة بعد ان فرضت غير متناهية فيلزم الخلف فغير مسلم لجواز ان يكون بحسب الشدة اى بحسب سرعة حركة الاصغر وبطؤ حركة الاكبر و هكذا يتحركان الى غير النهاية من دون ان ينقطع الاكبر عن الاصغر كالفلك التاسع والفلك الثامن فان التاسع اسرع حركة من الثامن مع ان حركتهما غير متناهية على ماعليه الفلاسفة ، وهذا السؤال مع جوابه وارد على البرهان الثانى القائم على استحالة صدور مالايتناهى عن القوة الطبيعية فلذالك اخر سائر الشراح ايراده عن البرهانين .

قوله: واجاب المصنف قدس سره الخ ـ توضيح الجواب على وجه لايتوجه اليه نظر الشارح العلامة رحمه الله : انا لانكر وجود التفاوت بحسب السرعة والبطؤ ولكنه لايضرنا وجوده ولاينفعنا عدمه بل النافع فى تتميم البرهان هو التفاوت بحسب المدة اوالعدة وهوموجود ، بل لايمكن وجود التفاوت بحسب السرعة والبطؤ الا اذا كان التفاوت بحسب احديهما موجودا وذالك لان الحركتين السريعة والبطيئة ان كان زمانهما واحدا يقع التفاوت بحسب العدة لان قطعات السريعة حينئذ تكون اكثر وان اختلف زمانهما فالتفاوت بحسب المدة وهوظاهر .

قوله : ولاشك فى ان كون القوة الخ ـ هذا يناسب القوة الطبيعية لانها يكون اعظم اذا كان القابل اكبر ويكون اقل اذا كان اصغر على مايأتى بيانه ، والمناسب للقوة القسرية كما فى سائر الشروح ان يقال : ان كون القوة قوية على تحريك الكل اى الجسم الاكبر اقل من كونها قوية على تحريك الجزء اى الجسم الاصغر لان زيادة الحركات بحسب العدة اوالمدة التى يستدل بها على زيادة القوة المحركة انما هى بسبب الجسم الاصغر واما الجسم الاكبر فهو سبب لنقصان الحركات بحسبهما

فيستدل به على نقصان القوة المحركة فالقوة المحركة على تحريك الاكبر انقص منها على تحريك الاصغر .

ان قلت : كيف يكون القوة المحركة للجسم الاكبر اقل منها للجسم الاصغر مع ان قوة القاسر المحرك واحدة بالفرض بالنسبة الى كلا الجسمين و التفاوت بينهما بحسب زيادة الحركة و نقصانها انما هو من جهة كثرة المعاوقة فى الكبير وقلتها فى الصغير .

قلت : ان المراد بالقوة المحركة ليس ماهو فى ذات القاسر بل المراد بها القوة الحادثة فى الجسم بسبب القاسر فانها تحدث فى الكبير اقل مما تحدث فى الصغير لكثرة معاوقة الكبير وقلة معاوقة الصغير فالقوة القسرية هى هذه اذهى التى تذهب بالجسم المقسور الى موضع معين و ان كان احداثها من القاسر ، فالقاسر محرك بالتسبيب وتلك القوة محركة بالمباشرة .

قول المصنف : والطبيعى يختلف باختلاف الفاعل - تقريره : ان الجسمين اللذين احدهما اكبر من الاخر اذا تحركا بطبعهما من موضع الى موضع فلامرية فى اختلافهما وتفاوتهما من حيث الحركة فذالك التفاوت اما من القوة الفاعلة المحركة اومن غيرها ، والثانى محال لانه اما من امر غريب خارج عن الجسم والمفروض عدمه واما من نفس المحل الذى هو الحقيقة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام فلزم ان تكون تلك الحقيقة المشتركة مقتضية للحركة اومانعة عنها حتى يقع التفاوت من جهتها وهذا محال لانها لو كانت مقتضية لها فاما مقتضية لها الى جانب مخصوص اوالى كل الجوانب اولا الى جانب والاول يستلزم الترجح من غير مرجح ، والثانى يستلزم ان يكون كل جسم فى كل جانب ، والثالث يستلزم ان لايكون جسم فى جانب ، والكل بديهى الاستحالة مع ان ما فى الوجود يشهد بخلافه ، و لو كانت مانعة عنها لكان الجسم الاكبر ابطأ حركة من الجسم الاصغر وهو ظاهر البطلان ، وايضا لو كانت مقتضية للحركة اومانعة عنها لما كانت قابلة لها لاشتراط القابل بكونه لابشرط بالنسبة الى المقبول فالجسمان اذن من حيث

هما جسمان متساويان فى قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مقتضيا له اومانعا عنه ، واما من لوازم الحقيقة الجسمية كالشكل والحيز والمقدار فلزم مالزم اولا لان لازم اللازم لازم للملزوم الاول .

فبقى ان يكون التفاوت من جهة اختلاف القوة الجسمانية الحالة فى اجزاء النوع الواحد التى تسمى بالطبيعة النوعية اختلافا بحسب الزيادة والنقصان لانها اذ حالة فى محلها حلولا سريانيا متجزئة بتجزيته ، اواختلاف الطبايع الحالة فى محالها اختلافا نوعيا كذالك ، والاختلاف الاول يقتضى اختلاف المقدار ولا يقتضى اختلاف الشكل بل يتفق منه اختلافه ، والاختلاف الثانى لا يقتضى اختلاف الشكل ايضاً و يقتضى اختلاف المقدار والحيز والاثار ، فالتفاوت اذن من جهة القوة الفاعلة لامن جهة غيرها ، فلوحركت قوة الجسم الكبير جسمها وقوة الجسم الصغير جسمها مع اتحاد المبدء حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما فى الجانب الذى فرض غير متناه فيلزم تناهى حركات الصغير فحركات الكبير ايضا لان التفاوت بينهما بقدر متناه ، وهذا خلف .

قول الشارح : **اوامر طبيعى** ـ المراد به اما لازم من لوازم الطبيعة التى هى القوة الفاعلة المحركة واما الطبيعة النوعية المركبة وكلاهما تابعان لها فليس منهما التحريك والتفاوت فيه .

قوله : **لانها اعظم** ـ اى لان القوة الكبرى اعظم لعظم محلها فالقوة المحركة الطبيعية على تحريك الجسم الاكبر ازيد واعظم منها على تحريك الجسم الاصغر ، وهذا ماوعد من قبل .

قوله : **والا لكان حال الشىء الخ** ـ اى ولو لم تكن حركات القوة الكبرى اكثر لكان وجود الزيادة فى الجسم الاكبر و عدمها سيين فحال الطبيعة مع تلك الزيادة كحالها لامعها .

* * *

المسالة الثالثة عشرة

(فى العلة المادية)

قول المصنف : والمحل المتقوم بالحال الخ - للمادة نسبتان نسبة الى الجزء الاخر وباعتبار هذه النسبة تسمى قابلا و محلا و نسبة الى الجسم المركب منهما وباعتبارها تسمى مادة وجزء وعلة مادية .

ثم ان المحل اما متقوم بالحال بحسب الوجود وهو المادة بالنسبة الى الصورة واما مقوم للحال بحسبه وهو الموضوع بالنسبة الى العرض والمحل بكلا المعنيين قابل للحال وهو ظاهر وعلة مادية للمركب اذ محل العرض كالجسم مثلا جزء مادى للمركب كالابيض مثلا ، الا ان المصنف قيد المحل بهذا القيد واخرج الموضوع به مع ان الحكم عام لهما لانه ليس بصدد بيان احكام الموضوع ، ويشير الى اشتراكه معها فى هذا الحكم فى آخر المسالة السادسة عشرة بقوله : والموضوع كالمادة .

قول الشارح : فى وقت حصوله - اى حصول ذالك القبول

قوله : يعرض للمادة لذاتها - كون القبول عرضا ذاتيا للهيولى الاولى بحسب ظاهر النظر والا فعند التحقيق ليست الا قوة محضة وقبولا صرفا لا فعلية لها لنفسها ابدا .

قوله : وتحقيق الجواب الخ - حاصل الجواب ان ما هو ذاتى لها هو اصل القبول والاستعداد وهو قوة حصول الصورة فيها ، و اما الاستعدادات التى تعرض و تزول فهى كسبية تحصل للهيولى بسبب الصور المختلفة الحالة فيها ، والاستعداد الذاتى قد يكون بعيدا من مقبول ثم يصير قريبا منه بمقارنة شىء من الصور كاستعدادها للصورة الجسمية ثم للصورة النوعية البسيطة ثم للصورة النوعية المركبة المعدنية ثم للمركبة النباتية الغذائية ثم النطفية ثم العلقية ثم المضغية ثم العظمية ثم الجنينية ثم للصورة الحيوانية ثم الانسانية مثلا ، والاستعداد لكل منها يحصل للمادة بمقارنة الصورة السابقة عليها ، ومعلوم ان استعداد الهيولى الاولى اقرب الى بعضها من بعض ،

والحاصل ان ماهوذاتى لها هوعدم ابائها عن توارد الصور وماهوعارض عليهوقرب القبول لصورة بعد بعده وزوال بعده عند حصول قربه .

قوله : بالنظر الى عرض من الاعراض - ان كان القابل موضوعا كاستعداد الماء بالنظر الى مراتب الحرارة فان استعداده للحرارة الضعيفةاقرب منه للحرارة الشديدة ، وكذا حصول القرب بالنظر الى صورة من الصور كمامر فى المثال .

المسالة الرابعةعشرة

(فى العلة الصورية)

قول المصنف: وهذا الحال صورة الخ - ان الصورة كالهيولى لها نسبتان نسبة الى المركب وباعتبار هذه النسبة تسمى صورة وجزء وعلة صورية ونسبة الى المادة وباعتبار هذه النسبة تسمى حالا ومقبولا و جزء فاعل ، و انما يقال لها جزء الفاعل لان المادة تصير موجودة بالفعل بسبب افاضة الصورة من المبدءالفياض .

قول الشارح : بواسطة الصورة المطلقة - لان المادة لاتستدعى صورة معينة، بل اى صورة حلت فيها تصير بسببها موجودة بالفعل .

قول المصنف : وهو واحد - اى فى مرتبة واحدة ، والا فالجسم البسيط له صورتان احديهما فى طول الاخرى : الصورة الجسمية والصورة النوعيةالبسيطة ، والجسم المركب له ثلاث صور : هاتان والصورة المركبة الشجريةمثلا كذالك .

المسالة الخامسة عشرة

(فى العلة الغائية)

قول المصنف : والغاية علة بماهيتها الخ - الغاية ما لاجله يفعل الفاعل فعله ويطلق الغاية على نهاية حركة الفاعل ايضا ، وهى بصورتها الواقعة فى الخيال اى بوجودها الخيالى علة لوصف علية الفاعل بمعنى ان الفاعل بعد حصولها فى خياله ينبعث نحو الفعل ويفعله وبهذا الاعتبار لها علية للفعل ايضا ، وبوجودها الخارجى

معلولة مترتبة على الفعل .

قوله : وهى ثابتة لكل قاصد - ان الفاعل اما ان يفعل عن شعور و علم اولا والثانى هو الفاعل الطبيعى كالنار تحرق والشجر يثمر والبرد يجفف والاول هو الفاعل الارادى وهو اما بالارادة الزائدة على ذاته اولا و الاول هو الفاعل بالقصد والثانى قد عدّوا له اقساما قد ذكرت فى مظانها فالقاصد هو الفاعل بالارادة الزائدة على ذاته .

قول الشارح : والا لكان عابثا الخ - اى و ان لم يكن الفاعل بالقصد يفعل لغرض وغاية لكان عابثا وهذا الاستدلال فيه مافيه اذ العبث لو لم يخل عن غاية فبطلان التالى ممنوع مع انه حينئذ يصير نقيضا للمقدم اذ معناه حينئذ لكان الفاعل يفعل لغرض وغاية ، ولو خلا عنها فبطلانه عن غير الله تعالى ممنوع مع انه يصير حينئذ عين المقدم اذ معناه حينئذ لم يكن الفاعل يفعل لغرض وغاية ، فالحق ان يقال : لو خلا القاصد عن الغاية لما كان قاصدا اذ قصد الفعل لايتحقق الا بعد تصور مايترجح به الفعل وهو ليس الا الغاية .

قوله : يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها - اى الفاعل الشاعر يعين الغاية اولا ثم يحصلها بفعله واما الفاعل غير الشاعر فتتحصل غاية فعله مترتبة عليه من دون تعيين منه بل هى معينة من عند الحكيم الحميد .

قول المصنف : اما القوة الحيوانية المحركة الخ - ان ههنا امورا ينبغى تقديمها لبيان ماأشار اليه المصنف رحمه الله .

الامر الاول : ان المبادى الاربعة بل الخمسة للافعال الاختيارية ترجع الى ثلاثة ، المبدء الاول : التصور الجزئى للفعل على الوجه النافع ظنا اوعلما مطابقا للواقع اوغير مطابق له وهو ينقسم الى التخيل والتفكر ، والتخيل هو تصور مايراه الفاعل خيرا بحسب شهوته اوغضبه دون عقله ، والتفكر هو تصور مايراه خيرا بحسب عقله سواء وافقه الشهوة اوالغضب ام لا ، فمايتصور الفاعل جزئيا وهو يبعثه نحو الفعل اما خير ولذيذ عند العقل فقط كقرب الحق ومعرفته والارتقاء الى المدارج الاخروية

بسبب الطاعات والعبادات الشاقة و الجهاد فى سبيله والتقوى عما ترتضيه الشهوة والغضب ، اوخير ولذيذ عند الشهوة اوالغضب فقط كالوصول الى مايرتضيه احدهما ممايراه العقل ضارا ، اوخير ولذيذ عندهما كسرورالولد بسبب اللطف به والاحسان اليه من دون ان يكون ضارا فى دينه اودنياه فاحدهما لابد منه لكل فعل صادر عن الانسان ، والمبدء الثانى القوة الشوقية و هى الشوق المنتهى الى الارادة الجازمة التى يقال لها الاجماع اذهى الشوق اذاتأكد بسبب ارتفاع التردد و انتفاء المانع والمعارض ، وليس لكل منهما اى التصور الجزئى والقوة الشوقية غاية على حدته بل لكليهما معا غاية واحدة ، والمبدء الثالث : القوة المحركة التى فى العضلات

الامر الثانى : ان هذه المبادى الثلاثة واجبة فى كل فعل اختيارى مترتبة لاحصول للمتأخر الابعد حصول المتقدم و الاول يسمى بالمبدء الا بعد والثانى بالاوسط والثالث بالاقرب بالنسبة الى حصول الفعل .

الامر الثالث : ان الغاية يمكن ان تكون واحدة و يمكن ان تكون متعددة وعند التعدد لاتكون الامترتبة كمن كانت غاية حركته الوصول الى مكان و غرضه من الوصول لقاء صديقه فى ذالك المكان وغرضه من اللقاء اعطاء شىء له و هكذا الى ان ينتهى الى ماهو غرضه بالذات ، فاقدم الغايات و اقربها الى الفعل هو نهاية حركة العضلات ، ومايقف عنده الفاعل عن حركته ويطمئن به هوغاية الغايات .

الامر الرابع : ان المبدء لايكون مبدء الا بالقياس الى الغاية و كذا الغاية لاتكون غاية الا بالقياس الى المبدء فبينهما تضايف كما ان لكل منهما اضافة الى الفعل فالمبدء مبدء للفعل والغاية غاية له ، ولكن لايجب ان يكون لكل من المبادى غاية بل يمكن ان يكون للمبادى الثلاثة غاية واحدة كما ان انسانا قائما فى موضع تصور الكون فى موضع آخر فيشتاق اليه فينتقل الى ذالك الموضع من دون ان يكون له غرض مترتب على الكون فيه فان هذا الكون غاية لتصوره و لشوقه و لحركة عضلاته ، واما المثال المنقول عن الشيخ ابن سينا المذكور فى الكتب و فى هذا الشرح فليس من هذا القبيل اذلحركة العضلات غاية هى نهاية الحركة والحصول

فى ذالك الموضع الاخر وللتخيل والقوة الشوقية معا غاية اخرى هى ازالة ضجره المترتبة على ذالك الحصول .

الامر الخامس : اذا تعددت الغاية فاقدم الغايات غاية للمبدء الاقرب وهى حينئذ ليست ملحوظة بالاستقلال ، ومابعدها غاية للقوة الشوقية وللتصور معا لانهما يتعلقان بها ولكن الاخيرة التى يطمئن به الفاعل ويقف عنده غاية بالذات وماقبلها كائنا ماكان غاية بالعرض ، فلايمكن ان يكون للتصور غاية و للقوة الشوقية غاية اخرى اذالمتصور هوالمشتاق اليه لاغيره ، وقديقال لما بعدالغاية الاولى غاية بالنسبة الى المبدء الاقرب ولكن بالعرض والمجاز .

الامر السادس : القوة الشوقية اذا تعلقت بامر منكر عند العقل تسمى شهوة اذاكان الفعل لجلب شىء وغضبا اذاكان لدفع شىء ، واما اذاتعلقت بامر معروف عنده سواء كان الشهوة اوالغضب يرتضيه امالا فليس لها اسم خاص بل يطلق عليها الارادة اوالكراهة ، والغاية بالاعتبار الاول تسمى خيرا تخيليا حيوانيا و بالاعتبار الثانى خيرا حقيقيا انسانيا .

اذا تحققت هذه الامور فاعلم ان للافعال الارادية باعتبار المبادى و الغايات اسماء فى الاصطلاح ، فان كان المبدء الا بعد التفكر فالفعل مطلقا يسمى خيرا سواء كانت غاية القوة الشوقية هى نهاية حركة العضلات وان كان مثاله غير مظفور به امغيرها وان كان ظاهر الكلمات الاختصاص بالثانى لعدم الظفر بمثال الاول وسواء كان ههنا خلق وملكة اوغيرهما امالا وسواء حصلت الغاية امالا ، و ان كان المبدء الا بعد التخيل فاذاكانت غاية القوة الشوقية هى غاية القوة المحركة فالفعل يسمى عبثا ومر مثاله فى الامر الرابع ، وان كانت غيرها فاما ان لاتحصل كمن يذهب الى مكان للقاء صديقه ولايلاقيه اويضرب شيئا على شىء ليكسره ولايكسره فالفعل يسمى باطلا ، واما ان تحصل الغاية فاما ان يكون التخيل لامع غيره فيسمى الفعل جزافا واما ان يكون مع خلق وملكة نفسانية كاصوات الطيور ولسع الدواب الموذية و خياطة من كان حاذقا كثير العمل فيها واللعب باللحية ومضغ الصبى اصبعه فيسمى

الفعل عادة ، واما ان يكون مع طبيعة كالتنفس والنوم اومع مزاج كحركة المريض او النائم فيسمى قصدا ضروريا ، وماذكرنا من كون العبث مغايرا للجزاف مطابق لما عليه الشيخ ابن سيناء ، واما المصنف فلم يفرق بينهما لمكان العطف بالواو دون او ، فتأمل .

قوله : وهوقديكون غاية للشوقية - اى الوصول الى المنتهى الذى هو غاية للقوة المحركة قديكون غاية للشوقية ، وحينئذ يكون الفعل عبثا على مسلك الشيخ ابن سيناء ولم يسمه المصنف باسم ههنا ويمكن ان يكون خيرا على مابينا .

قوله : فان لم تحصل الخ - تفريع على قوله : وقدلايكون .

قول الشارح : بالنسبة اليها - اى بالنسبة الى القوة الشوقية ، واما بالنسبة الى القوة المحركة فالغاية حاصلة اذ لايمكن عدم حصول غاية القوة المحركة ان وقع التحريك .

قوله : واما العلل الاتفاقية الخ - لبيان هذا المطلب لابد من تقديم امور :

الامر الاول : ان الشيء الممكن مالم يجب من علته لم يوجد ووجوبه من علته انما هو بحصول كل ماله مدخل فى وجوده فمابقى منه شيء فى العدم امتنع ذالك الشيء فلايوجد فى الخارج ، وهذا الامر لامجال للعاقل ان يتشكك فيه ، و خفاء بعض ماله مدخل فى وجودشيء علينا فى عالم الوجود لايضر بهذا الاصل ، فكل ممكن موجود له علة تامة وتلك العلة ان كانت ممكنة فلابد ان تنتهى الى الواجب بالذات لماقدمضى فى المسألة الرابعة فى ابطال التسلسل .

الامر الثانى : انه قدمر ان الفاعل اماشاعر بفعله اوغير شاعر بفعله ، والشاعر به لايكون فعله خاليا عن الغاية لانها علة لفاعليته فلوخلاعنها لم تتحقق القوة الشوقية فلايقع منه الفعل ، وغير الشاعر به ايضاً لايكون فعله خاليا عنها لان الفعل الطبيعى يؤدى الى مايترتب عليه وان لم يكن للطبيعة شعور به كمامر بيانه من الشارح العلامة ، والفاعل بالقسر ليس مستقلا فى فعله بل يرجع الى ارادة القاسر ان كان ارادياً والى طبع القاسر ان كان طبيعيا ، ولاينافى هذا ماذكر فى المسألة الثانية عشرة فى ذيل

قول الشارح : اما ان تكون قسرية او طبيعية ، ويأتى توضيح ذالك و بيان الفعل الطبيعى والقسرى والارادى فى المقصد الثانى فى الفصل الخامس فى مبحث الحركة انشاء الله تعالى .

الامر الثالث : ان نوع شىء بالقياس الى نوع شىء اما ان لايكون بينهما نسبة السببية والمسببية كقعود الانسان بالقياس الى انخساف القمر ونعيق الغراب بالقياس الى موت الانسان والعبور على جسد الميت بالقياس الى تكوّن الولد والعبور على شعلة النار بالقياس الى سعادة الانسان وامثال ذالك فانها لايحكم باللزوم بينها الا اهل الجهل والتطير ، واما ان يكون بينهما تلك النسبة فحينئذ اما ان يكون تأدى السبب الى المسبب دائميا بمعنى انه كلما تحقق فرد منه تحقق المسبب سواء كان بذاته اوبضميمة امر خارج عن ذاته يحصل معه دائما كالنار بالقياس الى تسخين الهواء المجاور والنفس الجازمة على فعل بالقياس الى تحريك الاعضاء ، او اكثريا كالنار بالقياس الى احراق الحطب والخارج من بيته قاصدا لموضع بالقياس الى الوصول بذالك الموضع ، اومتساويا كالماء بالقياس الى الجريان والنفس بالقياس الى الافعال الارادية كالقيام والقعود والتكلم ، اواقليا كحفر البئر بالقياس الى العثور على الكنز ولسع العقرب بالقياس الى البرء من مرض ، ومعلوم ان كون هذه الامور اقلية فى التأدية الى المسببات انما هو لعدم موافاة الاسباب مع ما له مدخل فى التأدية من الشرائط و عدم الموانع ، و الا فالاقلى دائمى مع حصول الموافاة فان حفر البئر قديؤدى الى العثور على الكنز لعدم عرفان الحافر به تحت الارض وعدم وقوع الحفر محاذيا له فلو كان الحافر عارفا به و اوقع حفره على موضع الكنز كان الحفر بهذه الشرائط دائما مؤديا اليه ، و هكذا المتساوى و الاكثرى بطريق اولى .

اذا تقررت هذه المقدمات فاعلم انه قديطلق الامر الاتفاقى على مالاسبب له وقديطلق على مالاغاية له وقديطلق على ماله نوع سبب ليس دائمى التأدية ولا اكثريها فالاتفاق بالمعنيين الاولين باطل لان كل ممكن له سبب و كل فعل له غاية لما مر فى الامر الاول والثانى ، والمعنى الثالث صحيح واقع الا انه يقال على السبب فى القسم

الدائمى بقسميه والقسم الاكثرى سبب ذاتى وعلى الغايات المترتبة على الفعل فى هذه الاقسام غايات ذاتية ، ويقال على السبب فى القسم المتساوى و الاقلى سبب اتفاقى وبالعرض وعلى غايته غاية اتفاقية ، مع ان السبب بالذات والغاية بالذات يجب ان يكونا موجودين فى هذين القسمين بالضرورة فان الحفر مثلا بالقياس الى العثور على الماء سبب اكثرى بل دائمى ذاتى والعثور على الماء غاية ذاتية له الا انه بالقياس الى العثور على الكنز سبب اتفاقى بالعرض وهو غاية اتفاقية له بالعرض وذالك لان ما بالعرض لابد ان ينتهى الى ما بالذات ولان من الواضح انه لو لم يكن الغاية الذاتية التى تقع فى تصور الفاعل اولا فى البين لم يقع حفر حتى يعثر على الكنز .

ثم ان ههنا فرقتين على طرفى الافراط والتفريط : فرقة قالوا : ان فى الوجود اتفاقيات اى امورا بلاسبب كالعثور على الكنز والبرء من المرض فى المثالين المذكورين فانه ليس له سبب طبيعى اذ الحفر لو كان سببا طبيعيا لكان كل حفر مؤديا اليه ولاسبب ارادى اذ الحافر لم يكن عالما به والسبب الارادى لابد له من تصور الفاعل للغاية ولاسبب قسرى اذ حيث لاارادة ولاطبع فلاقسر لان الفعل القسرى ما كان على خلاف الارادة او الطبيعة فى الفاعل ، بل بعضهم كذيمقراطيس و اتباعه على ما نقل الشيخ ابن سيناء فى طبيعيات الشفاء فى الفصل الثالث عشر من المقالة الاولى من الفن الاول تجاوزوا عن ذالك وذهبوا الى ان كون العالم بالبخت والاتفاق و انكروا ان يكون له صانع اصلا ورأوا ان مبادى الكل اجرام صغار لاتتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة فى خلا غير متناه و ان جوهرها فى طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة فى الخلا فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع منها عالم وان فى الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة فى خلا غير متناه لكن مع ذالك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لابسبب الاتفاق .

اقول : ان هؤلاء الانعام بل الاضلون الذين كانوا عن قديم الزمان الى الآن فى بدن الاجتماع كالقيح تارة برزوا وتارة كمنوا قد كفاناهم الفطرة عن مؤونة

البرهنة والجدال ، وان كان العلماء قديما وحديثا اتوافى كتبهم بماقد مغهم ودقهم وردهم عن حريم الانسانية واخجلهم عند الدابة والبهيمة ، ومع ذالك قديسرقون عقول الضعفاء ويركبون على اعناق الجهلاء و يدعون حزبهم ليكونوا من اصحاب النار ، هذا وان للطاغين لشرمآب .

واما تلك الاجرام الصغار التى توهمها ذى مقراطيس فلاحقيقة لها لان غير المتناهى ليس فى الوجود و كل مايقع فى الوجود فهومتناه ، ولوكانت لكانت ممكنة محتاجة الى الواجب بالذات وكان تكوّن العوالم منها بتأثير من العالم القادر .

واما حل المثالين وغيرهما فان للعثور على الكنز مثلا سببا ارادیا هو الحافر الا انه سبب بالعرض لابالذات ، والقول بان الممكن لايوجد بلاسبب لايوجب ان يكون كل سبب بالذات بل فى الوجود اسباب بالعرض لاتحصى ، نعم ما بالعرض لايكون الامسبوقا بما بالذات فان الحافر سبب ارادى بالذات للعثور على الماء وسبب ارادى بالعرض للعثور على الكنز كما ان الاول غاية بالذات و الثانى غاية بالعرض .

وفرقة اخرى على جانب التفريط انكروا السبب الاتفاقى والغاية الاتفاقية بالمعنى الصحيح الواقع ايضا ، و قالوا لامعنى للاتفاق لان السبب لواستجمع الى آخر ماأورده الشارح العلامة رحمه الله مع جوابه واوضحناه .

قوله : والجواب ان المؤثر الخ - فى هذا الجواب اشار الى الاقسام الخمسة: الدائمى التأدية بقسميه والاكثرى التأدية والمتساوى التأدية و الاقلى التأدية .

تنبيه : قدقلنا فى الامر الثالث : ان نوع شىء بالقياس الى نوع شىء لان الشخص لايأتى فيه هذه الاقسام لانه بالقياس الى غيره اما مستجمع لشرائط التأثير فيؤثر ام لافلا ، ولعل هذا اى النظر الى شخص السبب منشأ خطاء منكرى الاتفاق بالمعنى الصحيح .

تنبيه آخر: قدوقع فى كلام الشيخ ابن سيناء لفظ البخت مع الاتفاق ، وهو اما مرادف له اواخص منه بالتقييد بكون الفاعل الاتفاقي ذا ارادة و كون الغاية ذاخطر من سعادة اوشقاوة .

المسالة السادسة عشرة

(فى اقسام العلة مطلقا)

قول المصنف: قد تكون بسيطة - العلة المادية البسيطة كالهيولى الاولى، والصورية البسيطة كالصورة المائية، والغائية البسيطة كالشبع للاكل، والعلة الفاعلية البسيطة كالواجب تعالى.

قول الشارح: والالزم نفيها - اى لو كانت العلة مركبة لزم من التركيب نفيها.

قوله: لان كل مركب الخ - هذا بيان الملازمة وحاصله ان المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه فلو كانت العلة مركبة لزم انتفائها بانتفاء جزء منها فلا يكون المركب الذى فرضناه علة بعلة، و هذا الاستدلال فى غاية السخافة كما اشار اليه الشارح العلامة فى الرد عليه، فلذا لم يذكروه واصل المنع فى سائر الشروح.

قوله: ولان الموصوف بالعلية - هذا دليل آخر لمنع بعض الناس من التركيب فى العلل وهو عطف على قوله: والالزم نفيها، واجاب عنه الشارح العلامة على سبيل النقض، واما الحل فنختاران المجموع علة و قوله: فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة ممنوع اذ عند الاجتماع لا يحصل الا الاجتماع، ولكن للمجموع بالبديهة تأثير لم يكن لكل جزء بحياله، كما ان عشرة رجال ينقلون حجرا عظيما لا ينقله كل واحد منهم بانفراده.

قوله: كالزاج والعفص فى الحبر - الزاج جسم معدنى ابيض بلورى، والعفص بفتح الاول وسكون الثانى ثمر شجرة برية اصغر من الجوز على قدر البندق مصمت ليس له قشر ولب بل كله كالخشب يسمى فى الفارسية (مازو) يستعملهما الدباغون والصباغون ويستعملان فى بعض الصناعات و المعالجات، والحبر بكسر الحاء وسكون الباء جوهر اسود معروف مركب من اشياء منها الزاج والعفص يستعمله الكاتبون للكتابة.

قوله : كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة ـ الصورة الانسانية ليست مركبة من الاشكال لان الصورة جوهر والشكل ليس بجوهر ، بل الصورة الانسانية لو فرض فيها تركيب فهو من الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة النباتية والحيوانية والتى هى حقيقة الانسان ، اللهم الا انه اراد منها شكل البدن الانسانى فانه مركب من الاشكال المختلفة ، الا انه ليس من علل الانسان ، بل من علل البدن من حيث هو بدن كشكل الكرسى الذى هو علته الصورية من حيث هو كرسى ، فاذا يقال عليه صورة الانسان فبالعرض والمجاز .

قوله: كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب الحركة ليست بالغاية المركبة ، بل مجموع شراء المتاع ولقاء الحبيب غاية مركبة للقوة الشوقية المستتبعة للحركة ، وفى التعبير تسامح .

قوله : كالمائية الحالة فى الهواء بالقوة ـ اى لمادة الهواء قوة ان تحل فيها الصورة المائية فهى تكون لمادة الهواء بالقوة .

قوله : والغاية بالقوة هى التى يمكن جعلها كذالك ـ يعنى الغاية بالقوة هى التى يمكن جعلها بالقوة والتى يمكن جعلها بالقوة هى كل غاية قبل حصولها حين صدور الفعل فان فى الافعال قوة الغايات .

قوله: وبالفعل هى التى حصل فيها ذالك ـ يعنى الغاية بالفعل هى كل غاية حصل فيها وصار فعليا بتحققها ذالك الامر الذى كان بالقوة .

قوله : وكذالك البواقى ـ فالعلة المادية الكلية كمطلق الطين بالنسبة الى طين الكوز وكطين الكوز بالنسبة الى طين هذا الكوز ، والعلة الصورية الكلية كمطلق الصورة بالنسبة الى صورة الكوز وكصورة الكوز بالنسبة الى صورة هذا الكوز ، والعلة الغائية الكلية كمطلق الغاية بالنسبة الى الجلوس على السرير و كالجلوس على السرير بالنسبة الى الجلوس على هذا السرير ، و من هذه الامثلة ظهر ان العلة الجزئية قد تكون جزئية اضافية وقد تكون جزئية حقيقية .

قول المصنف : وذاتية او عرضية ـ العلل الذاتية هى التى يسند المعلول اليها

فى الحقيقة و واقع الامر من دون عناية زائدة على نفس نسبة العلية والمعلولية كالنار بالقياس الى الاحراق والهيولى الاولى للنار والصورة النارية وتفرق الاجزاء المترتب على الاحراق الذى هو الغاية ، والنجار ونفس خشب الكرسى غير مأخوذ مع العوارض اللاحقة به ونفس صورته كذالك والجلوس عليه .

واما العلل العرضية فهى مالايكون كذالك ، فالفاعل بالعرض على اصناف : منها مايكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى النوع كان يقال : الانسان يسرق والسارق بعض افراده ، اويقال : البايع يطفف والمطفف بعض افراده .

ومنها مايكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى بعض آخر كمايقال: فتح الامير البلد والفاتح العسكر .

ومنها : مايكون الفاعل يفعل شيئا ويتبعه شى آخر هو يسند اليه ، وهذا الصنف ينشعب الى اقسام : قسم يكون فعل الفاعل ازالة ضد يتبعها ضده كتبريد السقمونيا فانه بالذات يزيل الصفراء المستلزمة للحرارة فاذا ازالها تظهر البرودة فى المزاج فيسند التبريد اليه بالعرض . و قسم يكون فعل الفاعل بالذات ازالة مانع لفعل طبيعى اوارادى تابع للازالة فيسند ذالك الفعل الى المزيل بالعرض كما اذا ازال احد سدا عن مجرى الماء فيجرى الماء فيسند اليه ويقال : هو اجرى الماء ، اواخرب دعامة عليها هدف فانهدم الهدف فيقال : هو هادمه ، اوفتح بابا على من هو ورائه فدخل فيقال : هو ادخله ، وقسم يفعل الفاعل فعلا غير الازالة فيتبعه فعل آخر كمن يجعل النار تحت قدر فيغلى مافى القدر من الماء فيقال : هو اغلاه ، وقسم يكون الفعل للالة بالذات فيسند الى من هى بيده لكونها مسخرة فى يده كمن قطع عنق احد بالسيف فان فعله بالذات هو ضرب السيف على العنق فيتبعه قطعها فيسند اليه بالعرض اذ هو بالذات فعل السيف .

ومنها مايكون الفاعل ذا حيثيات فيفعل فعلا من حيثية ويسند الى حيثية اخرى بالعرض كانسان بناء بنى بناء فيقال : هذا الانسان بنى مع انه لم يبن من حيث هو انسان بل من حيث هو بناء ، اوطبيب نجار صنع كرسيا فيقال : هذا الطبيب صنع

كرسيا مع انه لم يصنع من حيث هو طبيب بل من حيث هو نجار .

ومنها ما يكون الفاعل يفعل شيئا يقارنه شيء فيعد فاعلا لذالك المقارن بالعرض كحجر وقع من علو على رأس انسان فشجه فيقال : ان الحجر شجّ الرأس مع ان فعله بالذات هو الهبوط فقارنه شجّه .

ومنها ان يقال لشيء انه فاعل مع انه لم يفعل اصلا ، الا انه اتفق فى دائم الامر او اكثره او فى غير دائمه واكثره ان يقارن شيئا آخر هو الفاعل فى الحقيقة فيسند الفعل الى ذالك الشيء بالعرض كمريض من سبب يقال : ان قدوم عدوى امرضنى او يصح ويقول : قدوم حبيبى اصحنى ، او نبت من الارض شيء فيقال : انبتته الارض ، او يفقد من انسان شيء او يجد شيئا او يقبل اليه شيء محمودا او محذورا فيقول : ان ذالك اليوم او المكان المنحوس او الميمون سبب لى ذالك ، وهذا الصنف من الفاعل بالعرض الذى هو احق من غيره باسم العرضية كثير الامثلة بين الجهلة وعوام الناس ، و قول الشارح : وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة اشارة الى هذا الصنف .

والمادة بالعرض ايضاً على اصناف :

منها ان تؤخذ الهيولى الاولى مع الصورة الحالة فيها فيقال لمجموعهما انه مادة لصورة مضادة للصورة الحالة كما يقال : ان الماء محل للهواء مع ان الهيولى التى حلت فيها الصورة المائية هى محل للصورة الهوائية عند زوال الصورة المائية ، او يقال : ان النطفة مادة للانسان مع انها من حيث هى نطفة ليست بذالك بل مادتها مادة للانسان بعد خلع الصور التى قبل الصورة الانسانية .

ومنها ان يكون الشيء ذا حيثيات يكون مادة بحيثية فيؤخذ مادة بحيثية اخرى كطبيب يعالج نفسه فيقال : ان الطبيب يتعالج مع انه من حيث هو طبيب ليس متعالجا محلا للعلاج بل من حيث هو عليل ، او يقال : هذا الشجر موضوع لشكل كذا مع انه من حيث هو جسم موضوع له لا من حيث هو شجر .

ومنها ان يكون الشيء مقارنا لشيء هو محل لشيء بالذات فيقال للمقارن انه محل له كالجسم المقارن للخط الذى هو محل للنقطة بالذات فيقال للجسم انه محل لها .

ومنها ان تؤخذ المادة مع العوارض اللاحقة بها مادة كما يقال لخشب الكرسى مع شكله ولونه مادة الكرسى .

والصورة بالعرض ايضا على اصناف :

منها ان تطلق الصورة على العوارض كالشكل والخلقة فى النبات والحيوان .

ومنها ان يكون الشىء مجاورا للصورة بالذات و يقال لذالك الشىء الصورة كحركة الساكن فى السفينة تبعا لحركتها فان الحركة صورة بالذات للسفينة المتحركة وبالعرض للجالس فيها .

ومنها ان تكون الصورة لشىء فتعد صورة لمقارنه كشكل بدن الانسان الذى هو صورة للبدن من حيث هو بدن فيعد صورة للانسان .

والغاية بالعرض ايضاً على اصناف :

منها ان تكون الغاية للمبدء الشوقى فتعد غاية للمبدء العضلى كما يقال : غاية حركتى لقاء الحبيب ، او بالعكس كما يقال : غرضى الوصول الى موضع كذا مع ان غرضه لقاء حبيبه .

ومنها الغايات المتقدمة على الغاية الاخيرة التى هى غاية الغايات كمن يكسب لتحصيل النقود ليشترى بها مايحتاج اليه ليصان من الهلاك ليلتذ من لذائذ الدنيا والآخرة فان هذا الالتذاذ هو غاية غاياته مثلا فهى الغاية بالذات و اللاتى تتقدمها غايات بالعرض .

ومنها ان لايكون الشىء غاية لفعل ارادى اوطبيعى ولكن يتفق ان يترتب عليه كحجر يهوى من فوق فغايته بالذات الوصول الى المركز فيحوله حائل و يقف عنده حينا ما ثم يتحرك نحو المركز وهذا الوقوف غاية لحركته بالعرض، اوانسان يذهب الى السوق ليشترى متاعا فيصادف مدينه فيأخذ منه دينه فغايته بالذات شراء المتاع واخذ الدين غاية بالعرض ، او كفرعون اخذ موسى على نبينا وآله و عليه السلام من الماء ليكون له ولدا معينا فكان له عدوا وحزنا .

ومنها مايكون لازما للغاية بالذات كالتغوط الذى هو لازم لكف الجوع الذى

هوغاية بالذات للاكل ، وكالسكون الذى هولازم لوصول الجسم الى موضعه الطبيعى الذى هوغاية بالذات فالتغوط والسكون غايتان بالعرض .

ومنها مايكون عارضا مع الغاية بالذات فى اكثر الامر كالجمال الذى يعرض مع الصحة التى هى غاية الرياضة ، وكالتعب الذى يعرض مع الوصول الى المقصد الذى هوغاية المشى فالجمال والتعب غايتان بالعرض .

و منها ما يحصل بدلا عن الغاية بالذات كمن يقصد ان يرمى طيرا فيصيب رميه انسانا .

اعلم ان ذكر هذه الاصناف من العلل بالعرض على سبيل الاستقراء الناقص فيمكن ان يوجد غيرها فيذكر .

قوله : وعامة اوخاصة ـ الفاعل العام هو الذى ينفعل عنه اشياء كثيرة كالهواء الذى يغير اجساما كثيرة ، والفاعل الخاص هوالذى لاينفعل منه الاالواحد كالنفس الحيوانية التى لاتفعل بلاواسطة الا تحريك العضلات ، والمادة العامة هى التى تستعد لصور مختلفة الحقائق كالهيولى الاولى وكالخشب الذى يصنع منه اشياء كثيرة كالكرسى والسرير والباب وغيرها ، والخاصة هى التى لاتستعد الالصورة واحدة كجسم الانسان بمزاجه لصورته ، والغاية العامة هى التى تكون غاية للافعال المختلفة كدفع مرض بشرب الدواء اوالاحتجام اوالاحتقان اوالحمية اوغيرها ، والخاصة هى التى لاتكون غاية الالفعل واحد كوصول الجسم الى موضع لم يكن فيه فانه ليس غاية الا للحركة الاينية وكدفع العطش فانه لايحصل الا بشرب المايع ، واما الصورة فلايتصور فيها العموم لان الصورة الواحدة كالصورة الانسانية مثلا لاتكون الا لمادة مخصوصة ، نعم لواخذت الصورة كلية والمادة جزئية ففيها عموم كالصورة الانسانية التى تشترك فيها اشخاص الابدان .

ثم ان الفرق بين العلة الكلية والعلة العامة ان الكلية تقاس الى ماتحتها من جزئياتها والعامة تقاس الى مايقابلها من المعلول فى الفاعل ومن الفعل فى الغاية و من الصورة فى المادة فكل منهما كلية والفرق بينهما بالقياس والاضافة . وكذا الفرق

بين العلة الجزئية والخاصة فان العلة الجزئية تقاس الى مافوقها من الكليات وهى قدتكون جزئية حقيقية وقدتكون كلية اى جزئية اضافية والعلة الخاصة تقاس الى مايقابلها كالعامة وهذه كلية ايضا والفرق باختصاصها بمقابل واحد نوعى بخلاف العامة كما اتضح ذالك كله من الامثلة .

قول الشارح : كالصانع فى البناء ـ بتخفيف نون البناء ، والصانع فاعل عام اذهذا العنوان لايختص بصنعة دون صنعة بل كل شئ مصنوع ينفعل عن الصانع و ذكر البناء من باب التمثيل بواحد ممايتفعل عنه .

قوله : والخاصة كالبانى فيه ـ اى الذى يبنى البناء فانه فاعل خاص اذالبانى من حيث هوبان يختص بالبناء ولاينفعل عنه غيره .

قول المصنف : وقريبة او بعيدة ـ العلة القريبة هى التى لايكون بينها وبين المعلول واسطة والبعيدة مابينها وبينه واسطة اووسائط ، فالفاعل القريب الطبيعى كالميل بالنسبة الى الحركة ، ويأتى بيان معنى الميل فى المسألة الخامسة فى مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ، و الفاعل البعيد الطبيعى كالطبيعة بالنسبة اليها ، والقريب الارادى كالعقل الفعال بالنسبة الى الصور ، والبعيد الارادى كالعقل الاول بالنسبة اليها ، والمادة القريبة كالجنين للانسان والبعيدة كالنطفة له ، والصورة القريبة كالصورة الانسانية بالنسبة الى الانسان و البعيدة كالصورة الجسمية بالنسبة اليه ، والغاية القريبة كنهاية الحركة بالنسبة اليها والبعيدة كلقاء الحبيب المترتب على نهاية الحركة .

قول الشارح : كالقوة الشوقية ـ بالنسبة الى الفعل ، ومبدئه القريب الفاعلى القوة المحركة العضلية .

قول المصنف : ومشتركة او خاصة ـ لافرق بين العلة العامة والخاصة و بين المشتركة والخاصة الا ان العامة والخاصة تعتبران كليتين والمشتركة والخاصة تعتبران شخصيتين كهذا النجار الذى صنع ابوابا متعددة او اشياء مختلفة كالباب والتخت والسرير ، وهذا المعلم الذى يتعلم عنده اناس كثيرة علما واحدا اوجماعات

متعددة علوما مختلفة ، والخاص كهذا النجار الذى صنع بابا واحدا اوشيئا واحدا وإن كان متعددا بالشخص ، و هذا المعلم الذى يتعلم عنده واحد فقط اوجماعة علما واحدا ، وهذا القسم من الخاص خاص باعتبار و مشترك باعتبار كما لايخفى ، كما ان القسم الاول من المشترك مشترك وخاص باعتبارين ، و المادة المشتركة كهذه المادة التى تواردت عليها صور مختلفة والخاصة كهذه المادة التى حلت فيها صورة واحدة ، والغاية المشتركة كهذه النهاية للحركة التى تشترك فيها المبدء الشوقى والمبدء التحريكى والخاصة كهذه اذا كانت للشوقى غاية اخرى ، و اما الصورة فلايتصور فيها الاشتراك كالعموم .

وبهذا الفرق الذى ذكرنا اندفع ماأورده صاحب الشوارق على المصنف من عدم الفرق بين هذه الخاصة وتلك الخاصة اوعدم الفرق بين المشتركة و العامة ، فان الفرق هو ان الخاصة المقابلة للعامة تعتبر كلية كالعامة ، والخاصة المقابلة للمشتركة تعتبر شخصية كالمشتركة مع اتحاد القياس والاضافة ، كما ان الفرق بين العلة الكلية والجزئية وبين العامة والخاصة باختلاف القياس والاضافة .

تنبيه : ان هذه التقسيمات تأتى فى المعلولات ايضاً بقياس التضايف .

قول المصنف : والعدم للحادث من المبادى العرضية - هذا و ما بعده الى آخر الفصل فى مباحث متعلقة ببعض العلل التى وقع فيها اشتباه ، و توضيح كلام المصنف هذا : ان العدم الغير المجامع للمعلول الذى لابد من سبقه زمانا على المعلول الحادث ليس من المبادى الذاتية التى لها تأثير ومدخلية فى المعلول بل من المبادى العرضية اى من الامور المقارنة للفاعل التى لادخل لها فيه .

واعترض عليه بان العدم السابق و ان لم يكن من المبادى الذاتية للمعلول من حيث هو موجود ، ولكنه من مباديه الذاتية من حيث هو حادث لان الحدوث لاتحقق له من دون العدم السابق حتى انه عرف بالوجود بعد العدم ، والنزاع انما هو فى كونه مبدء ذاتيا اوعرضيا للحادث .

اقول : ان البديهة تشهد بان العدم ليس مبدء ذاتيا ذا تأثير فى ذات الحادث

كما هو مراد المصنف ، نعم هو مبدء لنفس الحدوث الذى هو كيفية الوجود التى هى بعدية الوجود عن العدم فان البعدية التى هى صفة للوجود متقومة بالمتقدم الذى هو العدم كما ان القبلية التى هى صفة للعدم متقومة بذات المتأخر الذى هو الوجود على ما هو الشأن فى كل متضايفين ، وتفسير الحدوث بالوجود بعد العدم مسامحة بل هو كيفية الوجود كمامر فى كلام المصنف فى المسألة التاسعة و العشرين فى الفصل الاول ، مع انه ليس كل ما اخذ فى تعريف الشىء مقوما له ، فمن قال انه مبدء عرضى فمراده انه عرضى لذات الحادث ، ومن قال انه مبدء ذاتى فمراده انه ذاتى لوصف الحدوث ، وهذا طريق الجمع بين كلام الشيخ ابن سيناء الظاهر فى انه مبدء ذاتى للحادث و كلام المصنف الصريح فى انه مبدء عرضى له .

قول الشارح : **عدم علته** - اى عدم علته التامة الذى يلازم عدم المعلول ، ولكن الظاهر من كلام المصنف والصريح من غيره ان المتنازع فيه هو عدم المعلول الحادث السابق على وجوده لاعدم علته فانه لم يتوهم مبدئيته حتى يتنازع فى انه مبدء ذاتى اوعرضى

قول المصنف : **والفاعل فى الطرفين واحد** - يعنى ان الفاعل فى وجود المعلول وعدمه واحد من حيث الماهية وان كان مغايرا له من حيث وصفى الوجود والعدم فان الحرارة مثلا معلولة للنار وجودها لوجودها وعدمها لعدمها ، وهذا دفع لتوهم ان العلة فى طرف العدم مغايرة للعلة فى طرف الوجود بالماهية .

قول الشارح : **على ما بيناه اولا** - فى المسألة الخامسة .

قول المصنف : **والموضوع كالمادة** - اعلم ان المحل ينقسم الى المحل المستغنى فى وجوده عن الحال وهو محل العرض الذى يقال له فى الاصطلاح الموضوع والى غير المستغنى فيه عنه ويقال له المادة فى الاصطلاح وهو محل الصور الطبيعية كالصورة الجسمية والنارية والشجرية ، واما الصور الصناعية كصورة البيت والفرش والكرسى والصندوق والكوز و امثالها فهى اعراض حكمها حكم القسم الاول من حيث ان محالها مستغنية فى وجودها عنها .

ولايغفل عن ان التى لاتستغنى فى وجودها عن الصورة هى المادة الاولى التى ليست الا قوة محضة لافعلية لها بوجه من الوجوه وهى التى يطلق عليها المادة بالحقيقة ، واما المواد الثوانى كالعناصر مثلافانها فى وجود انفسها لاتحتاج الى الصور اذلها فعلية من وجوه بل تحتاج اليها فى صيرورتها اشياء آخر فان العناصر تحتاج فى صيرورتها شجرة مثلاالى الصورة الشجرية حتى تتحقق لها فعلية غير مالها من الفعليات ، و مواد الصور الصناعية ايضا كذالك فى احتياجها الى تلك الصور فى ان تصير اشياء صناعية وفى استغنائها عنها فى وجود انفسها ، ولايخفى ان الموضوع كالمادة الثانية فى ذالك فان الجسم مستغن عن البياض مثلا من حيث كونه جسما ومحتاج اليه فى صيرورته ابيض ، والحاصل ان المادة الاولى محتاجة فى وجودها الى الحال مطلقا ، واما المواد الثوانى سواء كانت صورها طبيعية اوصناعية و كذالك الموضوعات فمستغنية فى وجود انفسها و مرتبة فعليتها عن الحال و محتاجة فى صيرورتها اشياء اخر اليها بحسب فقدانها لفعلياتها .

فالمادة الاولى والمادة الثانية بقسميها والموضوع بعد اختلافها فيماذكر تشترك فى ان كلا منها جزء مادى للمركب من الحال والمحل فان الجسم جزء مادى وعلة مادية للابيض المركب منه ومن البياض والبياض جزء صورى وعلة صورية للابيض من حيث هو ابيض كما ان الهيولى الاولى جزء مادى و علة مادية للجسم والصورة الجسمية جزء صورى و علة صورية له و كذالك المادة الثانية ، فلذالك لم يعدوا الموضوع علة خامسة لاشتراكه وشباهته مع المادة فى كونه علة مادية للمركب ، وهذا معنى قول المصنف : والموضوع كالمادة ذكره لدفع توهم اختصاص العلة المادية بالمادة ولبيان ان الموضوع ايضاً علة مادية وان لم يكن مادة .

المسالة السابعة عشرة

(فى بقية تلك المباحث)

قول المصنف : وافتقار الاثر انما هو فى احد طرفيه - هذا البحث قد سبق

فى المسألة الثالثة والاربعين من الفصل الاول ، وانما ذكره ههنا لوقوع الاشتباه فيه ، وقد مر ذكر الشبهة وجوابها هناك .

قول الشارح : فى ان يجعله الخ ـ اى بالجعل البسيط على مابين هناك .

قوله : فليس السواد سوادا بالفاعل ـ هذا نظير مانقل عن الشيخ ابن سيناء فى الشوارق فى الفصل الاول فى آخر مسألة حاجة الممكن الى المؤثر من انه حين سئل عن هذه المسألة وهو يأكل المشمش اجاب ان الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجوداً ، ونظير مانقل الشارح العلامة عن جماعة من الحكماء فى اوائل المسألة الثالثة عشرة من الفصل الاول .

قول المصنف: واسباب الماهية غير اسباب الوجود ـ قال هذا لدفع ماربما يمكن ان يتوهم ان المعلول يحتاج الى الجنس والفصل والمادة والصورة فى الوجود كما يحتاج الى الفاعل والغاية فيه ، فنبه على ذلك بان المعلول فى ماهيته وتقوم ذاته محتاج اليهما لافى وجوده ، واحتمل صاحب الشوارق فى كلام المصنف احتمالا آخر

قول الشارح : قد بينا ان نسبة الخ ـ فى المسألة الحادية و الثلاثين من الفصل الاول .

قوله : فانه يعدم لذاته ـ لان ذاته يقتضى العدم بعد الوجود اذ لو لم ينعدم بعد الوجود لم يكن الحركة حركة والصوت صوتا والتالى باطل بالبديهة ، والجواب ان انعدام الصوت مثلا بعد وجوده ليس من قبل ذاته والالم يمكن ان يوجد من الاصل بل هو لزوال بعض شرائط علته الذى هو قرع الجسم على الجسم الموجب لضغط الهواء ، وذكر المصنف هذا لدفع ماتوهم من ان العدم لكونه نفيا محضا لايحتاج الى العلة ولدفع توهم ان الاعراض السيالة كالحركة والصوت لاتحتاج فى عدمها اليها .

قول المصنف : ومن العلل المعدة الخ ـ العلة المعدة هى مايقرب الفاعل الى الفعل كالمبادى التصورية والتصديقية التى تهيىء الانسان للفكر والنظر وتقربه اليهما وكحركات يد البانى وحركات مايستعمله فى البناء التى تقربه الى صنع البيت وكحركة الحجر من الفوق الى منتصف المسافة التى تقربه الى صدور الحركة منه

فيما بعد المنتصف ، اومايقرب القابل الى القبول سواء كان القابل مادة كحرارة الرحم التى تقرب النطفة وتهيئها لقبول صورة العلقة و هكذا الى ان تصير جنينا ، اوموضوعا كحرارة الشمس التى تقرب الثمرات و تهيئها لقبول الالوان ، اوبدنا كصورة الجنين التى تقربه وتهيئه لقبول النفس الفائضة من المبدء المفيض .

تنبيه ـ ان ماسمع من ان العلة المعدة توجد قبل حصول المعلول و تنعدم عند حصوله ليس المراد به انها تنعدم بذاتها بل تنعدم بوصف العلية ومن حيث هى علة بمعنى انها ليس لها تأثير فى بقاء المعلول سواء بقيت بذاتها عند حصول المعلول كصورة الجنين بالنسبة الى النفس الانسانية اوانعدمت كالحركة فى الامثلة المذكورة بخلاف سائر العلل ، و لذالك لم يعدوها من العلل بالاستقلال و عدوا العلل اربعا ، والحاصل ان حكمها حكم الشرط لا العلة .

قوله : ومن العلل العرضية ماهو معد ـ قال صاحب الشوارق : يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ماهى علة فاعلية عرضية له ، فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة ذاتية له .

ثم المقصد الاول بعون الله الذى لاحول

ولاقوة الا به فالحمد لله رب العالمين

والصلاة على محمد اشرف

البرية وآله الاطهار

الابرار

المقصد الثانى

((فى الجواهر والاعراض))

الفصل الاول

(فى احكام الجواهر)

المسألة الاولى

(فى قسمة الممكنات)

قول المصنف : وهو اما مفارق فى ذاته الخ - هذه القسمة على مسلك الفلاسفة ، واما على ماسلك المصنف فى هذا الكتاب فالقسمة ثلاثية لان المادة منفية عنده على مايأتى فى المسألة السابعة والعقل غير ثابت عنده على مايأتى فى المسألة الاولى من الفصل الرابع .

قوله: وبين الموضوع والعرض مباينة - ان قلت : ان بعض الاعراض يكون محلا لبعض آخر على ماصرح المصنف به بعيد هذا بقوله : و يصدق العرض على المحل ومحل العرض هو الموضوع فبينهما عموم من وجه لصدقهما على عرض هو محل لعرض آخر كالحركة التى هى محل للسرعة والبطؤ ، قلت : ليس مطلق محل العرض فى اصطلاحهم هو الموضوع بل محل العرض الذى يتقوم بذاته كماصرح به الشارح قبيل هذا والعرض الذى هو محل لعرض آخر ليس كذالك فلذا لم يقل : ويصدق العرض على الموضوع .

قوله: ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا - اى بعض المحل عرض

وكذا بعض الحال عرض ، ولكن عكس الاول ايضاً جزئى بخلاف الثانى فان عكسه كلى فبعض العرض محل وكل عرض حال ، وهكذا الجوهر فبعض المحل جوهر و بعض الحال جوهر ولكن عكساهما على عكس عكسيهما فان كل جوهر محل اما للجوهر كالمادة اوللعرض كالاربعة الباقية فان كلا منها لايخلوعن عرض ماوبعض الجوهر حال .

قول الشارح: على خلاف بين الناس فيه ـ المنكر لكون المحل عرضا توهم وجوب كون محل العرض متقوما بنفسه ظنا منه انه والموضوع متساويان فلايمكن ان يكون عرضا لان العرض لايمكن ان يتقوم بنفسه ، وهذا التوهم باطل و كون العرض محلالعرض آخر واقع وان لم يسم بالموضوع .

المسالة الثانية

(فى ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما)

قول الشارح : من حيث هذا المفهوم ـ اى لامن حيث ماصدق عليه هذا المفهوم من الكم والكيف و غيرهما فان كل واحد منها جنس لماتحته من الانواع بالاتفاق .

قوله : و هذا الذى ذكره المصنف الخ ـ بعدان ثبت زيادة عنوان الجوهرية على الاقسام الخمسة وعنوان العرضية على الاقسام التسعة فلااحتياج الى دليل آخر على كونهما من المعقولات الثانية لان كونهما من الامور الخارجية يستلزم كونهما ذاتيتين لماتحتهما .

قوله : والعرضية فى الوجود ـ عطف على الحاجة ، يعنى ان اشتراك الاقسام التسعة من العرض فى العرضية انما هو بحسب الوجود لان الكيف مثلا انما يحتاج الى المحل اذاوجد فى الخارج ، واما بحسب الماهية فلا ولااشتراك بينها بل هى متباينات بالذات ، فلذاقيل : ان العرض ماهية اذاوجدت فى الخارج كانت فى الموضوع والجوهر ماهية اذاوجدت فيه كانت لافى الموضوع .

المسألة الثالثة

(فى نفى التضاد عن الجواهر)

قول الشارح : وبيانه ان الضد الخ - هذا على القول المشهور من اخذ التعاقب على الموضوع فى تعريف التضاد ، اما لو اخذ على المحل سواء كان موضوعا اومادة فتكون الصورة الهوائية الواردة على المادة عقيب الصورة المائية مثلا مضادة لها وكذا سائر الصور ، نعم لاتضاد بين الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة المركبة اللاتى كل منها فى طول الاخرى ، ويأتى الاشارة اليه عن قريب .

قوله : حيث جعلوا الخ - واستدلوا بان الفناء اذا حصل انتفت الاجسام فهو ضد لها .

قوله : لانه اما عرض او جوهر - اى الامر الوجودى اما عرض اوجوهر والفناء ليس بعرض ولاجوهر ، اما انه ليس بجوهر فظاهر ، واما انه ليس بعرض فلان العرض لاينافى وجود موضوعه والفناء ينافيه فهو ليس بامر وجودى والضد لابد ان يكون امرا وجوديا فهو ليس بضد لشىء بل تقابله مع غيره تقابل السلب والايجاب .

المسالة الرابعة

(فى ان وحدة المحل لاتستلزم وحدة الحال)

قول الشارح : فانه لايجوز ان يحل المثلان الخ - كالبياضين فى جسم واحد وكالصورتين المركبتين كصورتى الكرسى فى مادة واحدة اوالبسيطتين كصورتى الماء فى مادة واحدة كما لايجوز حلول الضدين فى محل واحد كالبياض والسواد فى جسم واحد وكالصورة النخلية والصورة العقيقية فى مادة واحدة و كصورة الكرسى وصورة المنشار فى مادة واحدة و كمالايجوز حلول المتضايفين فى محل واحد كالابوة والبنوة و كمالايجوز حلول الوجود والعدم فى محل واحد سلبا وايجابا كانا اوعدما وملكة ، فبقى جواز حلول المختلفين فى محل واحد من دون التماثل و التقابل .

قوله: وبالعوارض - اى العوارض اللاحقة بالحال والعوارض الحالة فى محله

قوله: وكلام ابى هاشم فى التأليف - قال ابوهاشم: ان التأليف عرض واحد قائم بمحال متعددة لان التأليف لايعقل فى شىء واحد، وجوابه ان التأليف امر انتزاعى ينتزعه العقل من عدة امور مجتمعة فى الخارج وهى بهذا الاعتبار شىء واحد.

قوله: وبعض الاوائل فى الاضافات - قال بعض الفلاسفة الاقدمين ان الجوار قائم بالمتجاورين والتقارب قائم بالمتقاربين والاخوة قائمة بالاخوين و امثال ذالك من الاضافات المتشابهة الاطراف كل منها قائم بالطرفين بخلاف المختلفة الاطراف كالعلية والمعلولية والابوة والبنوة، والجواب ان كلا من الطرفين معروض لشخص من الاضافة كالاخوة مثلا وتوهم الوحدة نشأ من تشابه الشخصين وتماثلهما، ويأتى ذكر ذالك فى الفصل الخامس فى آخر مبحث المضاف.

قول المصنف: واما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين - يعنى ان انقسام المحل لايستلزم انقسام الحال وانقسام الحال لايستلزم انقسام المحل.

قدعلمت ان المحل اما مادة اوموضوع والحال اما صورة اوعرض فاعلم ان الانقسام اما عقلى وهو انقسام الماهية الى الجنس والفصل، واما خارجى و هو اما بحسب الحقيقة كانقسام الجسم الى المادة والصورة و اما بحسب الكم وهواما فى المتشابه الاجزاء كانقسام الجسم البسيط اوالسطح اوالخط واما فى المختلف الاجزاء كانقسام بدن الانسان الى اللحم والعظم وغيرهما.

ثم ان العرض اما من الامور الاعتبارية العقلية اومن الاعراض المتأصلة الخارجية، والعرض الخارجى اما سار فى جميع اجزاء المعروض بدون الانقسام بذاته كالالوان الحالة السارية فى الاجسام واما مع الانقسام بذاته كالجسم التعليمى السارى فى الجسم الطبيعى واما غير سار مع الانقسام كالسطح والخط اوبدون الانقسام كالنقطة والصور الذهنية.

اذاتحققت هذه فاقول: ان الانقسام العقلى فى كل من الحال والمحل لايستلزم الانقسام فى الاخر كائنين ماكانا لان هذا الانقسام انما هو بتحليل العقل لايستلزم

انقسام نفس الشيء بحسب الواقع فكيف بصاحبه ، و اما الانقسام بحسب المادة والصورة فلايعقل فى الحال حتى يستلزم انقسام محله هذا الانقسام لان الحال سواء كان صورة اوعرضا بسيط من هذه الجهة لاينقسم الى المادة والصورة ، ويعقل فى المحل كالجسم المركب من المادة والصورة الا انه لايقتضيه فى حاله لعدم قابليته لهذا الانقسام فبقى الانقسام بحسب الكم .

ثم ان الحال الجوهرى لاانقسام فيه بحسب الكم وكذا المحل الجوهرى ان لم يكن جسما لان هذا الانقسام من خواص الجسم ، والاعراض الاعتبارية بمعزل عن ذالك لانها لاحلول لها فى الحقيقة ، والاعراض الغير السارية بدون الانقسام كالنقطة والصور الذهنية ايضا كذالك لانها لاانقسام لها حتى تقتضيه فى الغير اويكون فيها باقتضاء الغير ، فبقى فرض ذالك فى الجسم و الاعراض السارية المتأصلة كالبياض والجسم التعليمى وغير السارية المتأصلة مع الانقسام كالخط .

ثم الانقسام اولا وبالذات للكم ويعرض على الجسم وماحل فى الجسم من سائر الاعراض بواسطته ، والعرض الغير السارى مع الانقسام اما خط اوسطح وكل منهما له الانقسام بذاته ولاشيء منهما يقتضى الانقسام فى غيره لان الخط نهاية السطح والسطح نهاية الجسم التعليمى ولاشيء من نهاية الشيء يقتضى انقسام ذالك الشيء و اما العرض السارى مع الانقسام بذاته الذى هو الجسم التعليمى فيقتضى انقسام الجسم الطبيعى لسريانه فيه ، واما انقسام سائر الاعراض السارية فى الجسم فالحق انه بسبب الجسم الطبيعى المنقسم بسبب الجسم التعليمى لانها عارضة على الجسم الطبيعى لاعلى التعليمى ، فالانقسام الذى يقتضى الانقسام فى الغير اولا للجسم التعليمى بالذات ثم للجسم الطبيعى بالعرض ، ثم للاعراض الحالة السارية فيه انقسام بالعرض ، فظهر من ذالك ان من الحال مايقتضى بانقسامه بالذات انقسام المحل بالعرض ومن المحل مايقتضى بانقسامه بالعرض انقسام الحال بالعرض ، فقول المصنف: فغير مستلزم فى الطرفين نفى الكلى لاالنفى الكلى .

قول الشارح : فان الوحدة والنقطة - ان الوحدة من الامور الاعتبارية وقدمر

انها والنقطة بمعزل عن ذالك اصلا .

قوله : والاضافات سيأتى الخلاف فى انها من الامور الاعتبارية اوالمتأصلة فى الفصل الخامس فى مبحث المضاف فى المسألة الثالثة واى منهما يثبت يتبعه حكمه .

قوله : وذهب قوم الخ ـ هذا حق اذا كان المحل جسما و فرض الانقسام بحسب الكم وكان الحال عرضا متأصلا غير منقسم بالذات ساريا فى الجسم لان الحال فى هذا الفرض لولم ينقسم مع انقسام المحل فان قام بواحد من الاجزاء كان محله ذالك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان قام بكل واحد من الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا فى محال متعددة وقدمر بطلانه عند تفسير قوله : بخلاف العكس وان قام كل جزء منه بكل جزء من اجزاء المحل على سبيل التوزيع كان منقسما وهو خلاف المفروض ايضاً مع انه هو المطلوب وان لم يوجد شيء من ذالك الحال فى شيء من اجزاء المحل اصلا لم يكن الحال المفروض حالا فعدم انقسامه مع انقسام محله ممتنع .

قوله : واما الحال فانه لايقتضى الخ ـ هذا حق فى غير الجسم التعليمى الذى هو منقسم بالذات وحال فى الجسم سريانا .

قوله : فان الحرارة والحركة الخ ـ هذا المثال غير لائق بما نحن فيه لان المراد بالانقسام هو ان يكون فى عرض واحد لافى عرضين فان الانقسام غير التعدد .

قوله : اعلم الخ ـ اشارة الى ما اوضحناه تفصيلا .

قوله : لا بالحقائق ـ اشارة الى الانقسام بحسب الجنس والفصل والمادة والصورة

المسالة الخامسة

(فى استحالة انتقال الاعراض)

قول الشارح : والدليل عليه ان العرض الخ ـ توضيحه : ان العرض الموجود متشخص لامحالة و تشخصه ليس معلول ماهيته ولالوازمها و الا لكان نوعه منحصرا فى شخصه لمامر فى المسألة الخامسة من الفصل الثانى من المقصد الاول ، ولامعلول

امر آخر غير محله اومايحل فى محله والالكان ذالك الامر الاخر اما موجده اوعرضا حالا فى نفس العرض المفروض فيه الكلام اوامرا اجنبيا مباينا والكل باطل اذلو كان مشخصه هو موجده لاكتفى فى وجوده وتشخصه بموجده المشخص له عن موضوعه وكذا لوكان مشخصه عرضا حالا فيه اوامرا اجنبيا لاكتفى فى وجوده بموجده و فى تشخصه بالعرض الحال فيه اوبذالك الامر الاجنبى عن موضوعه لان العرض لايحتاج الى موضوعه فى ماهيته بل فى تشخصه ولوكان تشخصه بامر آخر غير الموضوع لاستغنى به عنه بالكلية و لزم قيامه بنفسه و هذا محال اذيلزم ان لايكون العرض عرضا اذالعرض هوالمحتاج الى الموضوع ، فيبقى ان يكون تشخصه معلول محله اومايحل فى محله لان التشخص بمايحل فى المحل تشخص بالاخرة بالمحل ، فاذا كان كذالك فيستحيل انتقاله بشخصه عن موضوعه الى موضوع آخر اذبصرف الانفكاك عن موضوعه يزول تشخصه فلايبقى حتى ينتقل الى موضوع آخر .

قوله : ولامايحل فيه - اى ولا مايحل فى العرض المفروض فيه الكلام ، ولم يذكر احتمال كون الموجد اوالامر الاجنبى مشخصا لبعد الاحتمال فيهما .

قوله : لاكتفى بموجده الخ - اى لاكتفى بموجده فى وجوده و بمشخصه الذى هوالعرض الحال فيه فى تشخصه عن موضوعه فيستغنى بالمرة عنه ويقوم بنفسه وهو محال .

قوله : فيستحيل انتقاله عنه - يستفاد من بعض الشروح ان هذه العبارة من تتمة المتن وان كانت كان اولى لان الكلام فى استحالة الانتقال .

المسالة السادسة

(فى نفى الجزء الذى لايتجزى)

قول الشارح : هذه مسالة اختلف الناس فيها الخ - هذه المسألة و التى بعدها فى تحقيق حقيقة الجسم الطبيعى وذكر الاقوال فيها و ما اختاره المصنف .

اعلم ان الجسم الطبيعى عرفوه بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة

متقاطعة على زوايا قوائم ، وهو اما مفرد وهو الذى لم يتألف من اجسام كالماء والهواء اومركب وهو الذى تألف من اجسام مختلفة كبدن الانسان اوغير مختلفة كالمنى واللحم والدم والخشب والحديد ، والنزاع انما هو فى الجسم المفرد لان المركب سواء كان مزاجيا كالشجر واللحم والنطفة والحيوان والدم اوامتزاجيا كالدخان والبخار والمعجون والسكنجبين ذومفاصل بالفعل عند الكل لان المزاج والامتزاج انما يحصلان بتصغر اجزاء كل جزء من اجزاء المركب .

ثم ان الجسم المفرد لاشبهة فى انه قابل للانقسام والانفصال مرة بعداخرى وهكذا ، فلايخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل متناهية اوغير متناهية وهذا هوالقول بتركب الجسم المفرد من اجزاء لاتتجزى المنشعب الى قولين وهما القول بتركبه من اجزاء متناهية ويلزمه انقسامات متناهية والقول بتركبه من اجزاء غير متناهية ويلزمه انقسامات غير متناهية ، وهذان القولان يفترقان بتناهى الاجزاء وعدم تناهيها ويشتركان فى ان الجزء الذى سمى عندهم بالجوهر الفرد لايقبل القسمة بانواعها اصلا ، ويأتى بيان انواع القسمة فى آخر المسألة عند ذكر قول ذى مقراطيس ، وفى ان الجزء ليس بجسم وان تألف منه الجسم ، والقول الاول هو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين و القول الثانى هومذهب قوم من القدماء والنظام المتكلم المعتزلى واتباعه ، واما ذى مقراطيس فهو قائل بتركب الجسم من الاجزاء الا انه يقول ان الجزء جسم و قابل للقسمة غير الانفكاكية ويقول ان الاجزاء غير متناهية بالعدد مبثوثة فى خلأ غير متناه واما اذا تألف من جملة منها جسم فهومتناهى الاجزاء .

وفى قبال هذه الاقوال الثلاثة قول بان الجسم المفرد غير مؤلف من الاجزاء بل هو بسيط متصل كاتصاله عند الحس الا انه يقبل الانقسام الى مايتناهى و هو مذهب محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل اوالى مالايتناهى بمعنى انه لاينتهى فى الانقسام الى حديقف عنده ولايقبل الانقسام بعده اصلا كمازعمه الشهرستانى ، لابمعنى ان الانقسام يوجد لايتناهى لانه يستلزم وجود الاجزاء غير المتناهية بالفعل

وهو محال مع انه يرجع من وجه الى القول الثانى من الاقوال الثلاثة فى الجزء وهذا هو مذهب جمهور الفلاسفة واختاره المصنف ، وهذه خمسة اقوال فى المسألة لم يشر الشارح الى قول ذى مقراطيس هنا ، والمصنف بدء بقوله : ولاوجود لوضعى الخ بابطال الجزء وابطال تركب الجسم منه .

تنبيه : قدمر ان الجسم المركب امامركب من اجسام مختلفةاومن اجسام غيرمختلفة اى متشابهة ، والتشابه اما مع المزاج واختلاط العناصر كتشابه اجزاء المنى واللحم والدم وقطعة من الخشب ، وهذا التشابه ليس محضا بل مقارن لاختلاف ما وهو اختلاف العناصر التى تألف منها المنى وان كانت اجزاء المنى من حيث هو منى متشابهة وكذا الخشب وغيره بخلاف بدن الانسان فانه من حيث هو بدن ليست اجزائه متشابهة ، واما من دون المزاج كتشابه اجزاء الجسم البسيط كالماء عند ذى مقراطيس فان مذهبه كمامر ذكره ان اجزاء الماء مثلا اجسام ايضا لكن هذا تشابه محض ، فالماء وامثاله من العناصر اجسام مفردة عند المتكلمين بحسب تعريفهم لانها لم تتألف من الاجسام وان كانت مؤلفة من الاجزاء واجسام مركبة بحسب ذالك التعريف على مذهب ذى مقراطيس لانها مؤلفة من الاجسام على مذهبه ، فلذا عدل الحكيم السبزوارى رحمه الله من تعبير المفرد الى البسيط وقال فى تعريف الجسم البسيط : هو مالم يتألف من اجسام مختلفة الطبايع سواء لم يتألف من اجسام اصلا كماهو مذهب غير ذى مقراطيس اوتألف من اجسام متشابهة محضا كما هو مذهبه ليدخل الماء وامثاله فى حد البسيط وتخرج من حد المركب على المذهبين ، وعلى هذا فالمركب عنده ماتألف من اجسام مختلفة الطبايع سواء كان اختلاف الطبايع فى عناصر المركب فقط كالمنى وغيره اوفيها وفى نفس المركب ايضا كبدن الانسان.

قوله : **اعنى الاشياء المشار اليها بالحس** - انما فسر ذوات الاوضاع بهذا التفسير لان الوضع له معان يأتى ذكرها فى آخر الفصل الخامس فى مبحث الوضع ، والمراد به هنا كون الشىء مشارا بالاشارة الحسية فالوضعى هو ذوالوضع بهذا المعنى وهو اما متجز كالجسم والخط والسطح واما غير متجز وغير المتجزى اما موجود

لا بالاستقلال اى موجود بوجود عرضى كالنقطة و هذا لاخلاف فيه و اما موجود بالاستقلال اى بوجود جوهرى وهذا فيه خلاف . فالحكماء نفوه والمصنف تبعهم والمتكلمون اثبتوه والمصنف اقام حججا عليهم .

قوله : ثم تحركا الخ ـ اى متوجهين من طرفى الخط المركب من ثلاثة اجزاء الى وسطه كلاهما من فوق الخط اومن تحته لااحدهما من فوقه والاخر من تحته ويكونان متساويين بحسب السرعة والبطؤوابتداء زمان الحركة .

قوله : وفوق احد طرفيه جزء الخ ـ بان يكون خط مركب من اربعة اجزاء ويكون فوق الاول من طرف جزء وتحت الاول من طرف آخر جزء .

قوله : وتحركا على التبادل الخ ـ اى متوجها كل منهما الى الطرف المقابل للطرف الذى هو عليه حتى يكون ماكان فوق احد الطرفين فوق الطرف الاخر وماكان تحت احد الطرفين تحت الطرف الاخر ، هذا توضيح ما هو ظاهر كلام الشارح رحمه الله ، واما ظاهر كلام المصنف فعلى ماهو مقتضى العطف : اولحركة الموضوعين على طرفى المركب من اربعة اجزاء بان يكون الاربعة مع الجزئين الموضوعين على الطرفين فى اول الامر خطا مركبا من ستة اجزاء كما ان الفرض الاول ان كان الخط مركبا من خمسة اجزاء ، وقوله : على التبادل متعلق بالحركة راجع الى الفرض الثانى اى على ان يكون حركة احدهما من فوق الخط والاخر من تحته بخلاف الفرض السابق اذفيه حركة كليهما اما من فوق واما من تحت ، فتقدير الشارح العلامة كون احدهما فوق احد طرفيه والاخر تحت طرفه الاخر خلاف ظاهر المصنف وان لم يضر بالمطلب ، وخلاصة الفرضين انه ان كان هناك خطان احدهما مركب من خمسة اجزاء والاخر من ستة وتحرك الواقعان فى طرفى الخط الاول من تحت الخط اومن فوقه وتحرك الواقعان فى طرفى الخط الثانى احدهما من فوق و الاخر من تحت مع التساوى فى السرعة و ابتداء زمان الحركة كان كذا وكذا .

قوله : فانهما لايقطعان الخط الابعد المحاذاة الخ ـ اى لايتمان الحركة من اول الخط الى آخره الا بعد الوصول الى موضع منه يكون احدهما فوق ذالك الموضع والاخر تحته وذالك الموضع موضع المحاذاة فهوان كان الثانى او الثالث اى احد الوسطين من الاجزاء الاربعة كان احد المتحركين قد تحرك اكثر من الاخر وهذا خلف فلابد ان يكون موضع المحاذاة بين الوسطين .

قوله : وذالك يقتضى انقسام الجميع ـ لان كلا من المتحركين فى اوائل الحركة يقع على ملتقى الاول و الثانى فيقع نصفه على نصف الاول ونصفه الاخر على نصف الثانى فى كل من الطرفين بهذا الشكل(٭) فينقسم كل من الستة بنصفين ثم اذا وصلا بموضع المحاذاة ينقسم كل من الاربعة المتحركين والوسطين بنصفين .

قوله : هذه وجوه اخرى الخ ـ هذه الوجوه الثلاثة الزامات على القائلين بالجزء بمالزمهم مما يشهد الحس بكذبه وبطلانه .

قوله : المتحركة على الاستدارة ـ يعنى الصفحة المدورة المتحركة من حجر اوغيره على قطب كحجر الرحى وفلك الساعة وغيرهما .

قوله : يلزم التفكيك ـ اى بين اجزاء المتحرك .

قوله : اذا تحرك جزء ـ اى اذا تحرك بمقدار مسافة جزء .

قوله : تساوى المداران ـ اى المدار القريب من المنطقة والمدار القريب من القطب يتساويان فى مقدار الحركة والسرعة وهو باطل بالضرورة اذ المدار الاصغر ابطأ فى الحركة بالحس .

قوله : لزم التفكيك ـ اى تفكيك الجزء القريب من القطب عن الجزء القريب من المنطقة بان يزول محاذاتهما وكذا الحال فى سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى مثلا على مثال دوائر محيط بعضها ببعض منفك بعضها عن بعض ، وقد التزموا بالتفكيك و قالوا ان الرحى تتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار الخالق لكل شىء يلصق بعضها ببعض ولايشعر الحس بذالك للطافة الازمنة التى يقع فيها التفكيك .

قوله : الثانى ان السرعة والبطؤ الخ - توضيحه ان المتحرك السريع كالشمس والمتحرك البطىء بالنسبة اليه كالفرس اذا تحركا بحركتهما فلاشبهة فى ان الفرس لايزيد سيره من اول النهار الى الظهر على خمسين فرسخا واما الشمس فقدسارت فى هذه المدة ربعا من دور الفلك وهذا اكثر من ذاك باضعاف مضاعفة من ضرب الوف فى الوف فاذا تحرك السريع بمقدار مسافة جزء فان تحرك البطىء بمقدار مسافة جزء ايضا لزم تساويهما فى مقدار الحركة والسرعة وهومحال ، وان تحرك اقل من مقدار مسافة جزء لزم انقسام تلك المسافة فلزم انقسام الجزء الذى انطبقت عليه تلك المسافة وهو المطلوب ، وان لم يتحرك اصلا لزم سكون المتحرك فى تلك المسافة وهو محال ، وسائر اجزاء المسافة على هذا القياس ، وهؤلا التزموا بسكون المتحرك وقالوا ان البطؤ انما هو بتخلل السكنات بين الحركات فان المتحرك البطىء يسكن بالنسبة و يتحرك بالنسبة ولكن الحس لايشعر بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها .

هذا الالتزام مكابرة صريحة وحماقة قبيحة لان فضل سكنات الفرس على حركاته فى تلك المدة يكون بمقدار فضل حركات الشمس على حركات الفرس فتكون سكنات الفرس اكثر من حركاته باضعاف مضاعفة من ضرب الوف فى الوف فتكون حركات الفرس مغمورة فى سكناته كالعدم بالنسبة اليها كما ان حركات الفرس تكون كذالك بالنسبة الى حركات الشمس فينبغى ان يكون الفرس فى الحس ساكنا وان كان فى الواقع متحركا قليلا وسكون الفرس فى الحس كما هو نتيجة التزامهم و سكونه اصلا كما هو لازم الفرض الثالث كلاهما محالان لانه متحرك بالحس ، وسيأتى فى اواخر الفصل الخامس فى مبحث الحركة بيان هذا المطلب فى كلام المصنف .

قوله : لزم المحال - اى سكون المتحرك .

قوله : ان الدائرة موجودة بالحس - الدائرة اما سطحية وهى سطح مستو احاط به خط منحن اذا فرضت فى وسط السطح نقطة قد خرجت منها خطوط مستقيمة

الى الخط المحيط كانت تلك الخطوط متساوية ويقال لذالك الخط المحيط منطقة الدائرة ولتلك النقطة فى وسط السطح مركز الدائرة ، واما خطية وهى كل خط مدور فرض على الدائرة السطحية حتى المنطقة بحيث كانت الخطوط الخارجة منه فى اى جهة الى مركز الدائرة متساوية ، ويمكن فرض الدائرة الخطية على سطح الكرة فاصغرها ما احاط بقطب الكرة واكبرها منطقتها والدائرة بكلا المعنيين موجودة بالضرورة .

قوله : **لان الدائرة القطبية** الخ - اراد بها وبالمنطقية الدائرة بالمعنى الثانى ، يعنى ان الدائرة الصغيرة المحيطة بالمركز او القطب المركبة من اجزاء اذا تلاقت المركز بظواهر اجزائها اى بجوانبها التى الى المنطقة وبواطنها اى جوانبها التى الى المركز انطبقت على نقطة المركز لعدم امتياز جوانبها و انطبقت الدائرة المحيطة بها على نقطة المركز ايضا لعدم امتياز جوانبها كذالك وهكذا الى الدائرة المنطقية لعدم الفرق فى ذالك بين الدوائر فلزم انتفاء جميعها لانطباقها واندكاكها على نقطة واحدة .

قوله : **لزم الانقسام** - لكون كل جزء واقع فى الدائرة ذا طرفين .

قوله : **وان لم تكن حقيقية** - الدائرة غير الحقيقية بالمعنى الاول ما يكون منطقتها مضرسة و بالمعنى الثانى مايكون نفسها مضرسة فلاينطبق التعريف عليهما .

قوله : **لكن المنخفض اذا ملىء بالجزء** الخ - ذكر هذا الكلام لدفع ما التزموا به من انتفاء الدائرة اذ قالوا ان البصر يخطىء فى امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية ، فاجاب بان تلك التضاريس تنتفى بامتلاء المواضع المنخفضة وتصير الدائرة حقيقية .

اقول : ان القول بعدم انقسام الجزء الذى يتركب منه الجسم مطلقا يستلزم انتفاء كل شكل مجسم ومسطح اذ لازم هذا القول عدم ازدياد المقدار بازدياد جزء على جزء فلاينفعهم ذالك شيئا اذ هم يلزمون بانتفاء كل شكل .

قوله : **ولم يفضل** - يعنى ولم يفضل الجزء على قدر الانخفاض ، واما ان فضل

فلم تصر الدائرة حقيقية ولكن يلزمه انقسام الجزء لان بعض الجزء وقع فى محل الانخفاض وبعضه فى خارج المحل فينقسم الجزء الى جزئين .

قوله : والجواب انه عرض قائم الخ - حاصله ان الخط له اعتباران اعتباره من حيث هو هو واعتباره من حيث لحوق طبيعة اخرى هى التناهى فالنقطة لو كانت قائمة به بالاعتبار الاول لانقسمت بانقسامه ولكنها ليست كذالك لان الخط ينقسم بانقسامات والنقطة باقية بحالها ، بل قائمة به بالاعتبار الثانى اى قائمة بمنتهى الخط لا بنفس الخط حتى يلزم ذالك .

قوله : لان الماضى والمستقبل معدومان - يعنى لان الماضى من الحركة والمستقبل منها معدومان كالماضى والمستقبل من الزمان .

قوله : كانت المسافة غير منقسمة - اى كانت المسافة التى انطبقت عليها الحركة فى الحال غير منقسمة فكان الجزء الذى انطبقت عليه المسافة غير منقسم وهو المطلوب .

قوله: والجواب الحركة الخ - سيأتى انشاء الله تعالى فى الفصل الخامس فى اوائل مبحث الاين ذيل قول المصنف : ووجودها ضرورى ان للحركة معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط وهى بهذا المعنى موجودة فى الخارج والثانى الحركة بمعنى القطع وهى بهذا المعنى لا وجود لها فى الخارج ويتضح منه هذا الجواب .

قوله : والان لا تحقق له فى الخارج - لان الان هو الحد المفروض بين القطعتين من الزمان وهو ليس من الزمان فى شىء فعدمه فى الخارج لا يستلزم عدم الزمان ، واما الزمان كيف يكون موجودا فى الخارج فهو تابع للحركة و سيأتى بيانه فى الفصل الخامس فى مبحث المتى .

قوله : ان الجزء المتحرك الخ - اى الجزء المتحرك المفروض عدم انقسامه اذا تحرك من جزء من المسافة الى جزء آخر منها .

قوله: تثبت الواسطة - و هى الحدود المتوسطة بين ابتداء محل الحركة و انتهائه .

قوله : من وجه آخر - هذا الوجه هو الاول مع الاشارة الى دخل و دفعه و هو ان قائلا لوقال : ان اتصاف الجزء بالحركة حال كونه فى الجزئين من المسافة شق ثالث ، فاشار الى الجواب بان هذا الشق ايضا باطل لانتفاء المجموع بانتفاء كل منهما اى لانتفاء الاتصاف بالحركة حال كون الجزء فى مجموع الجزئين بانتفاء الاتصاف بها حال كونه فى كل من الجزئين .

الى هنا تمت الحجة على القائل بتركب الجسم من الاجزاء لاتتجزى مطلقا من دون النظر الى تناهى الاجزاء وعدم تناهيها فالان يشرع فى ابطال تركب الجسم من الاجزاء لاتتناهى وهو القول الثانى من الاقوال الثلاثة فى الجزء والقول الثالث هو قول ذى مقراطيس ويأتى قريبا ، ولايخفى ان هذه الحجج والالزامات غير رادة لمذهبه اذهو لايقول بعدم التجزى مطلقا بل قائل بالتجزى وهما وهذه تبطل عدم التجزى مطلقا و بعبارة اخرى ان هذه لاتثبت الا التجزى بحسب الوهم وهو قائل به .

قوله : فنقول كل جسم فانه متناه فى المقدار - لمايأتى فى المسألة الاولى من الفصل الثالث .

قوله : لم يلحق السريع البطىء - اى ابدا ولو تحركا ابدا الا اذا يقف البطىء ويستمر السريع فى الحركة فيصل اليه .

قوله : بيان الشرطية ان البطىء اذا قطع مسافة الخ - توضيحه ان البطىء اذا قطع مسافة من مبدء ثم تحرك السريع بعد زمان من ذالك المبدء فلاشبهة فى ان بينهما فى اول الامر مسافة فاذا قطع السريع جزء من المسافة قطع البطىء ايضا جزء اذلااقل من الجزء وهكذا فتلك المسافة التى كانت بينهما فى اول الامر تكون باقية بينهما ابدا فلايلحق السريع بالبطىء ابدا ، و اما اذا كانت الاجزاء متناهية فيقف البطىء عند تناهيها ثم يلحق به السريع فلايكون عدم اللحوق ابديا ، و بهذا البيان يظهر ان هذا الوجه من الابطال يختص بمذهب من يقول بعدم تناهى الاجزاء فلاوجه لما اورد الشارح القوشجى على المصنف من ان هذا الوجه لايختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا .

اقول : فى هذا الوجه نظر اذ لا يلزم من ذالك عدم لحوق السريع بالبطىء اذ لا ينكر على القول بالجزء ان السريع اذا قطع جزء من المسافة قطع البطىء ايضا جزء منها ، ولكن السريع يقطع جزء فى زمان اقصر من زمان يقطع فيه البطىء جزء فاذا قطع البطىء الف جزء مثلا فى ساعة قطع السريع الفى جزء فى ساعة اذا كانت سرعته ضعف سرعة البطىء مثلا فحينئذ يصل السريع اليه بعد ساعة من اول حركته فيما اذا كان السريع تحرك بعد حركة البطىء بساعة .

قوله : لانه لا يمكن قطعها الخ - الاولى فى تقريرها ان يقال : ان المتحرك على مسافة انما يقطعها جزء بعد جزء لامتناع الطفرة فى المكان لما يأتى عن قريب فلو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية فالى متى سار عليها لم يصل الى منتهاها لعدم تناهيها فلا يمكنه ان يقطع مسافة من المسافات فى زمان متناه .

ثم الفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى ان ذاك يحتاج الى فرض المتحركين السريع والبطىء بخلاف هذا ، وان التالى الفاسد فى ذاك عدم لحوق السريع بالبطىء ابدا وفى هذا عدم قطع المسافة فى زمان متناه ، وان ذاك اخذ فيه زمان فاصل بين ابتداء الحركتين وان هذا اخذ فيه نفس زمان الحركة فلا وجه لقول الشارح العلامة رحمه الله : هذا قريب من الوجه الثانى ولا لقول الشارح القوشجى تبعا لصاحب المواقف : الاولى ان يجعل هذا وذاك وجها واحدا .

اقول : ان بطلان عدم تجزئة الجسم وان وصل فى الصغر الى ما وصل بالمعنى الذى ذهب اليه الفريقان الاولان بديهى لا يحتاج الى مؤونة البرهنة والاستدلال ، واطالة القوم الكلام فيه لكثرة المخالفين من المتكلمين والفلاسفة الاقدمين ، نعم ان امكن استحالة الجسم عن الطبيعة الجسمية الى غيرها كما يستحيل عن الطبيعة النوعية الى غيرها امكن ان يزول عنه قبوله للانقسام مطلقا ، ولكنه سلب بانتفاء الموضوع ولا نزاع فيه .

قول المصنف : والقسمة بانواعها الخ - اعلم ان قسمة الشىء المتكمم اما ان توجب انفصالا فيه اولا فالاولى هى القسمة الانفكاكية المنقسمة الى القطع الذى

هو الانفصال بآلة نفاذة فى محل الانفصال كما فى اللحم بتنفيذ السكين فيه و الى الخرق الذى هو الانفصال بسبب جرّ طرفى الجسم باليد اوغيرها كما فى القميص اذاجرّ بقوة من طرفيه ويقال له القدّ والفتق ايضا والى الكسر الذى هو انفصال الجسم اليابس بتصادم جسم آخر وهوينقسم الى الفصم والقصم ، والثانية التى لاتوجب انفصالا فيه تنقسم الى القسمة العارضية والقسمة الفرضية والاولى هى انقسام الشيء بسبب عروض عارضين مختلفين متقررين فيه كالجسم المتلون بلونين كالتفاح الواحد المنقسم الى الاحمر والاصفر او غير متقررين فيه بل بالقياس الى غيره كالجسم الذى وقع الضوء على بعضه اوحاذى بعضه جسما آخرا وماسّه فانه ينقسم الى المضيء و المظلم والى المحاذى و غير المحاذى و الى المماس و غير المماس والعارض ليس له قرار فيه وقديعبر عن وجود العارضين المختلفين باى من الوجهين بالسبب الحامل على الانقسام اى الباعث عليه بخلاف القسمة الفرضية فانهاليس فيها سبب حامل عليه بل الوهم اوالعقل يفرض للشيء المتكمم طرفين ويقسمه باعتبارهما والقسمة الفرضية تنقسم الى الوهمية والعقلية و الوهمية هى انقسام المتكمم بسبب فرض الحد فيه كفرض النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم وفرض الان فى الزمان وفرض الحد فى الحركة والعقلية هى هذه بعد عجز الوهم عن فرض الحد والانقسام فى الشيء المتكمم لغاية صغره وقلته وليس المراد بهذه العقلية تلك التى تكون باعتبار اجزاء الماهية وانماسميت هذه بالعقلية لان العقل يحكم بانقسام المتكمم حكما ساريا فى جميع افراده من الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والمدرك بالوهم وغير المدرك به ، هذا ، وانى فى بعض هذه لم اقتف القوم فى اصطلاحهم وانمااردت بيان حقائق الاقسام ، وان كان القوم ايضا خالف بعضهم بعضا فى الاصطلاح .

ثم ان المصنف رحمه الله اراد ان يبطل بكلامه هذا مذهب ذى مقراطيس فاشار فى ردّه الى قاعدة حكم الامثال فيمايجوز وفيمالايجوز واحد فان الانقسام بانواعه من الانفكاكى و غيره كمايجوز فى الجسم الكبير يجوز فى الجزء الصغير ايضاً ولووصل فى الصغر الى حد لايدركه الوهم لان طبيعة الجسم فى صغيره و كبيره واحدة

فالقسمة بانواعها تحدث اثنينية اى تجعل الجزء الواحد جزئين اثنين يساوى طباع كل واحد من هذين الجزئين طباع ذالك الجزء الواحد الذى هو مجموع هذين الجزئين فكما كان الانقسام جائزا بين ذالك الجزء الواحد و بين صاحبه الذى كان معه قبل الانقسام جسما اكبر كان جائزا فى نفس ذالك الجزء الواحد لان الطبيعة فى جميع الاجزاء واحدة فلامعنى لانقسام ماهوضعف الجزء و عدم انقسام الجزء فالانقسام الوهمى ملزوم للانقسام الانفكاكى و كون الملزوم من دون اللازم محال .

قوله : وامتناع الانفكاك لعارض الخ - دفع لدخل هوان قائلا لوقال : ان ذى مقراطيس قائل بامتناع انقسام الجزء انقساما انفكاكيا لتحقق مانع فيه عنه و ذالك المانع غير متحقق فيما هو اكبر من الجزء فاجاب عنه بان امتناع الانقسام الانفكاكى لمانع عارض كما فى الجزء من الصغر والصلابة و كما فى الفلك من الصورة المخالفة لهذه الصور على ما عليه الفلاسفة لايقتضى الامتناع الذاتى الذى هو ظاهر كلامه .

ان قلت : ان ظاهر كلامه على مانقل عنه الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان الجزء لايتجزى لصغره وصلابته لالذاته ، قلت : ان القوم فهموا من كلامه ان الصغر والصلابة لازمان لاينفكان عن الجزء ، فيرد عليه ان لازم الطبيعة لايعقل تخلفه عن بعض افراده فلو كان الجزء جسما كما يقول به وكان لازمه الصغر والصلابة لم يعقل زوالهما عن غيره من الاجسام فالصغر والصلابة لو كانا للجزء لكانا عارضين يمكن زوالهما .

ثم ان المصنف والشارحين لم يتعرضوا لابطال مذهب الشهرستانى صريحا لانه بطل بابطال الجزء اذ مذهبه ان الجسم البسيط مع انه متصل واحد يتجزى حتى يصل الى جزء غير منقسم اصلا لاوهما ولاغيره فاذا ثبت بطلان الجزء هكذا ثبت بطلان مذهبه ، ولكن يمكن حمل كلام المصنف فى ابطال مذهب ذى مقراطيس على ابطال مذهبه ايضاً لانه يقول ان الجزء جسم فمذهبه باطل من وجهين .

قوله : طباع - هذه اللفظة بكسر الاول قد يستعمل جمعا للطبع وقد يستعمل بمعنى الطبيعة وهنا على الثانى استعملت ، وفرق بعضهم بين الطباع والطبيعة بانه اعم

منها فانه يقال لمصدر الصفة الذاتية لكل شيء وانها تقال لمصدر الصفة الذاتية لشيء يصدر عنه الحركة والسكون من غير ارادة .

قول الشارح : ذى مقراطيس - قال القفطى فى اخبار العلماء : ذومقراطيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة فى الفلسفة متصدر فى زمانه لافادة هذا الشان بارض يونان وقوله مذكور فى مدارس علومهم هناك وقد ذكره المترجمون ونقلوا اقاويله وهو القائل بانحلال الاجسام الى جزء لايتجزأ وله فى ذالك تآليف نقلها المترجمون الى السريانية ثم الى العربية ورسائل حسنة مهذبة وكان فى زمن سقراط وكان نسبه روميا اغريقيا كذا ذكر ابن جلجل .

اقول : ان ذى فى صدر اسم هذا الرجل ليس من اسماء الستة ليعرب باعرابها كمايظهر من القفطى اذهو لفظ يونانى .

قوله : العوارض الاضافية او الحقيقية - الاولى هى العوارض غير المتقررة فى الموضوع بل بالقياس والاضافة الى الغير ، والثانية هى المتقررة فيه من دون مدخلية الغير كمامرت امثلتها .

قوله : ولطبيعة الخارج عنه - اى لطبيعة الجزء الاخر غير هذا الذى هو مجموع الاثنين ، وفى بعض الشروح يكون فى المتن بعد قوله : طباع المجموع زيادة هى : وطباع الجزء الخارج الموافق له فى المهية .

قوله : لماتقدم فى ابطال مذهب ذى مقراطيس - هذا اشارة الى ماقلنا من امكان حمل كلام المصنف على ابطال مذهب الشهرستانى ايضاً .

المسالة السابعة

(فى نفى الهيولى بمعنى غير الجسم)

قول المصنف : ولايقتضى ذالك الخ - لاريب فى ان فى الاجسام اصلا جوهريا ثابتا باقيا فى جميع حالاتها من التغيرات الجوهرية والعرضية قابلا للطريان الاتصال والانفصال ولتوارد الصور النوعية البسيطة والمركبة وقد سمى ذالك بالهيولى

والمادة الاولى ومادة المواد ، وانما اختلفوا فى ان ذالك ماهو فذهب القائلون بالجزء بطوائفهم الثلاث الى ان ذالك هى الاجزاء تجتمع منها جملة فتتكون جسما ، وهذا المطلب باطل لبطلان اصله ، ولانه لو كان كذالك لماحلت الصور المختلفة النوعية فيها ولكانت الاجسام كلها حقيقة واحدة لان حصول صورة دون صورة فى المادة انما هو بحصول مزاج خاص و استعداد خاص فيها يستدعيان تلك الصورة النوعية الخاصة وحصول المزاج والاستعداد كذالك انما هو بتكاسر الاجزاء وتفاعلها على وجه خاص والتكاسر والتفاعل انما يحصلان بعد انحلال الاجزاء فلولا الانحلال لكانت الاجزاء باقية بحالها على هيئة الاجتماع فلاموجب لحلول الصور المختلفة فى المادة الواحدة ، ولان الجزء من حيث هو جزء لامحالة يكون له تعين وهو اما تعين مائى اوارضى او نارى اوهوائى اوغيرها ممالاندرى اسمه لوامكن والمادة لابد ان لايكون لها بنفسها تعين لتجتمع مع كل من التعينات المختلفة اذلايجتمع تعين مع تعين آخر كما ان الماء مثلا من حيث هوماء لايمكن ان يقبل تعين الهواء فالقابل لتعين الهواء هو المادة التى حلت فيها الصورة المتعينة المائية .

وذهب افلاطون واتباعه وجماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادى وشيخ الاشراق والمصنف الى ان مادة المواد هى الحقيقة الجسمية المطلقة المتقومة بالابعاد الثلاثة الحال فيها الصور النوعية والجسم هو هذه الحقيقة وليست سوى هذه مادة للاجسام المختلفة .

وذهب ارسطاطاليس واتباعه وابو نصر الفارابى والشيخ ابن سيناء و كثير من حكماء الاسلام الى ان مادة المواد هى جوهر هو محل للحقيقة الجسمية المطلقة والجسم هو مجموع المحل والحال ، والشارح العلامة ذكر ههنا برهانا لهم والمصنف ردّ مذهبهم بلزوم التسلسل اووجود مالايتناهى .

قول الشارح : ان الجسم البسيط لاجزء له - يعنى ان الجسم المطلق ليس مركبا من محل هو الهيولى وحال هو الصورة الجسمية كماذهب اليه الشيخ وغيره بل هى حقيقة واحدة بسيطة هى محل لسائر الصور كما عليه المصنف و غيره .

قوله : ابو البركات البغدادى ـ قال القفطى فى اخبار العلماء : هبة الله بن ملكا ابو البركات اليهودى فى اكثر عمره المهتدى فى آخر امره اوحد الزمان طبيب فاضل عالم بعلوم الاوائل من يهود بغداد قريب العهد من زماننا كان فى وسط المائة السادسة وكان موفق المعالجة لطيف الاشارة وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين فى هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها اليه صنف فيها كتابا سماه المعتبر اخلاه من النوع والرياضى واتى فيه بالمنطق والطبيعى والالاهى فجائت عبارته فصيحة ومقاصده فى ذالك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف فى هذا الشأن فى هذا الزمان ولما مرض احد السلاطين السلجوقية استدعاه من مدينة السلام و توجه نحوه ولاطفه الى ان برء فاعطاه العطايا الجمة من الاموال والمراكب والملابس والتحف وعاد الى العراق على غاية مايكون من التجمل والغنى وسمع ان ابن افلح قدهجاه بقوله :

لنا طبيب يهودى حماقته ... اذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتيه والكلب اعلى منه منزلة ... كانه بعدلم يخرج من التيه

فلما سمع ذالك علم انه لايجل بالنعمة التى انعمت عليه الا بالاسلام فقوى عزمه على ذالك وتحقق ان له بنات كبارا وانهن لايدخلن معه فى الاسلام وانه متى مات لايرثنه فتضرع الى خليفة وقته فى الانعام عليهن بمالايخلفه وان كن على دينهن فوقع له بذالك ولما تحققه اظهر اسلامه وجلس للتعليم والمعالجة وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزءاً متوفرا قال لى بعض اهل الفضل ان اوحد الزمان ابا البركات هذا كان جالسا فى مجلسه للاقراء وعليه ثوب اطلس مثمن احمر اللون من خلع السلجوقى اذدخل عليه رجل من اوساط اهل بغداد وشكا اليه سعالا ادركه وقد طالت مدته ولم ينجع فيه دواء فامره بالقعود فقال له اذا سعلت و قطعت شيئا فلاتتفله حتى اقول لك ماتصنع فقعد ساعة وقطع فاستدعاه اليه وادخل يده فى كم ذالك الثوب الاطلس وقال له اتفل فيه فتوقف خشية على موضع يده من الثوب فانتهره فتفل وضم اوحد الزمان يده على مافيها من الثوب والتفلة واخذ

فيما الجماعة فيه من استفهام وافهام ساعة ثم فتح يده ونظر الثوب وموضع التفلة ساعة يقلبه ويتأمله ثم قال لبعض الحاضرين اقطع من هذه الشجرة نارنجة واحضرها وكان فى داره شجرة نارنج حاملة ففعل الرجل المأمور ذالك فلما احضر النارنجة قال للرجل الشاكى كل هذه فقال له ايها الحكيم متى كلته مت فقال ان اردت العافية فقد وصفتها لك فشرع الرجل و اكل منها الى ان استنفدها فقال له امض وانظر مايكون فى ليلتك فمضى الرجل ولما كان فى اليوم الثانى حضر وهو متألم فقال ماجرى لك قال مانمت لكثرة مانالنى من السعال فقال لاحد الجماعة احضر لى نارنجة من تلك الشجرة فاحضره اياها فقال للشاكى كلها ايضاً فقال اذا اكلتها مايبقى فى الموت شك فقال كلها فهى الدواء فاكل الرجل ومضى فلما كان فى اليوم الثالث جاء فسئله عن حاله فقال بتّ خير مبيت ولم اسعل فقال له برئت ولله الحمد واياك واكل النارنج بعدها ان تأكل بعدها نارنجة اخرى يحصل لك مالا يرجى لك برئه وامره بمايستعمل فى المستقبل فلما قام من عنده سئله الجماعة عن السبب فقال اخذت تفلته فى الثوب الاطلس الاحمر واحميتها فى كفى ساعة ونظرت فيها هل بقى بعد ماتشرّبه الثوب مماتفل كالقشور والنخالة فلم اجده ولو وجدته دلنى على ان السعال قد قرح اما فى الرئة اوفى الصدر وكلاهما صعب فلما لم اجد شيئا من ذالك علمت انه بلغم لزج زجاجى وقد لحج بقصبة الرئة وآلات التنفس فاردت جلائه من هناك و امرته بتناول النارنجة فلما عاد الى ووجد شدة علمت انها قد جلت وقطعت ماهناك ولم تستنفده فامرت بتناول الاخرى فجلت مابقى فنهيته عن استعمال الاخرى لئلا يقرح الموضع بكثرة الجلاء فيقع فيما احترزنا منه فاستحسن الحاضرون ذالك من صناعته اللطيفة وكان الاطباء فى وقته يسئلونه عن مسائل من الامراض فيجيب عنها بخطه فيسطرون ذالك عنه الى ان صار مؤلفا يتناقلونه بينهم وذكر ابن الزاغونى ان اسلام ابى البركات كان سببه انه كان فى صحبة السلطان محمود ببلاد الجبال وولى محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبا معظما واتفق ان مرضت وماتت فجزع جزعا شديدا فلما عاين ابو البركات ذالك الجزع من محمود

خاف على نفسه من القتل اذهو الطبيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه .

قوله : ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه - اى و يستحيل ان يكون القابل هو الجسم المطلق المتقوم بالاتصال اى الجوهر المتصل فى ذاته المسمى بالجسم المطلق .

المسألة الثامنة

(فى اثبات ان لكل جسم مكانا وشكلا)

قول الشارح : فيكون ذالك البعض طبيعياً - لان الجسم لو حل مكانا دون مكان بلا اقتضاء من طبيعته لزم الترجح من غير مرجح والمرجح ليس عند تجرد الجسم عن كل العوارض اى القواسر الا الطبيعة .

قوله : وهو الاستقامة - لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط المفروضة بين نقطتين فاذا رجع على الاستقامة لكان على اقصر الخطوط واقرب الطرق وانما يرجع على الاستقامة لان مطلوب الطبيعة ليس الا الوصول بمكانها .

قوله : ان تركب من جوهرين - كالدخان المركب من الاجزاء الارضية و النارية .

قوله : ان تساويا - اى فى قوة الميل والجذب الى مكانهما الطبيعى .

قوله : بينهما - اى فى منتصف مكانى الجوهرين .

قوله : و الا تفرقا - اى وان لم يقف فى الوسط فلابد من الافتراق بينهما اذ لا يمكن ان يكونا مجتمعين فى غير الوسط لتساوى قوتهما فى الميل فلو اتفق وجود المركب منهما فى غير الوسط فلابد من الانتقال الى الوسط او الافتراق .

قوله: وان تركب من ثلاثة - كالبخار المركب من الاجزاء المائية و النارية والهوائية .

قوله : والا لكان فى الوسط - اى فى مكان يكون نسبة المركب فيه الى الامكنة الثلاثة متساوية ، والكلام فيه كالكلام فى المركب من جوهرين ، ولا يخفى

ان التساوى فى قوة الميل والجذب غير ملازم للتساوى فى اجزاء البسائط .

قوله : وان تركب من اربعة - كالنبات والحيوان و غيرهما .

قوله : حصل فى الوسط - ان لم تحل فيه صورة سوى هيئة الاجتماع وحصوله فى الوسط لما ذكر فى المركب من جوهرين .

قوله : اوما اتفق وجوده فيه - ان حلت فيه صورة معدنية او نباتية او حيوانية ، ويقال لهذا المركب التام ولغيره الناقص ، وهذه الصور الثلاث لا تحل الا فيما ركب من العناصر الاربعة بعد التفاعل وحصول المزاج ، وحاصل الكلام ان المركب مطلقا لو كان فيه جزء غالب فى الميل والجذب فمكانه مكان ذالك الجزء والا فمكانه فى الوسط بحسب التناسب ان كان ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا لم تحل فيه صورة من تلك الصور او فيما وقع واتفق وجوده ان حلت فيه ، هذا كله فى المكان الطبيعى و اما القسرى فلا ظابط له بل هو تابع للقوة القاسرة فانه يمكن ان يقع كل من الاجسام البسيطة فى مكان الاخر بالقسر و كذا المركبات .

قوله : ولا استمرار للمعتدل - اى لا بقاء للمركب من العناصر بالتساوى ، و كذا الحال فى المركبات الناقصة مطلقا ، وفيه كلام يأتى فى آخر الفصل الثانى عند قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة .

قوله : على مايأتى - فى المسألة الاولى من الفصل الثالث .

المسألة التاسعة

(فى تحقيق ماهية المكان)

قول المصنف : والمعقول من الاول البعد الخ - اعلم ان المكان على وزن المفعل فى الاصل اسم مكان من الكون و هو فى العرف مايستقر عليه او فيه الجسم واطلاق المتمكن على الجسم الكائن فى المكان باعتبار استقراره و تمكنه عليه ، و اما فى اصطلاح اهل المعقول فالاقوال المشهورة منهم ثلاثة : الاول ماذهب اليه ارسطاطاليس والمشاؤون وابو نصر الفارابى والشيخ ابن سيناء وهو السطح الباطن من

الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى كالسطح الباطن من الكوز المماس لاطراف الماء والسطح الباطن من الفلك المماس للسطح المحدب من الفلك الذى تحته و كسطح الهواء المحيط بالاجسام الواقعة فيه المماس لظواهرها من الانسان والحيوان والاشجار والاحجار .

وفى قبال هذا القول قول بان المكان هو البعد الممتد من كل نقطة فى ذالك السطح المحيط الى مقابلتها فى جميع الاطراف بحيث يساوى هذا البعد الكمية السارية فى الجسم المتمكن ، وهذا القول ينشعب منه قولان : قول بان البعد الذى هو المكان امر موهوم غير موجود فى الخارج بل الوهم يفرضه كذالك و اليه ذهب المتكلمون ، وقول بانه امر موجود فيه واليه ذهب افلاطون والاشراقيون واختاره المصنف .

قول الشارح : افلاطون ـ قال ابن النديم فى الفهرست من كتاب فلوطرخس : افلاطون بن ارسطن ، ومعناه الفسيح ، وذكر ثاون ان اباه يقال له اسطون ، و انه كان من اشراف اليونانيين ، وكان فى قديم امره يميل الى الشعر ، فاخذ منه بحظ عظيم ، ثم حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشعر فتركه ، ثم انتقل الى قول فيثاغورس فى الاشياء المعقولة ، و عاش فيما يقال احدى و ثمانين سنة ، و عنه اخذ ارسطاليس ، وخلفه بعد موته ، وقال اسحاق : انه اخذ عن بقراط ، وتوفى افلاطن فى السنة التى ولد فيها الاسكندر ، وهى السنة الثالثة عشرة من ملك لاوخوس ، و خلفه ارسطاليس ، و كان الملك فى ذالك الوقت بمقدونية فيلبس ابو الاسكندر ، من خط اسحق : عاش افلاطون ثمانين سنة . ما الفه من الكتب على ماذكر ثاون ورتبه: كتاب السياسة فسره حنين بن اسحق ، كتاب النواميس نقله حنين ونقله يحيى بن عدى . قال ثاون : وفلاطن يجعل كتبه اقوالا يحكيها عن قوم ، ويسمى ذالك الكتاب باسم المصنف له ، فمن ذالك : قول سماه تااجيس فى الفلسفة (اى كتاب سماه كذا) ثم عدّ كتبه المسماة باسماء الذين صنفها لهم بهذا النحو نحو ثمانية وثلاثين كتابا، ثم قال : قال اسحق الراهب : عرف فلاطن وشهر امره فى ايام ارطخشاشت المعروف

بالطويل اليد . قال محمد بن اسحق : هذا الملك من الفرس ، ولا معاملة بينه و بين فلاطن وهو كستاسب الملك الذى خرج اليه زرادشت والله اعلم .

قول الشارح : والامارات المشهورة فى المكان من قولهم الخ - اى الامارات التى فى السنة الناس كافة العالمين منهم والجاهلين وهى اربع :

الاولى انهم يقولون ان الماء فى الكوز وان الطائر فى الهواء ، فاذا سئلوا عن تفسير قولهم هذا يفسرونه بفطرتهم وبداهة عقولهم بان الماء فيما بين اطراف الكوز ، ولاريب انهم يريدون باطراف الكوز اطرافه الداخلة و مابين اطرافه الداخلة هو البعد الممتد فى داخله لا السطح الباطن اذهو عين الاطراف لامابينها ، ولازم هذا ان يتداخل المكان و الكمية السارية فى المتمكن بخلاف القول بالسطح فانه لايلزم منه تداخل .

الثانية انهم يقولون ان المكان والمتمكن متساويان فى المقدار ولاشبهة فى ان تساوى المقدار انما يقال ويقاس بين خط وخط آخر اوبين سطح وسطح آخر اوبين بعد سار فى جسم وبعد سار فى جسم آخر لابين خط وسطح اوسطح وبعدسار ، ولازم هذا ان يكبر كل من المكان والمتمكن بكبر الاخر ويصغر بصغره وان يستحيل حصول جسمين معا فيمايشغله احدهما ، وهذان اللازمان اعم لان القول بالسطح ملزومهما ايضاً .

الثالثة انهم يقولون ان المكان خلا من المتمكن وان المكان امتلى من المتمكن ولاشبهة فى ان الخلوّ والامتلاء انما يصح ان يقالا للفضاء لالاطراف الفضاء ، و لازم هذا امكان حركة المتمكن حركة اينية فى امكنة متعددة فيما اذا كان الجسم المحيط به مايعا ، وهذا اللازم ايضا اعم لان الجسم المتحرك كما يتبدل عليه بعد بعد بعد كذالك يتبدل عليه سطح بعد سطح .

الرابعة انهم يقولون ان هذا الجسم هنا وذالك الجسم هنالك ، ولاشبهة فى ان هذه الاشارة انما هى الى المكان وصحة هذه الاشارة لاتتوقف على ان يحيط جسم بالجسم المشار الى مكانه ، ولازم هذا ان يكون لكل جسم مكان بخلاف القول بالسطح

فانه يستلزم ان لايكون للجسم المحيط بجميع الاجسام مكان لانه ليس ورائه جسم لوجوب تناهى الاجسام ، هذا . وبهذا النحو الذى قررت عليه الامارات يظهر ان لاشىء منها ينطبق على القول بالسطح كما توهم ، ومنشأ التوهم اخذ اللازم مكان الملزوم فيما كان له لازم اعم .

قوله : انه مايتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ـ هذا اشارة الى الامارة الاولى .

قوله : ويساويه ـ هذا اشارة الى الامارة الثانية .

قوله : وما يوصف بالخلو والامتلاء ـ اشارة الى الامارة الثالثة ، ولم يذكر الرابعة لكفاية الثلاث فى المقصود ، ويحتمل بعيدا ان يكون قوله : و يستقر عليه اشارة الى الامارة الرابعة .

قول المصنف : واعلم ان البعد منه ملاق الخ ـ حاصله ان البعد الذى هو الكمية السارية فى الجسم التى يعبر عنها بالجسم التعليمى الحال فى الجسم الطبيعى ملاق ومقارن للمادة ، واما البعد الذى هو المكان هو جوهر مجرد مفارق عن المادة يحل فيه الجسم ويتحد فى الوضع والاشارة مع البعد العرضى الحال فى الجسم ، وهذا الجوهر شىء متوسط بين المجرد المحض والمادى المحض لان له بعض خواص المادة وهو الوضع والاشارة ، وهذا جواب عن ايراد التداخل اللازم للامارة الاولى اذ هو محال بالبرهان والاتفاق بان الممتنع هو تداخل البعد المادى مع مثله و اما تداخل البعد المجرد والمادى فليس بممتنع .

قول الشارح : فلو تشكك العقل ـ يعنى لو تشكك انسان فى ان هذا البعد الذى بين اطراف الحاوى هل هو واحد او متعدد لزم السفسطة لان البديهة تشهد بانه واحد .

قوله : الملازمة لسطحها ـ يعنى للسطح الباطن من الفلك المحيط بها .

اقول : ان هؤلاء الخصوم ان ارادوا تعيين ما هو المفهوم لغة من لفظ المكان فقد مر انه مشتق من الكون فمعناه محل كون الجسم ، ولاشبهة فى ان محل كون

الجسم ليس الا الفضاء والبعد الذى شغله وملأه ذالك الجسم ، و ان ارادوا تعيين ما هو عند العرف فانهم يطلقون المكان على اعم من ذالك كله اذيقولون : الماء فى الكوز ، زيد فى الدار ، زيد على السطح ، السمك فى البحر ، السبع فى رأس الجبل ، الشمس فى المشرق ، اوتحت الارض ، القمر فى المغرب اوفوق الرأس ، الاصبع فى الخاتم ، اليد فى الكم ، القدر على الاثافى وغيرذالك ويريدون المكان بمدخول الجار فى جميع هذه الامثلة من دون التفات الى تلك الامارات و تلك الخصومات والمشاجرات ، وان ارادوا الاصطلاح فلكل قوم ان يصطلحوا بينهم على مايرونه صالحا لمقصدهم ولامشاحة فى الاصطلاح ، ولكن المتكلمين على مزلق فى هذا الامر لان مذهبهم عدم المكان فى الخارج ووجوده فيه مبرهن بل بديهى ، و اثبات وجود جوهر مجرد يحل فيه الجسم من الاشراقيين دونه خرط القتاد مع انه يستلزم ازدياد جوهر سادس على الجواهر الخمسة ، اللهم الا ان يبدلوا قولهم ويقولوا ان المكان هو الهيولى الاولى الحال فيها الصورة الجسمية كماعليه قوم من الاقدمين ، وفى قبالهم قوم آخرون منهم على ان المكان هو الصورة الجسمية .

المسالة العاشرة

(فى امتناع الخلا)

قول الشارح: اختلف الناس الخ - قال الشارح القوشجى : القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عمايشغله وعليه المصنف ، والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلا .

قوله : واستدل عليه بان الخلا الخ - توضيحه انا نفرض جسما متحركا بقوة معينة فى فرسخ من الخلا فى ساعة ثم نفرض ان ذالك الجسم بعينه مع تلك القوة بعينها يتحرك فى فرسخ من الملا من هواء اوماء اوغيرهما ولامحالة يقطع ذالك الفرسخ فى زمان اكثر من ساعة واحدة لان الملا معاوق مانع عن سرعته التى كانت

له فى الفرض الاول وليكن هذا الزمان ساعتين ثم نفرض انه بعينه بتلك القوة بعينها يتحرك فى فرسخ من ملا ارق قواما من الملا الاول بنسبة النصف و حيث يكون رقة القوام على نسبة النصف يكون نسبة الزمان ايضا على نسبة النصف لان قصر زمان الحركة وطوله منوطان برقة قوام مايتحرك فيه وغلظه مع وحدة المتحرك والقوة فكلما كان القوام ارق كانت الحركة اسرع والزمان اقصر و كلماكان اغلظ كانت الحركة ابطأ والزمان اطول ان كانت المسافة فى الحالين واحدة كما هو مفروض المثال ، وعلى هذا فزمان حركة ذالك الجسم فى القوام الارق يكون نصف زمان حركته فى القوام الاغلظ اذنسبة القوام على النصف و نسبة المعاوقة تابعة لنسبة القوام ونسبة الزمان تابعة لنسبة المعاوقة ونصف ذالك الزمان هوساعة واحدة فيلزم ان يكون زمان حركته فى الخلا مساويا لزمان حركته فى الملا الارق وهو باطل بالضرورة للزوم تساوى وجود الملأ الارق وعدمه .

وبهذا البرهان يثبت امتناع الحركة فى الخلأ ويلزمه امتناع المكان الخالى عن الشاغل اذقدمر فى المسألة السابقة ان لازم الامارة الثالثة للمكان امكان حركة الجسم فيه فمالم يمكن فيه الحركة فهو لم يمكن ان يكون المكان فمافرضناه مكانا خاليا ليس بمكان اصلا وهذا خلف لزم من فرض الخلأ لان فرضه يستلزم ان يكون المكان لامكانا ، ومن هذا ظهر ان الخلأ الذى استدل على امتناعه هوخلا المكان وهو فى داخل العالم الجسمانى لاخلا اللامكان و هو الخلا المطلق الذى يتصور فيماوراء عالم الاجسام اذ هناك ليس ملا من الجسم فيكون لامحالة خلا ، واما قولهم ان ماوراء العالم الجسمانى لاملا ولاخلا فالمراد به ان هناك ليس جسم ليتحقق مكان حتى يكون خاليا اوممتليا فهناك لاجسم فلامكان فلا ملأ مكانى ولاخلأ مكانى .

المسألة الحادية عشرة

(فى البحث عن الجهة)

قول المصنف : وليست منقسمة ـ يعنى ليست منقسمة اصلا ان كان الامتداد

المشار به خطا لان نهاية الخط نقطة وهى لاتنقسم اصلا ، واما ان كان الامتداد المشار به سطحافكان نهايته خطا وهولاينقسم باعتبار هذا الامتداد واماباعتبارامتداد نفسه فمنقسم ، وكذا ان كان الامتداد المشار به جسما فانه ينتهى الى السطح و هو غير منقسم من طرف الاشارة واما من الطرفين الاخريين فمنقسم ، وبعبارة اخصر ان الجهة طرف والطرف لايعقل انقسامه من حيث هو طرف ، واما من حيث نفسه فيمكن انقسامه لو كان خطا اوسطحا .

قوله : للحصول فيها ـ جواب دخل مقدر هوانا لانسلم ان يكون كل ماقصد بالحركة موجودا حتى تكون الحركة للحصول فيها لان البياض الذى يتحرك الجسم اليه من السواد اوبالعكس مثلامعدوم ، وتقريب الجواب : ان كل ماتكون الحركة للحصول فيه كالجهة فهو موجود ، واماحركة الجسم الى البياض ليست للحصول فيه بل لتحصيله .

الفصل الثانى

(فى احكام الاجسام)

قول الشارح : لما فرغ من البحث الخ - ان المصنف ذكر فى الفصل الاول اقسام الجوهر واحكامه من حيث هو جوهر من دون النظر الى نوع خاص منه وذكر احكام العرض كذالك وذكر حقيقة الجسم المطلق و بعض احكامه كالمكان و غيره من دون النظر الى نوع خاص منه ايضاً ، وسيأتى ذكر بقية احكام مطلق الجسم فى الفصل الثالث ، وفى هذا الفصل ذكر انواع الجسم واحكامها ، وفى الفصل الرابع ذكر الجواهر المجردة من العقل و النفس و احكامها وذكر القوى البدنية من النباتية والحيوانية ، وفى الفصل الخامس ذكر اقسام العرض واحكامها و بتمام هذا الفصل يتم المقصد الثانى .

المسالة الاولى

(فى البحث عن الاجسام الفلكية)

قول الشارح : اما الكلية - المراد بالفلك الكلى الفلك الشامل لافلاك اخر صغيرة لا الكلى المذكور فى المنطق ، ، والفلك فى اللغة يأتى مصدرا بمعنى الدوران ويأتى اسما جامدا بمعنى الجسم المستدير يدور اولا يدور ، و فى الاصطلاح جسم سماوى مستدير متحرك على الاستدارة له سطحان خارجى محدب و داخلى مقعر محيط بجسم آخر فلكا كان او كرة .

قوله : من هذه الافلاك السبعة - اى ماعدا الفلك الاطلس و فلك الثوابت فان كلا منهما متصل واحد لاجزاء له ، واما غيرهما فيتجزى و ينقسم الى اجزاء كل جزء فلك صغير جزئى ، و كل من هذه السبعة يختص بواحد من السيارات السبعة.

قوله : يقتضيه اختلاف حركات الخ - يعنى ان الراصدين رأوا لكل سيارة حركات مختلفة من الطول والعرض و غيرهما فاثبتوا لكل حركة متحركا ، مثلا رأوا للقمر فى خلال مدة حركات مختلفة فاثبتوا لفلكه الكلى اجزاء هى افلاك جزئية واسندوا كل حركة الى فلك جزئى بالمناسبة ، وتفصيل ذالك كله مسطور فى كتب الهيئة ، وانما اثبتوا لكل حركة متحركا لان الجسم الواحد لايمكن ان يتحرك حركتين مستقلتين مختلفتين من حيث الجهة الا ان يتخلل بينهما سكون وقدثبت فى محله ان السكون غير جائز على الافلاك ، هذا ، والضمير المنصوب فى يقتضيه يرجع الى الانفصال ، والاحسن ان يؤتى بالمفرد المؤنث ليرجع الى اجسام كثيرة .

قوله : فلكا ممثلا - سمى به لتمثله وتشبهه بفلك البروج فى القطبين والمنطقة.

قوله : واثبتوا ايضاً فلكا - اى لكل كوكب .

قوله : عن مركز العالم الارض - الارض بدل عن العالم بحسب النسخة وايا منهما كان الواقع كان صحيحا لان مركز العالم الجسمانى بكليته هو مركز الارض ، فان شئت فقل مركز العالم وان شئت فقل مركز الارض .

قوله : ينفصل عن الممثل او المائل - يعنى ينفصل عن الممثل فى غير فلك القمر وعن المائل فيه ، وانفصاله عنه بكونه فى ثخن الممثل او المائل بحيث انفصل كل منهما الى جزئين ومع الخارج المركز يصير المجموع ثلاثة اجزاء : الفلك الخارج المركز الذى يسمى ايضا بالحامل لحمله تدوير الكوكب ، والجزء المحيط به الذى يسمى بالمتمم الحاوى ، والجزء المحاط له الذى يسمى بالمتمم المحوى ، والممثل يطلق على مجموع المتممين وقديطلق على مجموع الثلاثة وقديطلق على المتمم الحاوى فقط الا فى القمر فان ممثله جسم متوازى السطحين محيط بالمائل ولايسمى متمما المائل ممثلا .

قوله : يتماس محدبا هما ومقعراهما الخ - يعنى ليس الخارج المركز فى ثخن الممثل بحيث يكون كل من المتممين متوازى السطحين بل مائل الى جانب

بحيث وصل نقطة من محد به بنقطة من محدب الممثل فتماس محدباهما على نقطة مشتركة بينهما تسمى اوجا ووصل نقطة من مقعره بنقطة من مقعر الممثل فتماس مقعرا هما على نقطة مشتركة بينهما تسمى حضيضا ، و كذا الخارج المركز فى المائل.

قوله: اربعة وعشرون فلكا - اعلم ان مجموع الافلاك التسعة الكلية مع قطع النظر عن كواكبها اثنان وثلاثون جزءاً : الفلك الاطلس و فلك الثوابت جزءان وفلك زحل له اربعة اجزاء : الفلك الخارج المركز والمتممان وفلك التدوير الذى هو فى ثخن الخارج المركز لامثل الخارج المركز فيما بين المتممين بل فى جانب منه بحيث يماس بنقطتين متقابلتين من سطحه المحدب سطحى الخارج المركز وهو محل الكوكب وهو فيه ، وفلك المشترى والمريخ والزهرة امثال زحل بعينه فهذه مع اجزاء فلك الشمس احد وعشرون جزءاً لان له ثلاثة اجزاء اذ ليس لها تدوير بل ملات بتمام جرمها مكان التدوير ، و فلك عطارد له ستة اجزاء اذ هو كزحل الا ان خارج مركزه ايضاً كنفس الممثل مشتمل على خارج مركز آخر يسمى الاول بالمدير لادارته الثانى و الثانى بالحامل لحمله تدوير الكوكب ، و فلك القمر له خمسة اجزاء اذ مائل القمر كزحل وعليه جسم آخر كالقشر الضخم هو يسمى وحده بالممثل فهذه اثنان وثلاثون جزءاً ، و لكنهم عدوا الافلاك كلها اربعة وعشرين فلكا لانهم لم يحسبوا كلا من المتممين فلكا بل عدوا فى غير عطارد كليهما فلكا واحدا وفيه الخارج المركز اثنان والاجزاء الثلاثة الباقية غير التدوير فلك واحد فينقص من الاثنين والثلاثين ثمانية اجزاء : جزء ان من عطارد و ستة اجزاء من سائر الستة فيبقى اربعة وعشرون.

وبوجه آخر : الافلاك الكلية تسعة و الخارجة المراكز ثمانية والتداوير ستة ولفلك القمر فلك آخر هو قشره المسمى بالممثل ، فللقمر اربعة افلاك : الممثل المحيط بالمائل والمائل الشامل على الخارج المركز والخارج المركز الحامل للتدوير والتدوير ، والشارح القوشجى اشتبه وعدّ له خمسة افلاك : التدوير والخارج المركز والمائل والممثل والفلك الكلى و غفل ان الفلك الكلى ليس الا تلك

الاربعة لان اجزائه خمسة والمتممان من الفلك المائل لايعد ان فلكين بل واحدا ، ثم اعترض على المصنف بان الافلاك خمسة و عشرون لاربعة و عشرون ، و هذا منه عجيب .

قوله : وتشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحيرة — و على الشمس والقمر ، وانما قيل لماعداهما متحيرة لتحيرها فى سيرها اذقدترى تجرى على مسيرها وقدترى واقفة وقدترى ترجع فى مسيرها الى الوراء ، والحالة الاولى تسمى بالاستقامة والثانية بالاقامة والثالثة بالرجوع ، وقدذكر فى الهيئة سرذالك .

قوله : وقول بعضهم ان ابعد الخ - اى قول بعضهم: ان بعد السطح المحدب لكل فلك كلى من مركز العالم الذى هو مركز الارض كبعد السطح المقعر لفلك كلى فوقه لعدم الفاصلة بين السطحين باطل اى منقوض بفلك القمر لان بين سطحه المحدب وسطح عطارد المقعر جسم فاصل هو ممثل القمر الذى يسمى بالجوزهر.

اقول : هذا النقض غير وارد لان هذا القائل يقول : ان ممثل القمر جزء من فلكه الكلى ومحدبه مماس لمقعر عطارد اذمراده بكل سافل كل فلك كلى سافل ، مع ان الممثل المسمى بجوزهر القمر لوعدّ فلكا مستقلا لتم هذا الكلام ، وهذا من الشارح العلامة عجيب .

قول المصنف : والكل بسائط — اى كل الافلاك باجزائها و كواكبها بسائط بمعنى عدم تركبها من الاجسام المختلفة الطبايع .

قوله : الكيفيات الفعلية والانفعالية — هذه الكيفيات الاربع كل منها منشأ للفعل والانفعال كمايأتى بيانه فى المسألة الثالثة الا ان الفعل فى الحرارة والبرودة اظهر فسميت كل منهما بالفعلية والانفعال فى الرطوبة واليبوسة اظهر فسميت كل منهما بالانفعالية .

قول الشارح : وماينسب اليهما - سيأتى بيان ماينسب الى هذه الكيفيات فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس .

قوله : ان الهواء العالى ابرد الخ — مع انه لوكانت فى السماويات حرارة

لزم ان يكون العالى من الهواء احر لقربه منها .

قوله : ولان الرطوبة اذا منعت الخ - اى الرطوبة بمعنى الرقة و اللطافة اذا منعت عن كمال الحرارة كانت طبيعة الهواء الذى هو حار و رقيق تقتضى امرين متنافيين لان منع احد الامرين للاخر ليس الا للتنافى بينهما .

قوله : وهو منقوض بالقمر - لان له لونا وماله لون ليس بشفاف .

المسالة الثانية

(فى البحث عن العناصر البسيطة)

قول المصنف: كرة النار الخ - اصطلحوا على تسمية السماويات بالافلاك و على مادون فلك القمر بالكرات ، والكرة فى اللغة جسم مستدير يلعب به الصبيان ، والعرف يطلقونها على كل جسم مستدير .

قول الشارح : الازدواجات الممكنة الثنائية - لان الازدواج الثلاثى اواكثر محال للزوم اجتماع الضدين لان الحرارة والبرودة ضدان و كذا الرطوبة واليبوسة ، واما الازدواج الثنانى فممكن بل يظهر من كلام الشارح العلامة آنفا وجوبه بحسب الاستقراء .

قوله : الموضوع للحرارة واليبوسة الخ - اعلم ان ههنا اشكالا وهو ان الرطوبة ان كانت بمعنى الرقة واللطافة فالنار ايضاً رطبة لا يابسة بل اشد رطوبة من غيرها وان كانت بمعنى البلة فالهواء ليس برطب بل يابس ، واما الماء فبكل من المعنيين رطب والارض بكل من مقابليهما اى الجمود والجفاف يابسة .

قوله : وقد علمت الخ - فى المسألة الثامنة من الفصل الاول .

قوله : ينطبق بعضها على بعض - اى ليست مخلوطة ولا منفصلة بل بعضها محيط ببعض طبقا عن طبق .

قوله : لبساطتها - تعليل لكريتها .

قوله : ولان خسوف القمر الخ - توضيحه ان الربع المسكون من الارض

له طول هو المسافة من المغرب الى المشرق و هو نصف الدائرة الذى ينقسم على اصطلاح الرياضيين الى مائة وثمانين درجه وله عرض هو المسافة من القطب الشمالى الى خط الاستواء وهو ربع الدائرة الذى ينقسم الى تسعين درجة ، وكل بلد فى الربع المسكون له طول هو بعده عن المغرب وعرض هو بعده عن خط الاستواء ، فكل بلد مع بلد آخر اما متفقان فى العرض وهو اذا وقعا على خط واحد طولى ، و اما متفقان فى الطول وهو اذا وقعا على خط واحد عرضى ، واما مختلفان فيهما و هو اذا لم يقعا على خط مشترك لا فى الطول ولا فى العرض ، واما اتفاقهما فى الطول والعرض معا فغير معقول الا بالمسامحة لانه يقتضى اتحادهما ، فالبلد المخالف للاخر فى الطول هو ما وقع على خط عرضى غير ما وقع عليه الاخر سواء كان عرضهما واحدا او مختلفا، ولازم الاختلاف فى الطول ان يكون احدهما اقرب الى المغرب من الاخر و الاخر اقرب الى المشرق منه وان تطلع الشمس والقمر و سائر الكواكب للاقرب الى المشرق قبل ان يطلعن للابعد اليه اذا كانت الارض كرية محدودبة لان حدبة الارض مانعة عن رؤية الا بعد لها حين يراها الاقرب فى افقه بخلاف ما اذا كانت مسطحة مستوية فان طلوعها حينئذ يكون لجميع الساكنين فوق الارض اى الساكنين فى سطح واحد فى وقت واحد ، وكذا غروبها للاقرب الى المشرق يكون قبل غروبها للابعد اليه اذا كانت الارض كذالك بخلاف ما اذا كانت مسطحة مستوية ،

ثم ان خسوف القمر انما هو بحيلولة الارض بينه وبين الشمس والحيلولة انما تكون اذا كان القمر فى حال المقابلة للشمس وهو حال ان يكون البعد بينهما بمقدار نصف الدائرة بان يكون الشمس مثلا فى المشرق و القمر فى المغرب او بالعكس او يكون احدهما فوق الرأس والاخر تحت القدم و لا يكون بينهما بعد بحسب الشمال والجنوب .

اذا تبين هذا فالارض اذا لم تكن كرية محدودبة بل كانت مسطحة مستوية لكان الخسوف المرئى فى بلد فى وقت معين مرئيا فى جميع البلاد المخالفة له فى الطول فى ذالك الوقت اذا كانت فى السطح الذى يكون ذالك البلد فيه لاستواء سطح الارض

والتالى باطل بالحس والتجربة .

ولايخفى ان هذا الدليل ينفى كون الارض ذات سطوح متعددة ، ولايثبت كونها كرية ، اذلوادعى احدانها بيضية فله ان يقيم هذا الدليل .

قوله : والسائر على خط الخ - هذا دليل ثان على كرية الارض و يرد عليه مايرد على الاول .

قوله : والبعد بينه وبين القلة الخ - يعنى والحال ان البعد بين راكب البحر وبين رأس الجبل بالخط المستقيم اكثر من البعد بينه وبين اسفله بالخط المستقيم وذالك لان الضلع الثالث من المثلث القائم الزاوية اطول من كل واحد من الضلعين المكتنفين بالزاوية القائمة كما بين فى محله .

قوله : من مزاوجات الكيفيات الخ - اى من الازدواجات الثنائية التى لاتقل منها ولا اكثر لما مر ان العنصر اما حار ويابس اوحار و رطب اوبارد و يابس اوبارد ورطب .

قوله : عند الحاح النفخ الخ - كما يضع الحداد الفحم فى الكور وينفخ عليه بالكير شديدا فاذن يشتعل الفحم من دون تقريب نار منه .

قوله : اجسادا صلبة حجرية - كالملح والزاج وهذه الامثلة للانقلاب الى الملاصق واما الانقلاب الى غير الملاصق بواسطة اوواسطتين يعلم بالقياس عليه .

قوله : هى الفلك الاثير - الاثير فى اللغة المؤثر والمختار على صيغة المفعول ، وفى الاصطلاح هو الجسم الفلكى ، ويطلق على كرة النار ايضاً اشرافتهما التى توجب اختيارهما وتقدمهما على سائر العناصر للبحث ، اما شرافة النار فلكثرة فوائدها ومنافعها ، واما شرافة الافلاك فلانها آباء والعناصر امهات ولانها احياء ، ناطقون ، مظاهر للعقول الكلية واماكن للروحانيين والمقربين ، عاشقون لجمال الحق الاول ، دائرون على الدوام حباوولها ، كذا قيل فى وجه التسمية .

قوله : فقالوا ان كل جزء من الفلك الخ - مرادهم به ان السطح المقعر من فلك القمر مكان للسطح المحدب من كرة النار بحيث يكون السطحان ملتصقان

لايزلق احدهما عن الاخر فعبروا عن هذا الالتصاق بان كل جزء مفروض من مقعر الفلك مكان لجزء مفروض من محدب الكرة بمعنى ان مكان هذا الجزء لايتبدل لعدم الزلق وهذا لايستدعى اختلاف اجزاء الفلك فى شىء اصلا ، فحال كرة النار بالنسبة الى فلك القمر كحال الكوكب بالنسبة الى فلك التدوير على قول من لايرى للكوكب حركة بنفسه ، فلايتوجه ماأورده اخيرا بقوله : مع ان الفلك بسيط لاجزء له ولوفرض الخ ، لان هذه التجزية فى سطحه المقعر بحسب الفرض ولاتنافى بساطته ولاتستلزم اختلاف الاجزاء فى شىء .

قوله : كالساكن فى السفينة - وجه الشبه ان الحامل والمحمول فى المثال والممثل له فى حكم شىء واحد .

قوله : لان الشهب لاتتحرك الى جهة واحدة الخ - هذا الاشكال غير وارد لان الحركات المختلفة لعلها تكون لنفس الشهب لاتبعا لكرة النار لانها على ماقالوا اذخنة متراكمة تتصاعد وتصل الى كره النار وتحترق بها ومن الممكن ان يتوجه احتراق كل منها الى جهة .

قوله : والالازم حركة كرة الهواء الخ - هذا النقض غير متوجه اذ من الممكن ان يكون فى غير كرة النار مانع اوفيها شرط لم يكن فى غيرها .

قوله : المجاور للارض الخ - اى الطبقة الاولى هى الهواء المجاور للارض .

قوله : المتسخن لمجاورة الارض - لان الارض تتسخن بسبب شعاع الشمس المنعكس والهواء المجاور لها يصير متسخنا لذالك .

قوله : المتشعشع بشعاع النير - اى المتنور بشعاع الشمس المنعكس لان الشعاع اذا نفذ و لم ينعكس بوصوله الى كثيف لم يؤثر حرارة ولاضياءاً .

قوله : وهى بخارية حارة - اى الطبقة الاولى سميت بالبخارية الحارة .

قوله : بخلاف التراب المتاثر عنه سريعا - هكذا فى النسخ وهو غلط من القلم ، والصحيح التراب المتناثر اى التراب الذى ينفصل ويتناثر عن العضو سريعا .

قوله : انه محيط باكثر الارض - انما قال باكثر الارض مع ان المصنف قال

بثلاثة ارباع الارض اشارة الى ان ثلاثة ارباع تقريبية لا تحقيقية .

قوله : متعادلة - اى فى الكمية والمقدار .

قوله : والا لاستحال الاضعف - اى يضمحل و ينتفى لصغره و قلته ، و هذا حكم لا به علم ولا ظن .

قوله : والا فاما ان يكون فوق الارض الخ - اى وان لم يكن كرة الماء هذا البحر المشاهد المحيط بثلاثة ارباع الارض فاما ان تكون فوقها او تحتها والتالى باطل بقسميه .

قوله : و الا لكان اصغر من الارض - اى وان لم يكن التالى باطلا بقسميه و كانت كرة الماء اما تحت الارض واما فوقها غير هذا البحر المشاهد المحيط لكانت اصغر من الارض واضعف ولزم استحالته وعدم عنصره .

قوله : فان كانت بسيطة فالمطلوب الخ - اى فان كانت الارض غير ممتزجة بغيرها من المركبات الفاسدة كاصول الاشجار وغيرها فهو المطلوب وان كانت ممتزجة فلابد ان تكون شفافة لغلبة الاجزاء الارضية كثيرا و ليست بشفافة لانها مرئية ، واجيب بان الرؤية لا تنافى الشفوف لان الزجاجة مرئية شفافة .

قوله : ثم نقضوا كبرى ذالك بالقمر - يعنى نقضوا قول خصمهم : ان الارض بسيطة و كل بسيط شفاف بالقمر فانه بسيط و ليس بشفاف لكونه ملونا : واجيب بان اللون لا ينافى شفوفا ما كالماء والزجاجة .

المسالة الثالثة

(فى البحث عن المركبات)

قول الشارح : و بدء من ذالك بالبحث عن بسائطها - حيث قال : فهذه الاربعة اسطقساتها ، والمركبات تتكون منها .

قوله : هى اجزاء العالم - اى اجزاء العالم الكائن الفاسد وهو ما دون القمر من الاجسام والاعراض .

قوله : من المعادن والنباتات - وغيرها من الحيوانات والمركبات الناقصة المسماة بكائنات الجوّ من الابخرة و الادخنة والسحاب والرعد و البرق و الصاعقة والهالة وقوس فزح وغيرها ، وفى الحديث : لاتقولوا قوس قزح فان قزح (على وزان عمر) اسم شيطان ولكن قولوا قوس الله .

قوله : تسمى اسطقسات - وتسمى عناصر من حيث ان المركب ينحل اليها ، واصول الكون والفساد من حيث ان كلا منها ينقلب الى الاخر .

قوله : انكساغورس - قال القفطى فى اخبار العلماء : انكساغورس اليونانى حكيم مشهور مذكور كان قبل ارسطوطاليس و عاصره و هو من مشاهير الفلاسفة ومذكوريهم وله مقالات منقولة فى مدارس التعليم .

وقال الحكيم السبزوارى رحمه الله فى تعليقته على الاسفار : نقل عن انكساغورس ان اصل العالم الذى ابدعه المبدء الاول هو الخليط .

قول المصنف : وتفعل الكيفية فى المادة الخ - اعلم ان كلا من هذه العناصر الاربعة له مادة وصورة و كيفية ولاريب انه عند التركيب يفعل فى الباقية و ينفعل عنها ولايمكن ان يكون فاعلا من حيث هو منفعل لما مر فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول من امتناع اتحاد الفاعل والقابل ، فالاحتمالات المتصورة على ماهم عليه من ان الفاعل احدى الثلاث اى المادة والصورة والكيفية و كذا المنفعل ستة من كون كل واحدة منها فاعلة واحدى الباقيتين منفعلة ، واما كون المادة فاعلة فغير ممكن لانها ليس لها فعلية ليكون لها شأن التأثير فهى المنفعلة لامحالة لان لها شأنا فى المقام فالفاعل اما الصورة او الكيفية و كونه الصورة ينتقض بما اورده الشارح العلامة فالفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة .

قوله : متشابهة فى الكل متوسطة - معنى التشابه ان الكيفية الحاصلة من تفاعل الاربعة فى كل جزء من اجزاء المركب تساوى الحاصلة فى سائر الاجزاء فى الحقيقة النوعية والاختلاف انما هو من حيث المحل حتى ان الجزء النارى الذى كان قبل التركيب فى غاية الحرارة كالجزء المائى فى الحرارة والبرودة واليبوسة

والرطوبة ، ومعنى التوسط ان كل جزء منها متوسط فى الكيفية بين الكيفيتين المتضادتين بمعنى انه يستسخن بالقياس الى البارد المحض ويستبرد بالقياس الى الحار المحض ويسترطب بالقياس الى اليابس المحض ويستيبس بالقياس الى الرطب المحض .

قول الشارح : وفعل كل منهما فى الاخر - اى فعل كل من الحار الذى هو النار والهواء والبارد الذى هو الماء والارض فى الاخر وفعل كل من الرطب الذى هو الهواء والماء واليابس الذى هو النار والارض فى الاخر ، فلا يتوهم ان مراده ان الفعل والانفعال انما هما بين اثنين اثنين لان كلا من العناصر الاربعة يفعل فى الباقية وينفعل عنها اذ لولا ذالك لما حصلت الكيفية المتشابهة ، و فى بعض النسخ : وفعل كل منها فى الاخر لكنه لا يناسب قوله : اذا اجتمعا .

قوله. ويلزم من الاول الخ - لو فرضنا الفاعل والمنفعل فى كل من العناصر الاربعة شيئا واحدا .

قوله : وفيه نظر لان المادة الخ - توضيحه ان مادة الماء الحار المنفعلة لا تنفعل ولا تستحيل ولا تنكسر فى ذاتها لان المادة لا تتغير **ولا** تستحيل عن كونها مادة اذ هى باقية بحالها اولا وآخرا بل انما تنفعل فى الكيفية الفاعلة التى هى الحرارة الفاعلة فى مادة الماء البارد مثلا بمعنى ان الحرارة تستحيل من الشدة الى الضعف و تنكسر سورتها وحدّتها وكذا الحال فى مادة الماء البارد ، فاذا كان الامر كذالك فالفاعل والمنفعل فى الحقيقة والواقع هما الحرارة والبرودة اذ هما تكسر كل منهما الاخرى وتنكسر منها ، فاذن هما اذا تفاعلتا فى آن واحد يلزم ان يكون الشىء الواحد غالبا ومغلوبا دفعة واحدة بالنسبة الى شىء واحد لان كلا منهما غالبة ومغلوبة بالنسبة الى الاخرى وهو محال لان الغالبية تستلزم شدة الحرارة والمغلوبية تستلزم ضعفها وكون الحرارة الواحدة فى زمان واحد شديدة وضعيفة اجتماع المتقيضين لان الشدة حيثية الوجود والضعف حيثية العدم ، و اذا فعلت احداهما قبل الاخرى ثم فعلت الاخرى يصير الغالبة مغلوبة والمغلوبة غالبة وهو محال ايضاً لانه يستلزم الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير سبب .

فائدة وزيادة توضيح وتحقيق: - ان الانفعال قديستعمل بمعنى قبول الاثر كمايقال انفعل منه ای قبل منه الاثر ويقال له التأثر وفی قباله الفعل والتأثير بمعنى صدور الاثر من الفاعل وايصاله الى القابل ، ولاشبهة ان الانفعال بهذا المعنى غير الفعل اذهما معنيان متقابلان متضائفان احدهما عنوان ينتزع من الفاعل و الاخر من القابل ، وقديستعمل بمعنى انكسار سورة الشیء فی صفة واستحالته من مرتبة قوية لتلك الصفة الى مرتبة ضعيفة لها و هذا المعنى لايضايفه الفعل بل للشیء المنفعل بهذا المعنى اضافة الى ضده المقاوم الذى تنكسر سورته بسببه وبالعكس كالماء الحار والماء البارد اذا اختلطا وهى اضافة التكاسر وبهذا المعنى استعمله الشارح العلامة فی اعتراضه على المصنف ، و قديستعمل بمعنى الاثر الذى يقال له الفعل بالقياس الى الفاعل والانفعال بالقياس الى المنفعل كمايقال له المفعول والمقبول بالاعتبارين فان الاثر له اضافتان الى الطرفين ، والنزاع فی ان الفعل والانفعال واحداواثنان نشأ من الخلط بين المعنى الاول والثالث والا فلفظی .

اذاعرفت هذا فالمادة انما تنفعل بالمعنى الاول فی نفسها لا فی غيرها بمعنى انها تقبل الكيفيتين المتضادتين .

ان قلت : قبولها لهما يستلزم اجتماع الضدين ، قلت : انهما بعد التكاسر لاتبقيان متضادتين بل تنقلبان الى كيفية واحدة متوسطة .

وبالمعنى الثانى تنفعل فی الكيفية بالتفسير الذى قدمناه من ان المنفعل ای المستحيل فی الحقيقة هو الكيفية التى تفعل فی الكيفية المقابلة ای تكسر سورتها وتحيلها من مرتبة شديدة الى مرتبة ضعيفة وتنكسر منها و كذا الكيفية المقابلة ، فاذا كانت كل منهما كاسرة للاخرى و منكسرة منها توجه ايراد اجتماع الغالبية والمغلوبية اوصيرورة المغلوب غالبا والغالب مغلوبا ،

وهذا الايراد لايتوجه على القول بكون الفاعل هو الصورة لان الصورة حينئذ تفعل فعلين اعطاء اثرها للمادة و كسر السورة فان الصورة النارية مثلا تجعل اثرها فی المادة وتكسر سورة برودة الماء ولكن تأثيرها الاول عام لسائر العناصر وتأثيرها

الثانى يختص بمايضادها فى الكيفية ، وهكذا سائر العناصر .

فالحق كمايأتى التصريح به فى كلام الشارح فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس ان الفاعل هو الصورة وهى كماتؤثر فى مادة نفسها تؤثر فى مادة غيرها ، والمادة واحدة تقبل الاثر من اى مؤثر كان ، والمنفعل هو المادة لانها تقبل اثر الصورة ، والكيفية اثر صادر من الصورة واصل بالمادة ، وكسر سورة كل من الكيفيتين المتضادتين تفعله صورة مقابلتها ، ولايمكن ان تكون الكيفية كاسرة السورة لمامرّ ، بل الكسر يقع بالكيفية لامن نفسها بل مماهو فاعل الكيفية وهو الصورة ، فالكيفية آلة ، والصورة معطية الكيفية للمادة وكاسرة سورة الكيفية المضادة لكيفيتها ، والمادة منفعلة فى نفسها اى قابلة للكيفية من الصورة ومنفعلة فى كيفيتها اى تستحيل كيفيتها من مرتبة قوية الى مرتبة ضعيفة ، والكيفية مفعولة ومقبولة وآلة لكسر السورة ، والصورة كالمادة من حيث هى صورة باقية بحالها اولا وآخرا والتغير للكيفية .

واما الاشكال الذى اورده الشارح العلامة على القول بكون الفاعل هو الصورة فغير وارد لان قبول مادة الماء للحرارة لايستلزم وجود صورة تقتضى الحرارة بل يستلزم وجود الحرارة باى محل قامت سواء كان مادة صورتها اومادة غير صورتها والصورة المائية المكيفة مادتها بالحرارة بالعرض كافية للفعل والتأثير لان الاعطاء كمايمكن من الواجد بالاستقلال يمكن من الواجد تبعا وبالعرض .

قوله : عارض ينتهى بها ـ اى عارض ينقل حرارة النار من حدها الى حد اضعف هو حدها حين كونها جزءاً من المركب .

قوله : وابطله الشيخ الخ ـ توضيحه ان بطلان الصورة وحدوث صورة اخرى فساد وكون لامزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها مع ان عروض العارض على العنصر بانفراده واحالة كيفيته الى كيفية اخرى امر ممكن واقع ولكن ذالك لايستفيض صورة مركبة حتى يصير لحما اوغيره لان ذالك يتوقف على حصول مزاج مستعدلها وحصول المزاج انما هو بتركيب العناصر .

قوله : ولان الكاسر باق مع الانكسار - اذ لو لم يبق توجه اشكال اجتماع الغالبية والمغلوبية اوصيرورة الغالب مغلوبا والمغلوب غالبا .

قوله : فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا - يعنى فان شرطوا التركيب لبطلان نارية الجزء النارى وتكونها صورة اخرى كان ذالك نقضا عليهم فيماذهبوا اليه من امكان صيرورة النار البسيطة لحماوان لم يشرطوا لزمهم مامر من انه كون وفساد لامزاج .

قوله : من الاعتدال - مناط اعتدال المزاج هل هو كمال تصغر الاجزاء المستلزم لكمال الخلط والامتزاج فكلما كانت اجزاء البسائط اصغر كان من الاعتدال اقرب وكلما كان اكبر كان منه ابعد ، ام تساوى العناصر فى المقدار حجما اووزنا ، ام اختلافها فيه كذالك ، ام تساوى الاجزاء المتصغرة من كل عنصر حجما اووزنا ، ام اختلافها كذالك ، ام بالاختلاط من بعض هذه الصور التسعة مع بعض الذى ينقسم الى صور ؟ .

ظاهر الشارح العلامة هوالاول حيث قال فيمايأتى : الامزجة تختلف باختلاف صغر اجزاء البسائط وكبرها الا ان ظاهره حيث قال لان البسائط اما ان تتساوى فيه (اى فى المركب) وهوالمعتدل هو كون المناط تساوى العناصر فى المقدار باحد القسمين اوتساوى الاجزاء المتصغرة فيه باحدالقسمين ، اللهم الاان يقال : ان المناط هو مجموع كمال تصغر الاجزاء وتساوى الاجزاء المتصغرة حجما فتأمل ، مع انه لايأبى عن الامكان ان يقال : ان مناط الاعتدال كمال التوسط فى الكيفيات المتضادة فالوسط الحقيقى هوالمعتدل بقول مطلق وكلما كان اقرب اليه فهو اقرب الى الاعتدال وكلما كان ابعد فهو ابعد منه وقدمضى معنى التوسط فى اول المسألة وهذا هو الحق كمايأتى الا يماءاليه فى كلام الشارح وغيره الاان هذا الاعتدال والاختلاف بحسب القرب منه والبعد منه لايتم الا باعتدال فى اجزاء الاسطقسات واختلاف فيها .

قول المصنف : بحسب الشخص - اى شخص المركب ومزاجه .

قوله : مزاج ذوعرض له طرفا افراط و تفريط - اعلم ان الانواع الاولية

للمركبات التامة هى المعدن والنبات والحيوان المسماة بالمواليد الثلاثة و تحت كل منها انواع كثيرة فان المعدن ينقسم الى الجامد والمايع المنقسم الى اللاصق كالنفط وغير اللاصق كالزيبق و الجامد ينقسم الى الجواهر الشفافة كالالماس والياقوت والى غير الشفافة المنقسم الى الفلز كالحديد والنحاس والذهب والرصاص والى غير الفلز المنقسم الى الطين كطين داغستان وطين الطباشير والطين الاحمر و الى غيره كالحجر المعدنى ، والنبات ينقسم الى البحرى والبرى المنقسم الى ذات الاثمار و غيرها المنقسم الى ذات الورد و غيرها ، والحيوان ينقسم الى البحرى والبرى المنقسم الى الطائر وغير الطائر المنقسم الى ذوات القوائم وغيرها مما فى احصاء خالقها .

ولاشبهة ان تلك الانواع والتى تحتها وتحت ماتحتها مختلفة اختلافا لايكون بسبب الهيولى ولابسبب الجسمية المشتركة لان كلامنهما حقيقة واحدة فى الجميع ولابسبب المبدء الفياض ولابسبب العناصر لان الاختلاف بها لايزيد على اربعة فهو اذن بسبب التركيب ومايعرض بعده من المزاج فان الامزجة تختلف باختلاف التراكيب التى تختلف باختلاف الكيفيات التى تختلف باختلاف مقادير اجزاء الاسطقسات ، ولما كان انقسام الاسطقسات غير متناه بمعنى انه لايقف على حد كان التركيب غير متناه والمزاج الذى يبتنى على التركيب غير متناه فكلما خرج مزاج الى الوجود امكن مزاج آخر غير ماخرج اليه فلذالك لم يكن اثنان ولو من نوع واحد متوافقين فى كل شىء ، وعدم التناهى هذا هو طول المزاج للنوع ، وله عرض محدود بجانبين يقال لهما طرف الافراط وهو الطرف المنتهى الى نوع آخر اشرف وطرف التفريط وهو الطرف المنتهى الى نوع آخر اخسّ ، فلنوع المعدن طرف تفريط لو تنازل فى المزاج عنه وبعد من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالعنصر كالطين الاصفر مثلا وطرف افراط لو تصاعد فيه عنه وقرب من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالنبات كالمرجان مثلا ، ولنوع النبات طرف تفريط لو تنازل عنه للحق بالمعدن كذات اشواك تنبت فى قفار البر وطرف افراط لو تصاعد عنه للحق بالحيوان

كالنخل فان له بعض خواص الحيوان كما ذكر فى مظانه ، ولنوع الحيوان طرف تفريط لوتنازل عنه للحق بالنبات كالخراطين وطرف افراط لوتصاعد عنه للحق بالمجردات كالازكياء من نوع الانسان ، هذا فى الانواع الاولية و كذا انواع الانواع فان العقيق مثلا له طرفان وشجر التفاح مثلا له طرفان والبقر مثلا له طرفان يكون الخارج من احد الطرفين داخلا فى نوع آخر ، وهذا هو عرض المزاج للنوع.

قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة الخ - هذا التقسيم للمزاج المطلق بحسب الاعتدال والخروج عنه فالمعتدل قسم واحد والخارج اقسام ثمانية .

قيل : ان المعتدل لايمكن وجوده لان اجزائه متساوية فى الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلايقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعى مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلايحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها ، وقدمرت الاشارة الى هذا فى المسألة الثامنة من الفصل الاول عند قول الشارح : ولااستمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة .

والجواب ان الاعتدال ليس بتساوى العناصر حتى يلزم ذالك مع ان اجتماع الاجزاء وبقاء المركب ليس بقسر بعضها بعضا بل يقسرها الصورة المتعلقة به على الاجتماع.

قوله : او يغلب احدهما الخ - الغالب اما واحد من الاربعة هو احد الفعليين او احد الانفعاليين مع اعتدال الاخرين ، وهذا اربعة اقسام لان الغالب اما الحار على البارد او البارد على الحار مع اعتدال الاخرين الانفعاليين واما الرطب على اليابس او اليابس على الرطب مع اعتدال الاخرين الفعليين ، واما اثنان هما احد الفعليين واحد الانفعاليين من دون الاعتدال بينها وهذا ايضاً اربعة اقسام لان الغالب فى الفعليين اما الحار واما البارد وعلى كل من التقديرين فالغالب فى الانفعاليين اما الرطب واما اليابس .

وقال الشارح القديم والشارح القوشجى فى وجه الاقسام التسعة : لان مقادير

الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل و الا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال فى كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال فى الحرارة فقط اوالرطوبة فقط اواليبوسط فقط اوالبرودة فقط و اما خروجه عن الاعتدال فى كيفيتين فلايمكن فى المتضادين بل امافى الحرارة واليبوسة اوفى الحرارة والرطوبة اوفى البرودة واليبوسة اوفى البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة انتهى .

وفيه ان هذا التعبير فى هذا التقسيم خطأ لان الخارج عن الاعتدال فى كيفية مفردة ممتنع اذلوكان خارجا عن الاعتدال فى الحرارة مثلا لكان بالضرورة خارجا عنه فى البرودة ايضاً لكن فى احديهما الى الزيادة وفى الاخرى الى النقصان، وقولهما: ولايمكن فى المتضادين خطأ فرع الخطأ الاول اذ كما قلنا يكون الخروج فى المتضادين واقعا فى احدهما الى الزيادة وفى الاخر الى النقصان ، نعم خروجهما معا الى الزيادة اوالى النقصان ممتنع ، فالحق التعبير بالغالب كما فى كلام الشارح العلامة رحمه الله تعالى ، ولكنهما ارادا من كلامهما ما بيناه طبقا لكلام الشارح الا انهما اخطئا فى التعبير ، ولايخفى ان فى كلام الشارح رحمه الله و كلامهما اشارة الى ما مر من ان الاعتدال والخروج عنه هو باعتبار الكيفيات .

الفصل الثالث

(فى بقية احكام الاجسام)

المسالة الاولى

(فى وجوب تناهى الاجسام)

قول الشارح : هذا هو الدليل الثانى ـ سمى هذا بالبرهان السلمى لشباهة ضلعى الزاوية والابعاد المفروضة بينهما بالسلم ، و على هذا المطلب براهين اخر مسماة بالبرهان الترسى وبرهان المسامتة وبرهان الموازاة ذكرت فى مظانها .

المسالة الثانية

(فى ان الاجسام متماثلة)

قول الشارح : و ذهب النظام ـ قال ابن النديم فى الفهرست : ابراهيم بن سيار بن هانى، النظام ويكنى اباإسحاق كان متكلما شاعرا اديبا وكان يتعنف بانواس وله فيه عدة مقطعات واياه عنى ابونواس بقوله :

فقل لمن يدعى فى العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت عنك اشياء

لاتحظر العفوان كنت امرءاً حرجا فان حظر كه بالدين ازراء

وقال صاحب روضات الجنات : الاديب الكامل المتكلم العلام ابواسحق ابراهيم بن سيار البصرى المعروف بالنظام صاحب المعرفة بالكلام هو الامام المتكلم الرئيس المعتزلى المشهور استاد الجاحظ المعتزلى ومن المنسوب اليه القول بالطفرة فى تركب الجسم من الاجزاء التى لاتتجزى ومنع امكان وقوع اجماع الطائفة على امر عادة فضلا عن حجيتها تبعا لبعض الخوارج وذكر بعض العلماء انه طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة .

وقال المحدث القمى رحمه الله فى سفينة البحار : النظام كشداد هو ابو اسحق ابراهيم بن سيار بن هانى البصرى ابن اخت ابى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و كان النظام استاد الجاحظ واحمد بن الخالط قالت المعتزلة انما سمى بذالك لحسن كلامه نظما و نثرا وقال غيرهم انما سمى بذالك لانه كان ينظم الخرز فى سوق البصرة ويبيعها ذكر ترجمته الصفدى فى كتاب الوافى بالوفيات و نقلها منه صاحب العبقات وذكر عنه انه قال نص النبى صلى الله عليه وآله على ان الامام على وعينه وعرفت الصحابة ذالك ولكنه كتمه عمر لاجل ابى بكر رضى الله عنهما و قال ان ع ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى القت المحسن من بطنها وقال الاجماع ليس بحجة فى الشرع و كذالك القياس ليس بحجة وانما الحجة قول الامام المعصوم عليه السلام الخ .

اقول : ان النظام هذا كان فى زمن هارون الرشيد العباسى و هو غير النظام النيسابورى حسين بن محمد بن الحسين العارف المفسر صاحب التفسير الكبير المعروف بتفسير النيسابورى الذى كان فى المائة التاسعة .

قوله : ويراد بهما الانسان والفرس - فالمحدود حقيقة هو الانسان والفرس وان عبر عنهما بلفظ واحد هو الحيوان ، والاولى ان يمثل بان الحيوان اما ناطق واما غير ناطق .

المسالة الرابعة

(فى ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان)

قول الشارح : بقياس اللون على الكون - يعنى ان الاشعرى قاس و قال كما لايجوز خلو الجسم عن الكون اى الحركة اوالسكون والاجتماع اوالافتراق لايجوز خلوها عن اللون فالمقيس اللون ، والمقيس عليه الكون ، والحكم المشترك بينهما هو وجوب اتصاف الجسم بكل منهما والجامع بينهما الذى هو علة الحكم عرضية كل من الكون واللون ، فرد عليه اولا بان القياس لايفيد اليقين فلايليق بالمباحث العقلية ، وثانيا بان هذا القياس خال عن الجامع اذ الكون هو مقولة الاين

واللون من مقولة الكيف ومطلق العرضية لايصلح للعلية والجامعية لانه امر انتزاعى لايثبت حكما واقعيا هو اتصاف الجسم بكل منهما ، و ثالثا بان الفرق حاصل بين المقيس و المقيس عليه فان الكون معلول لنفس الحقيقة الجسمية فلايعقل خلو متحيز عنه بخلاف اللون فانه معلول لعوارض اخر كالتكاثف و غيره ربما لاتوجد فى الجسم ،

قوله : و بماقبل الاتصاف على مابعده - يعنى انه قاس ايضاً وقال كمالايجوز خلو الجسم بعد اتصافه بلون معين عن اللون فلوزال عنه لونه عرض له لون مكانه لايجوز خلوه عنه قبل الاتصاف به ، فالمقيس الجسم قبل الاتصاف باللون، والمقيس عليه الجسم بعد الاتصاف به ، والحكم وجوب اتصاف الجسم باللون ، والجامع الذى هوعلة الحكم هوالجسمية المطلقة ، فردعليه اولا بماردعليه اولا فى القياس السابق، وثانيا ان مطلق الجسمية لم يثبت عليته لوجوب الاتصاف باللون بعد الاتصاف بلون معين حتى يجرى فى المقيس بل الثابت خلافه ، وثالثا ان الحكم وهو وجوب الاتصاف وامتناع خلو الجسم عن اللون فى المقيس عليه و هو الجسم بعد الاتصاف باللون ممنوع اذيمكن عروض التخلخل فى الجسم الملون فيزول لونه ، ورابعا بان الفرق على تقدير تسليم الحكم فى المقيس عليه بينه وبين المقيس حاصل وهوان امتناع الخلو بعد الاتصاف فى المقيس عليه لان الخلو عن اللون المعين متوقف على طريان الضد فلوطرأ فالجسم متصف بالطارى ولولم يطرء فهو متصف بذالك اللون المعين بخلاف قبل الاتصاف فان الخلو لايتوقف على طريان الضد اذالخلو حاصل من دون الطريان .

اقول : وخامساً بان هذا القائس كان مجنونا لان قياسه مشتمل على التناقض الصريح اذ كيف يعقل وجوب اتصاف الجسم باللون وامتناع خلوه عنه قبل الاتصاف به ، و سادساً بان هذا القائس اجرى قياسه فى الالوان فلابد ان يتكلم فى الطعوم والروائح والاضواء .

المسألة السادسة

(فى ان الاجسام حادثة)

قول الشارح : وعليها مبنى القواعد الاسلامية - من اثبات الصانع المختار والمعجزات التى وقعت فى السماويات وتطبيق ماهو ظاهر الكتاب من فناء السماوات يوم القيامة على القاعدة العقلية وغير ذالك .

قول المصنف: على مامر - فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول وهى مسألة ابطال التسلسل .

قوله : ويوصف كل حادث الخ - هذا ليس الا الوجه الثالث الذى ذكره فى تلك المسألة اى مسألة ابطال التسلسل .

قوله : والضرورة قضت الخ - هذه كبرى القياس الذى قرره الشارح العلامة وما قبلها من كلام المصنف صغراه مع حجتها .

قول الشارح : وهو محال لتخلف الاثر عنه - اى انتهاء الحادث الى المؤثر التام القديم محال لتخلف الاثر عنه فلابد ان يكون المنتهى الى القديم التام قديما وهو المطلوب .

قوله : ان العالم محدث لما تقدم - فى صدر المسألة والعالم عند المصنف واضرابه هو الاجسام والاعراض الحالة فيها والنفوس الحادثة المتعلقة بها واما الهيولى فثبت عنده عدمها واما العقل فلم يثبت عنده وجوده .

قوله : بين نفى الامكان والامكان المنفى - قدسبق معنى هذا الكلام فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : وقد سلف تحقيقه - فى المسألة السادسة و الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول وفى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الثانى .

قوله: والجواب ماتقدم - فى المسألة الرابعة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول .

الفصل الرابع

(فى الجواهر المجردة)

المسالة الاولى

(فى العقول المجردة الكلية)

قول الشارح : باعتبار كثرة جهاته – قدسبق ذكر هذه الجهات فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : فان المختار تتعدد آثاره وافعاله – لان المختار هومايفعل بالقصد و الارادة الزائدة على ذاته فهى اما متعددة بنفسها او يتعدد تعلقها فاياً ما كانت فآثاره متعددة .

قوله : وسيأتى الدليل على انه مختار - فى المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

قوله : ثم نقول لانسلم الخ - من هنا اعتراضات من الشارح ليست فى المتن .

قوله : بل الايون عنه معدومة – اى الامكنة التى هى غير امكنة الافلاك .

قوله : خروج الاوضاع كمال مفقود له - فيكون مطلوبه كمالا محسوساً لا امرا معقولا .

قوله : وحدوث الاستكمال – ليكون المستكمل ايضا حادثا .

قوله : وقد بينا وجوب انقطاعه - فى صدر المسألة .

قوله : ولكن الخلا ممتنع لذاته - فيكون انتفائه واجبا لاممكنا

قوله : لانسلم كون الامتناع ذاتيا - بل امتناعه بسبب وجود الجسم كما اشرنا اليه فى المسألة العاشرة من الفصل الاول .

المسالة الثانية

(فى النفس الناطقة)

قول المصنف : كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة- هذا التعريف شامل للنفوس الحيوانية والناطقة ، وقوله : كمال شامل لكل كمال مجردا اومايا اولا اوثانيا ، وكمال كل شيء هو مايكون به ذالك الشيء بالفعل وهو اما ان يتحصل به نوعه وحقيقته وهو الكمال الاول ، والكمال الثانى هو مايتوقف على الاول من الصفات والقوى ، وبقيد الالى خرج صور البسائط وصور المعدنيات وصور المركبات الناقصة فانها وان كانت كمالات لاجسام طبيعية الا انه لايصدر عنها افعال بالالات . وبقيد ذى حياة خرجت النفس النباتية ، والمراد به كون الجسم الطبيعى الالى بحيث يمكن ان يصدر عنه مايصدر عن الاحياء ، وكثير منهم اخذوا هذا التعريف للنفوس الثلاث وذكروا لدخول النفس النباتية توجيها كالشارح القوشجى ، هذا ماعليه المتقدمون، واما المتأخرون فاسقطوا قيد ذى حياة بالقوة وفسروا الالات بالقوى ليعم التعريف جميع النفوس ، راجع شرح المنظومة ، و قوله : بالقوة متعلق بالصدور المقدر اى ذى حياة يصدر عنه الفعل بالقوة اى لادائما بل قد يصدر وقد لايصدر ، وهذا القيد لخروج النفس الفلكية اذ صدور الفعل عنه دائمى مستمر ، والاحتياج الى هذا القيد لخروج النفس الفلكية انما هو على القول بان كل فلك تعلقت به نفس واحدة والافلاك الجزئية آلات لافعالها ، واما على القول بان كل فلك كلى اوجزئى بل كل جسم سماوى تعلقت به نفس فلاحاجة الى هذا القيد اذهى خرجت بقيد الالى، والمصنف اورد هذا التعريف العام ثم شرع فى احكام النفس الناطقة لانها اهم فى المقصد الالاهى ولان النفس الناطقة واجدة لمالغيرها من القوى والافعال وستذكر فى آخر الفصل ، ولذالك خصص الشارح ايضا التعريف بالنفس الناطقة .

تنبيه : قال بعض الاكابر : الاولى ان يقرء آلى فى التعريف بالرفع ليكون نعتا لكمال لابالجر ليكون نعتا لجسم لان نسبة الالة الى الفاعل اولى من نسبتها

الى القابل .

تنبيه آخر : قديقال الجسم الطبيعى ويراد به مايقابل الجسم التعليمى وقديقال ويراد به مايقابل الجسم الصناعى الذى يصنع بقدرتنا كالكرسى و الباب و الفرش والبيت والكوز و غيرها فان كمال الجسم الصناعى ليس نفسا بل ولاجوهرا ، والمأخوذ فى التعريف مايقابل الصناعى .

قول الشارح : واذا اخذ بمعنى الجنس ـ المراد بالجنس و الفصل هنا الحقيقيان اللذان هما منشئان لانتزاع الجنس والفصل المنطقيين .

المسألة الثالثة

(فى ان النفس الناطقة ليست هى المزاج)

قول المصنف : وهى مغايرة لماهى شرط فيه لاستحالة الدور ـ يعنى لوكانت النفس هى المزاج كما حكى عن جالينوس لزم توقف الشىء على نفسه اذالنفس اماشرط للمزاج اومشروط بالمزاج فلوكانا شيئا واحدا لزم توقف الشىء على نفسه الذى يعبر عنه بالدورالنفسى اى الدور فى نفس الشىء وهومحال لاستلزامه كون الشىء الواحد موجودا ومعدوما فى وقت واحد .

واما ان المزاج شرط اومشروط فشرط بالقياس الى النفس التى تحل فى المركب الذى هذا المزاج حصل من تفاعل اجزائه و مشروط بالقياس الى التى توجب تفاعل الاجزاء كنفس الوالدين للحيوان والنواة وماشابهها للنبات ، و بهذا انحل مانظر فيه الشارح العلامة رحمه الله تعالى .

قول الشارح : ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال الخ ـ يعنى ان احساس الامور الجزئية انما هوبواسطة انفعال المزاج ومثل باللمس لانه اظهر فى ذالك فان الانسان اذاقارن جلده جسما باردا اوحارا مثلا فلامحالة يتأثر العضو و ينفعل من البرودة اوالحرارة و هذا التأثر ليس الا بطلان كيفية العضو التى هى مزاجه وحصول كيفية اخرى من ذالك الجسم وحينئذفالادراك حاصل بالضرورة و

مزاج العضو باطل لماقلنا فاذا كان الادراك حاصلا فالمدرك حاصل ايضاً بالبديهة والمدرك هو النفس ليس غيرلان الهيولى والجسمية المطلقة واجزاء العناصر ليس لها شأن الادراك ولاالكيفية العارضة لان المدرك منفعل والشيء لاينفعل عن نفسه والمزاج قدبطل فالمدرك ليس الا النفس فهو غيرالمزاج اذهو موجود حين عروض الكيفية العارضة والمزاج معدوم والموجود غيرالمعدوم .

اقول : ولقائل ان يقول : ان مزاج العضو لايبطل بالكلية بل ينكسر ويستحيل من حد الى حدثم يرجع الى حده الاول اذبطلانه كذالك يوجب صيرورة العضو فالجا .

المسالة الخامسة

(فى تجرد النفس)

قول الشارح : كبنى نوبخت ـ قال الشيخ الجليل البحاثة محمد على التبريزى المشتهر بالمدرس فى ريحانة الادب ماهذا مضمونه : نوبخت كان رجلا مجوسيا فى زمن المنصور الدوانيقى وكان عالما بعلوم الاوائل لاسيما علم النجوم وكان متمهرا فائقا على اقرانه فيه ، اسلم فى زمن المنصور واما تشيعه فغير معلوم ، و لكن ذريته المذكورون فى كتب التراجم بآل نوبخت اوبنى نوبخت اوالنوبختيين كانوا شيعيين علماء ولهم تآليف قيمة فى الكلام وغيره والاحتجاجات مع المخالفين ، والنوبختيون يزعمون ان نسبهم ينتهى الى الشجاع المشهور الفارسى كيوبن كودرز ، والنوبختى فى كتب الرجال لقب حسن بن محمد وحسن بن موسى وغيرهما ، ثم ذكران نوبخت المذكور كان محبوسا فى سجن الاهواز قبل اسلامه و وقعت له قصة مع المنصور الدوانيقى كانها صارت سببا لخلاصه من السجن و اسلامه ، ثم ذكر احوال عدة من بنى نوبخت .

وقال ابن النديم فى الفهرست : الحسن بن موسى النوبختى وهو ابو محمد الحسن ابن موسى بن اخت ابى سهل بن نوبخت متكلم فيلسوف كان يجتمع اليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل ابى عثمان الدمشقى واسحق وثابت وغيرهم وكانت المعتزلة

تدّعيه والشيعة تدّعيه ولكنه الى حيز الشيعة ماهو لان آل نوبخت معروفون بولاية على وولده عليهم السلام فى الظاهر فلذالك ذكرناه فى هذا الموضع و كان جمّاعة للكتب قدنسخ بخطه شيئا كثيرا وله مصنفات وتآليف فى الكلام والفلسفة وغيرهما وله من الكتب كتاب الاراء والديانات ولم يتمه ، كتاب الرد على اصحاب التناسخ ، كتاب التوحيد وحدث العلل ، كتاب نقض كتاب ابى عيسى فى الغريب المشرقى ، كتاب اختصار اختصار الكون والفساد لارسطاليس ، كتاب الاحتجاج لعمر بن عباد و نصرة مذهبه ، كتاب الامامة ولم يتمه .

قوله : والمفيد ـ قال صاحب روضات الجنات : الشيخ المتقدم الوحيد والحبر المتبحر الفريد ابوعبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبدالسلام بن جابر بن نعمان بن سعيد العربى العكبرى البغدادى الملقب بالشيخ المفيد كان من اجل مشايخ الشيعة ورئيسهم واستادهم و كل من تأخر عنه استفاد منه و فضله اشهر من ان يوصف فى الفقه والكلام والرواية اوثق اهل زمانه واعلمهم انتهت رياسة الامامية اليه فى وقته وكان حسن الخاطر دقيق الفطنة حاضر الجواب له قريب من مأتى مصنف كبار وصغار كما عن خلاصة العلامة مأخوذة عن رجال النجاشى الذى هو من جملة رجال مجلسه البهى ومن الاصل المذكور ايضا بعد تعداد احد و ثلاثين رجلا من آبائه الكبراء الصدور وايصال سلسلة نسبه المزبور الى اول من تكلم بالعربية وهو يعرب بن قحطان المشهور وصفه ثم نقل عن الاصل المذكور كتبه و مصنفاته الى ان قال مات رحمه الله ليلة الجمعة لثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة واربعمائة وصلى عليه سيدنا المرتضى رحمه الله بميدان الاشنان و ضاق على الناس مع كبره ودفن فى داره سنين ثم نقل الى مقابر قريش بالقرب من جانب رجلى سيدنا وامامنا ابى جعفر الجواد عليه السلام الى جانب قبر شيخنا الصدوق ابى القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه ، ثم ذكر سائر اوصافه واحواله رضوان الله عليه بطوله ، ولاحاجة الى ذكره لانه رحمه الله اشهر عند اهل العلم من ان يذكر .

قوله : والغزالى ـ قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : هو ابوحامد محمّد بن محمّد

بن محمد احمد الغزالى الملقب حجة الاسلام زين الدين الطوسى الفقيه الشافعى لم يكن للطائفة الشافعية فى آخر عمره مثله اشتغل فى مبدء امره بطوس على احمد الراذكانى ثم قدم نيسابور واختلف الى دروس امام الحرمين ابى المعالى الجوينى و جدّ فى الاشتغال حتى تخرج فى مدة قريبة وصار من الاعيان المشار اليهم فى زمن استاذه وصنف فى ذالك الوقت وكان استاذه يتبجح به ولم يزل ملازما له الى ان توفى الجوينى فى التاريخ المذكور فى ترجمته فخرج من نيسابور الى العسكر ولقى الوزير نظام الملك فاكرمه ، الى ان قال : وصنف الكتب المفيدة فى عدة فنون ، وعد كتبه نحو سبعة عشر كتابا ، الى ان قال : ثم الزم بالعود الى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية فاجاب الى ذالك بعد تكرار المعاودات ثم ترك ذالك وعاد الى بيته فى وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم فى جواره ووزع اوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن ومجالسة اهل القلوب والقعود للتدريس الى ان انتقل الى ربه وكانت ولادته سنة خمسين واربعمائة وقيل سنة احدى وخمسين و توفى يوم الاثنين رابع عشر جمادى الاخرة سنة خمس و خمسمائة بالطابران رحمه الله تعالى و دفن بظاهر الطابران وهى قصبة طوس .

اقول : ذكر المحدث الفيض الكاشانى رحمه الله تعالى فى مقدمة كتاب المحجة البيضاء ان الغزالى هذا استبصر فى اواخر عمره و تاب و رجع الى المذهب الحق .

وذكر ابن خلكان فى ترجمة اخيه ابى الفتوح احمد بن محمد الغزالى : الطوسى بضم الطاء المهملة و سكون الواو و بالسين المهملة نسبة الى طوس و هى ناحية بخراسان تشتمل على مدينتين تسمى احداهما طابران بفتح الطاء المهملة وبعد الالف باء موحدة ثم راء مفتوحة وبعد الالف الثانية نون و الاخرى نوقان بفتح النون و سكون الواو وفتح القاف و بعد الالف نون و لهما مايزيد على الف قرية والغزالى بفتح الغين المعجمة وتشديد الزاء المعجمة وبعد الالف لام هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل خوازم و جرجان فانهم ينسبون الى القصار القصارى و الى العطار

العطارى وقيل ان الزاء مخففة نسبة الى غزالة وهى قرية من قرى طوس وهو خلاف المشهور ولكن هكذا قاله السمعانى فى كتاب الانساب والله اعلم .

قوله : مجردة عن المواد ـ لانها كليات .

قوله : ههنا معلومات غير منقسمة ـ يعنى بحسب المقدار وان كانت بتحليل العقل منقسمة الى الجنس والفصل .

قوله : فان واجب الوجود غير منقسم - اى مفهومه لان حقيقته غير معلومة .

قوله : لانا قد بينا ـ فى المسألة السادسة من الفصل الاول .

قوله : واذا ثبت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس ـ حاصلها قياس من الشكل الثانى هو ان النفس الناطقة غير منقسمة للمقدمات الثلاث ولاشىء من الماديات بغير منقسم للمقدمة الرابعة فالنفس الناطقة ليست بمادية فهى مجردة لعدم الواسطة .

قوله وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقا عدا المساواة الخ - يعنى نمنع اذا كان كل جزء من العلم علما وكان علما بكل ذالك المعلوم ان يكون مساويا لكل العلم الا فى تعلقه بكل المعلوم كما ان كل العلم متعلق بكل المعلوم ، واما فى ماعدا التعلق فنمنع لزوم مساواة جزء العلم لكله و مساواة جزء الشىء لكله فى التعلق بشىء ليست بباطلة .

والجواب ان هذا المنع متوجه على القول بان حقيقة العلم هى نفس الاضافة ، واما على القول بانه حقيقة ذات الاضافة فمساواته له فى الاضافة والتعلق تستلزم مساواته له فى المقدار الذى هو مفروض على تقدير الانقسام ، والمساواة فى المقدار بين الجزء والكل باطلة بالضرورة .

قوله : لانها تقوى على تعقلات الاعداد الغير المتناهية ـ وتقوى على تعقل الكليات والتصديق بالواقعات ايضاً والموجود الحال فى المادة لايقع منه هذه التعقلات والتصديقات بالبديهة ، على ان التعقل فى بدء الامر قبول ثم يتبعه افعال من النفس هى احاطة النفس بالافراد غير المتناهية المندرجة تحت الكلى المعقول

اجمالا وتركيب المعقولات وتحليلها ، مع ان بعض النفوس البشرية الكاملة تقوى على امور لاتكون من شأن الماديات قطعا ، فلاوجه لنظر الشارح العلامة .

قوله : وقد بينا ان القوة الخ ـ فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : وقبول مالايتناهى فى الجسمانيات ممكن ـ كهيولى الاجسام فان لها قبولا لايقف على حد فتأمل .

قوله : لوحلت جسما ـ حتى تكون جسمانية .

قوله: مايعقل محلا ـ اى مايفرض انه محل للنفس بفرض العقل .

المسألة السادسة

(فى ان النفس البشرية متحدة فى النوع)

قول المصنف : ودخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها-اعلم ان التعريف التفصيلى للنفس الانسانية هو كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حياة يصدر عنه التغذية والتنمية والتوليد والاحساس والحركة الارادية والتعقل ومايتبعه من الفكر والنظر والتصديق واستنباط الاراء ، وهذا الحد انما هو حد للنفس بماهى نفس اعنى بماهى متعلقة بالبدن و مدبرة له و مستعملة للقوى و الاعضاء لصدور تلك الافعال فالنفس اسم لذالك الجوهر المجرد من حيث هذا التعلق والاضافة اذ من المعلوم انها كمال للجسم الطبيعى لتعلقها به لامن حيث جوهرها فى ذاتها ، وهذا هو السر فى عد مبحث النفس من مباحث الطبيعيات ، ولاشبهة فى ان هذا الحد منطبق على كل فرد من النفوس البشرية مأخوذا مع هذا التعلق والاضافة من دون لحوق قيد آخر به ، فمعنى دخول النفوس البشرية تحت حد واحد انه لوسئل بماهو عن كل فرد فرد منها باعتبار هذا التعلق لكان الجواب ذالك الحد المذكور من دون زيادة ونقصان ، ولااحتمال لان يكون للنفس من هذه الحيثية شىء آخر لم يذكر فى الحد، كما ان للطائر مثلا حدا واحدا نوعيا ينطبق على كل فرد من حيث هو طائر وهو

الحيوان السائر فى الجوّ بالجناح وهذا لاينافى اختلاف ماصدق عليه هذا الحدفى الحقيقة ولايستلزمه كان اولم يكن ، فمااورده الشارح العلامة غيروارد اصلا .

قول الشارح : والزمناه الدور الخ - هذا الزام بماليس بلازم لان استفادة وحدتها فى الماهية ليس من الدخول فى الحد الواحد بل بتحليل العقل كل فرد فرد وتمييز ذاتياته عن عرضياته والحكم بان كل ماله هذه الذاتيات من دون نقصان وزيادة فهو فرد لمفهوم المحدود فيكون الحد راجعا الى المفهوم باعتبار افراده فى نفس الامر .

قوله : والاقرب فى الجواب الخ - اقول : ان الجوابين فى المآل واحد و الاول ادقّ فتأمل .

المسالة السابعة

(فى ان النفوس البشرية حادثة)

قول الشارح : اختلف الناس فى ذالك الخ - قال الحكيم السبزوارى رحمه الله فى حاشيته على الاسفار فى الفصل الثانى من الباب السابع من سفر النفس : وجه الضبط فى استيفاء الاقوال فى الحدوث والقدم المنفس انه اما ان يقال بحدوث النفس اوبقدمها والقائل بالحدوث اما ان يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحا للذرّ والعهد والميثاق واما ان يقول بحدوثها مع حدوثه وهو قول اكثر الحكماء والمتكلمين واما ان يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره والقائل بالقدم اما ان يقول بالقدم الذاتى وهو قول من يقول النفس هى الاله كما نقل الشيخ فى الشفاء وهو مذهب الغلاة تعالى عن ذالك واما ان يقول بالقدم الزمانى والحدوث الذاتى فاما ان يقول بالقدم فى هذه السلسلة العرضية كما يقول به التناسخية واما ان يقول بالقدم فى السلسلة الطولية والقائل الثانى اما ان يقول بقدمها بماهى نفوس جزئية واما ان يقول بقدمها بماهى عقل كلى وهذا الاخر هو قول الفيلسوف الاعظم افلاطون الالاهى .

قوله : وتقرير هذه الحجة ان النفوس الخ - هذه الحجة تنفى ماعدا القول بحدوث النفس مع حدوث البدن و القول بحدوثها بحدوثه الذى هو مذهب صاحب الاسفار .

قوله : لزم اتصاف كل واحد بالضدين - الاولى ان يقال : لزم اتصاف الواحد بالضدين لان المتصف بالمتضادين هو النفس الواحدة فيهما بل فى جميع افراد الانسان ، والحاصل ان النفس الانسانية لو كانت واحدة فى جميع الافراد لزم ان تتصف فى زمان واحد بالعلم ومقابله والارادة ومقابلها والجبن ومقابله والسخاوة ومقابلها والرحم ومقابله والعداوة ومقابلها وهكذا اذ نرى بالحس والوجدان ان افراد الانسان متصفون بهذه المتضادات بعضهم ببعضها فى زمان واحد والتالى باطل بالضرورة

قوله : والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت الخ - توضيحه ان النفس الانسانية المتكثرة فيما لايزال اما ان كانت متكثرة فى الازل و هذا خلاف المفروض لان المفروض انها واحدة فى الازل واما ان تكثرت بعد ان كانت واحدة فى الازل وهذا محال اذ لايمكن الا بان يبطل وينعدم النفس الاولى الواحدة و تحدث نفوس اخر كثيرة وهذا محال لما عرفت فى المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول من ان القديم لايجوز عليه العدم ، مع ان هذا قول بحدوث هذه النفوس التى يكون النزاع فيها .

ان قلت : ان تكثر الواحد لايستلزم انعدامه كما فى الحقيقة النوعية المتكثرة بالافراد وكما فى المادة المتكثرة بالصور ، قلت ان الواحد ان كان له وجود لنفسه وبالاصالة فى الخارج ينعدم بزوال وحدته لان الوحدة الحقيقية تلازم الوجود الحقيقى بل هو عينها ، ومامثلت به من الحقيقة النوعية والمادة لاوجود له بالاصالة و لنفسه فى الخارج .

قوله : اما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام - اى قبل انقسام النفس الواحدة، ومعنى الكلام ان كون الكثرة موجودة للنفس حين كونها واحدة .

قوله : حدثتا بعد الانقسام - اى حدثت الكثرة بعد ان انقسمت النفس

الواحدة وتكثرت .

قوله : واظن ان قوله رحمه الله والالزم اجتماع الضدين الخ - حاصل الكلام ان الفرض الاول اى بقاء النفس الواحدة فيما لايزال بوحدتها يستلزم اجتماع المتضادات فى الشيء الواحد ، والفرض الثانى اى كون الكثرة الموجودة الان موجودة للنفس فى الازل اجتماع للضدين اذ المفروض انها فى الازل واحدة، والفرض الثالث اى زوال النفس الازلية اجتماع للنقيضين اذ يلزم ان يكون الازلى الذى لايجوز عدمه معدوما ، والتعبير بالضدين فى هذا الفرض تسامح .

قوله : لان القول بالوحدة الخ - اشارة الى الفرض الاول .

قوله : والقول بالكثرة فيما لايزال مع حصولها الخ - اى مع حصول الكثرة قبل انقسام النفس الواحدة ، وهذا اشارة الى الفرض الثانى .

اعلم ان انقسام الواحد الى الكثير انما يكون اذا كان للواحد مادة او موضوع والنفس الازلية لامادة له و لاموضوع لانها ليست بعرض و لامادة للنفس الا البدن والبدن حادث لانه من المركبات العنصرية وهى حادثة بالاتفاق والبرهان فلايكون البدن مادة للنفس الازلية ، فاطلاق الانقسام على تكثر النفس الواحدة كما وقع فى كلام الشارح خطأ ، والحق فى التقرير ماقررنا .

قوله: والقول بالكثرة مع تجددها الخ - اى تجدد الكثرة بعد انقسام النفس الواحدة ، وهذا اشارة الى الفرض الثالث .

قوله : واما الثالث فلان اختلاف العوارض الخ - حاصل الكلام ان النفوس الازلية الواحدة بالنوع المتكثرة بالشخص لاتكون متكثرة الا بالابدان المتكثرة لان اختلاف العوارض الذى هو سبب لتكثر الافراد لايمكن الا بالموضوع وموضوع العوارض المختلفة للنفس البشرية انما هو البدن و وجود البدن فى الازل ممتنع لانه من المركبات العنصرية التى يحتاج وجودها الى الحركة والزمان ومايوجد فى الزمان فهو حادث .

قوله : لان نسبة العارض الى المثلين واحدة - اى نسبة كل عارض الى

فردين من النفس واحدة فلاترجيح لان يوجد فى احدهما دون الاخر من دون مرجح والمرجح ليس الا المادة وهى البدن .

قوله : لاستحالة الانطباع عليها - اى يستحيل ان ينطبع النفس فى المادة كانطباع اللون فى الموضوع وانطباع الصورة المائية مثلا فى الجسم لان ذالك ينافى تجردها الذى اثبت فى المسألة الخامسة .

قوله : و الالزم التناسخ - اى ولوكان قبل البدن الذى تعلقت به نفس بدن كانت تلك النفس متعلقة به وهكذا الى الازل لزم التناسخ وهو محال لما يأتى قريبا .

المسالة الثامنة

(فى ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس)

قول المصنف: وهى مع البدن على التساوى - اى لايتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة ولاتتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد ، اما الاول فهو امر وجدانى ضرورى فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ، و تعدد الشؤون والقوى غير تعدد النفس ، واما الثانى فان تعلق نفس واحدة ببدنين اواكثر على وجهين : اما على الاجتماع بان تدبر تلك النفس الواحدة فى بدنين معا وهذا باطل ايضاً ضرورة ، و ذكر لزوم كون معلوم احدهما معلوما للاخر ولزوم كون كليهما سخيين اوبخيلين اوشجاعين اوجبانين مثلا و كذا باقى الصفات مع ان الامر ليس كذالك اواجتماع المتضادات فى الشىء الواحد لوكان احدهما سخيا والاخر بخيلا اواحدهما شجاعا والاخر جبانا وهكذا تنبيه عليه ، واما على التعاقب بان تدبر تلك النفس الواحدة بدنا ثم تتركه وتحل بدنا آخر وتشتغل بتدبيره ثم تتركه وتحل بدنا آخر وهكذا وهذا هو التناسخ ، و سيأتى ذكره قريبا ، الا انه كان ينبغى ذكر هذا القسم والاستدلال على بطلانه ايضا هنا لان كلام المصنف : وهى مع البدن على التساوى شامل لهذا القسم ايضا ، ولذا احال المصنف بوجه بطلان التناسخ على هذا الموضع بقوله : والابطل ماصلناه من التعادل .

المسالة التاسعة

(فى ان النفس لاتفنى بفناء البدن ولا بعده ابدا)

قول المصنف : ولاتفنى بفنائه - ان كثيرا من القوم جعلوا الكلام فى موضعين : الاول انها لاتفنى بفناء البدن و الثانى انها لاتفنى مطلقا ، والكلام فى الموضع الثانى يغنى عن الكلام فى الموضع الاول فلذا اتى الشارح بدليلين على انها لاتفنى مطلقا .

قول الشارح : اما الاوائل فقد اختلفوا ايضا - هذا الاختلاف على المبنى فان من الاوائل من قال بمغايرة النفس للبدن فهو على انها لاتفنى، ومنهم من قال انها هو او امر حال فيه فهو لامحالة على انها تفنى بفناء البدن بل لامعنى لفناء النفس عنده الا فناء البدن .

قوله : اما اصحابنا - يعنى المتكلمين فى قبال الفلاسفة ، وقد نقل الاجماع من المتكلمين على بقاء النفس بعد البدن .

قوله : على ماياتى - فى المسألة الرابعة من المقصد السادس انشاءالله تعالى.

قوله : لما ثبت من امتناع الخ - فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول .

اعلم ان على هذا المطلب شواهد من الايات و الاخبار : كقوله تعالى : يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ، وقوله تعالى : الله يتوفى الانفس حين موتها ، وقوله تعالى : ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء ولكن لاتشعرون ، وغيرها على كثرتها

و كقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم : خلقتم للبقاء لاللفناء ، و قوله : خلقتم للابد و انما تنقلون من دار الى دار ، وقوله : الارض لاتأكل محل الايمان ، وامثال هذه الاخبار التى تدل مطابقة اوالتزاما على بقاء النفوس البشرية كثيرة بحيث تجاوزت عن حد التواتر ويحصل اليقين للمسلم الناظر فيها قطعا .

قوله : فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان الخ - هذا بيان لكبرى قياس هو ان النفس مجردة لمامر فى المسألة الخامسة و كل مجرد يمتنع عليه العدم ، و توضيح ذالك يستدعى رسم امور :

الاول انك قدعلمت الفرق بين الامكان الذاتى و الامكان الاستعدادى وانه غير الاستداد فى المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول .

الثانى ان فساد الموجود امر متجدد حادث فى الزمان و كل متجدد حادث كذالك كونا كان اوفسادا مسبوق بحامل استعداد لذالك الكون او الفساد ، اما الصغرى فظاهرة و اما الكبرى فلان المتجدد لولم يكن مسبوقا بحامل استعداد ولم يكن امكانه مقيدا به لماكان متجددا بل كان دائميا اذلاوجه لتجدد الممكن الاتقيد امكانه بشىء سابق عليه .

الثالث لوعرض الفساد على المجرد لكان فساده امرا متجددا فله حامل استعداد وحامل استعداد الفساد اما ذاته واما غيره ، الاول محال لان حامل استعداد الشىء حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا فالشىء لوكان هو بنفسه حامل فساده لمابقى حين عروض الفساد عليه فلايكون حامل فساده فبقى ان يكون غيره ، فذالك الغير اما امر اجنبى عنه و اما تابع من توابعه فعلا اولازما او عارضا واما فاعل له و اما موضوع له و اما مادة له لاطريق الا الى الاخير فيكون للمجرد لوعرض عليه الفساد مادة و كل ماله مادة فهو مادى فلزم ان يكون المجرد ماديا مركبا و هذا خلف .

قوله : لان القابل يجب وجوده مع المقبول - سواء كان المقبول كون شىء اوفساده ، وهذا اشارة الى ماقلنا من ان حامل استعداد الشىء حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا اذلولم يكن موجودا لماكان قابلا لكون ذالك الشىء اوفساده مع انه قابل له .

قوله : ولايمكن وجود النفس مع العدم - اى مع عروض العدم و الفساد عليها فلاتكون حاملة استعداد فسادها كمابينا .

قوله : على ان تلك المادة الخ – توضيحه ان النفس لو كانت لها مادة فاما ان يستحيل الفساد والعدم على تلك المادة اولا ، الاول يستلزم المطلوب اذ نقول ان النفس هى تلك المادة اذلا نعنى بالنفس الا جوهرا مجردا يستحيل عليه الفساد ويكون محلا للصور المجردة ، والثانى يستلزم ان تكون لتلك المادة مادة اخرى فننقل الكلام الى تلك المادة الاخرى فاما ان يستحيل عليها الفساد اولا وهكذا فاما ان ينقطع الكلام الى مادة يستحيل عليها الفساد اولا ينقطع فان انقطع فتلك المادة هى النفس فان لم ينقطع لزم التسلسل اى وجود موادّ غير متناهية .

قوله : لانها مبنية على ثبوت الامكان الخ – هذا الاشكال غير وارد لان المراد بالامكان المذكور فى هذه الحجة هو استعداد الفساد و الاستعداد سواء كان للفساد او الكون امر موجود حال فى المادة او الموضوع كما مر بيانه فى المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول و اشير اليه آنفا ، نعم لو استشكل بان مبنى هذه الحجة ان كل حادث مسبوق بالمادة وقدمر ابطال ذالك من المصنف فى المسألة السادسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول لكان له وجه .

قوله : لكن ذالك ينتقض الخ – هذا النقض غير وارد على مبنى الحكماء لانهم قائلون بان الجواهر البسيطة المجردة يمتنع عليها الفساد والعدم ، فلذالك قلت كما اشار اليه صاحب الاسفار ان هذه الحجة لاتختص بالنفس بل تعم كل جوهر بسيط مجرد .

قوله : لكن لم لايجوز القول بكون النفس - هذا الاشكال اورده الفخر الرازى فى شرحه على الاشارات للشيخ ابن سيناء فى اوائل النمط السابع عند قول الشيخ : ولانه اصل فكن يكون مركبا الخ ، واجاب المصنف عنه فى شرحه على الاشارات بان النفس لو كانت لها هيولى وصورة فهيولاها اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لايكون جزءاً لما لاوضع له ، والثانى لايخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم تكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على مامر (من ان كل مجرد عاقل فان المراد بالقائم بانفراده هو مالايحل فى الموضوع

اوالمادة وهو المجرد ، وهذا المطلب فى هذا الكتاب يأتى فى آخر المسألة الثانية والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس) وكانت هى النفس وقد فرضناها جزءاً منها هذا خلف ، وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير فى اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على مامر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم (اى عدم كون النفس ذات فعل بانفرادها ، و هذا المطلب فى هذا الكتاب يأتى عن قريب فى المسألة الحادية عشرة) وان لم يكن للبدن تأثير فى اقامتها كانت باقية بما يقيمها من الصور وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب .

وحاصل الجواب ان هيولى النفس بعد ان ثبت انها ليست بذات وضع وليست وحدها نفسا اما ان تقوم بالبدن اوتقوم بالصور الحالة فيها والاول باطل لما مر والثانى يثبت المطلوب اذ مطلوبنا فى هذا المقام ان النفس لاتفنى بفناء البدن سواء كانت لها هيولى وصورة ام لم تكونا لها بل كانت هى بسيطة فان كونها مركبة منهما لايضر بمطلوبنا هنا اذ على فرض ثبوت الهيولى والصورة لها ليستا هما من سنخ الهيولى والصورة الجسمانيتين

ثم قال المصنف بعد هذا الجواب : ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لايجوز ان تفسد و تتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لايوجد الامستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية .

قوله : ثم ينتقض ذالك بامكان الحدوث الخ - هذا الايراد ايضاً للفخر الرازى فى شرح الاشارات ، وتوضيح الايراد على ما ذكر المصنف فى شرح الاشارات ان الفساد والحدوث متساويان فى احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذالك الامكان اوفى استغنائهما عن ذالك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضاً مع وقوع الفساد وان افتقر امكان الحدوث الى محل هو البدن فليكن البدن ايضاً محلا لامكان الفساد و بالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط .

واجاب عنه بماحاصله ان الشيء كما لايكون محلا لامكان حدوث ذاته ولاامكان فساد ذاته لايكون محلا لامكان حدوث ماهو مباين القوام له ولامحلا لامكان فساده وهذا ظاهر بديهى اذلوجاز ان يكون الشيء محلالمباينه فى القوام لكان كل شيء محلا لكل شيء وهو باطل بالضرورة ، بل الشيء انما يكون محلا لامكان حدوث ما هو متعلق القوام به و محلا لامكان فساده كالاعراض الحالة فى الموضوعات والصور الحالة فى الموادفان البياض مثلا يتقوم بالجسم والصورة المائية مثلا تتقوم بالمادة الجسمية بحيث اذا فسد الجسم فسد البياض والصورة المائية و ان كان تحصل الجسم نوعا مخصوصا اى الابيض او الماء انما هو بالبياض والصورة المائية .

و النفس البشرية ليست متعلقة القوام بالبدن فلايكون البدن محلا لامكان حدوثها ولا لامكان فسادها .

بيان ذالك ان البدن فى تكامله فى الرحم يبلغ حدا يحصل له استعدادفيضان الصورة الانسانية التى يتقوم بها و يتحصل بها نوعا معينا هو الانسان فالبدن يصير انسانا بحلول تلك الصورة فيه فهو محل لامكان حدوثها الان تلك الصورة لاتحدث الا بحدوث نفس مجردة مرتبطة بالبدن ارتباط التدبير والاستعمال اذ من المعلوم ان البدن انسان وله صورة انسانية مادامت النفس مرتبطة به هذا النوع من الارتباط فالبدن محل لامكان حدوث الصورة الانسانية وحدوث هذا الارتباط فهو محل لفسادها وفساده لالفساد النفس المجردة من حيث هى جوهر مجرد ، وبعبارة اخرى ان البدن محل لامكان حدوث النفس من حيث هى مبدء قريب لحدوث الصورة الانسانية لامن حيث هى جوهر مجرد و كذا محل لفسادها من حيث هى مبدء له فاذا فسدت الصورة الانسانية بفساد البدن وزوال الارتباط لم يلزم فساد ذات المبدء بل فساد وصف كونه مبدءاً لان وجود الشيء يستدعى وجود مبدئه ولكن عدمه لايستلزم عدمه .

واما كون البدن المستعد شرطا لحدوث النفس فهو حق الا انه ليس كل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطا

فى حدوثه .

ثم قال : فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدإ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدإ ذالك وما الفرق بين الامرين قلنا لان مايقتضى حدوث معلول ما فانما يقتضى وجود جميع علل ذالك المعلول بشرائطها ومايقتضى فساد معلول لايقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا .

المسالة الحادية عشرة

(فى كيفية تعقل النفس و ادراكها)

قول الشارح : اعلم ان التعقل الخ - الادراك ينقسم الى التعقل و هو ادراك الكليات والمجردات ، والى التوهم وهو ادراك المعانى الجزئية والمراد بالمعنى هو كل جزئى لم يدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة ، والى الاحساس وهو ادراك الصور الجزئية باحدى الحواس الخمس الظاهرة من الاجسام فى الخارج ، و الى التخيل وهو ايراد المتخيلة الصور الجزئية فى الحس المشترك بعد ان وقعت فى الخزينة فالفرق بين الاحساس والتخيل ان الاول هو ارتسام الصور الجزئية فى الحس المشترك من الخارج بتوسط الحواس الخمس والتخيل هو ارتسامها فيه من داخل الدماغ والخزينة بايراد المتخيلة .

وفى الادراك اصطلاحان احدهما ما مر وهو اعم من الاخر الذى هو بمعنى الاحساس فقط ، ويأتى بيانهما فى المسألة السادسة عشرة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس ، والشارح استعمله فى هذه المسألة وما بعدها بكلا المعنيين .

قوله: وقد ذهب جماعة الخ - هذا يوهم ان فى كون العقل مدركا للكليات بنفسه خلافا بين القدماء والمتأخرين وهذا يعارض ما نقل بعض الشارحين من انه لانزاع فى ان مدرك الكليات فى الانسان هو النفس .

قوله : وتدرك الامور الجزئية بواسطة الخ - ادراك النفس بواسطة القوى

الجسمانية يتصور على وجوه :

الاول ان يكون القوى كالالات الخارجية بحيث لم يكن لها سهم فى التأثر بل المتأثر بانطباع الصور و المعانى الجزئية هو النفس كما تتأثر من الصور الكلية بنفسها ، كما ان الالات الخارجية لاسهم لها فى التأثير وانما هو من الفاعل ، وهذا باطل لما يأتى من امتياز المحل المنطبع فيه الصورة الجزئية المتمايز احد جانبيها عن الاخر .

الثانى ان يكون الانطباع فى القوى اولا ومنها فى النفس ثانيا بان تكون النفس ايضاً مدركة فى طول القوى فيكون هنا ادراكان ومدركان كالقدر الذى يتأثر من النار المجاورة له اولا ثم يتأثر الماء الذى فيه بواسطته وهذا باطل ايضا لان الوجد ان يشهد بوحدة الادراك والمدرك .

الثالث ان يكون تأثر القوى عين تأثر النفس لاندكاك القوى و انطوائها من حيث الانية فى النفس فان النفس فى وحدتها عقل باعتبار التعقل ووهم باعتبار التوهم وخيال باعتبار التخيل وهكذا احساس وشهوة وغضب الى آخر شؤونها فلذا يسند الانسان جميع افعاله وانفعالاته الى شىء واحد و شخص فارد هو المعبر عنه بلفظ انا ، وهذا هو المذهب الحق الذى عليه المحققون .

هذه احتمالات فى كون القوى واسطة ، و قيل باستقلال كل قوة فى ادراك ما هو مختص بها من دون مداخلة النفس كما انها فى التعقل مستقلة من دون مداخلة القوى وهذا مذهب سخيف لانانجد فينا حاكما بين المدركات المختلفة من الموهوم والمحسوس بانواعه والمتخيل وغيرها كما يحكم بان المحبة كائنة فى هذا الانسان وان هذا الذى تخيلته قدابصرته قبل عشر سنوات وغير ذالك والحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يحكم بينهما والحضور يستلزم ادراكهما .

وههنا احتمال آخر ذكره بعض و هو ان كلا من النفس والقوى فى عرض الاخرى مدركة بالاستقلال وهذا باطل ايضاً لمامر فى الاحتمال الثانى .

قوله : هى محال الادراكات - يعنى ان المدركات منطبعة فى تلك القوى

التى تكون منطبعة فى اجزاء الدماغ .

قوله : وقدسلف تحقيق ذالك - فى المسألة الخامسة عند بيان الوجه الخامس.

قوله : ثم اختصاص كل واحدة منهما الخ - توضيحه انه ليس كل مختلفين بالوضع موجودا فى الخارج كالعينين فى وجه الادمى ، بل يمكن لنا ان نخترع بقوتنا المتخيلة شكلا لم ندركه اصلا كمربع يكون فى جانبيه مربعان اصغر منه كل منهما كالاخر فى كل شىء الا فى الوضع والمحل او عينين فى وجه آدمى احداهما فى جبهته والاخرى فى ذقنه والتفاوت بين العينين ليس الا فى الوضع والمحل وهذا الاختلاف فى المحل ليس بحسب الخارج اذ المفروض انهما غير مدركتين وغير مأخوذتين من الخارج فتعين كون الاختلاف فى الوضع والمحل بحسب اختلاف محل القوة الاخذة ، فلو كانت النفس بتجردها مدركة لهما لم يكن محل احداهما غير محل الاخرى ولم تتمايزا لانها مجردة لايعقل فيها اختلاف وضع ومحل فتبين ان ههنا قوى غير النفس مادية تدرك الجزئيات .

المسالة الثانية عشرة

(فى القوى النباتية)

قول الشارح : سياتى بيانه - عن قريب فى آخر هذه المسألة .

قوله : اخص من الاولى - اى بحسب المتصف بهذه القوى لا من حيث صدق بعضها على بعض .

قوله : اما للجزئى وهو الاحساس - ان الاحساس قد يطلق على ما يقابل التعقل مطلقا كما ههنا وهذا اما بالتجوز او بالاشتراك ، ونظير هذا الاطلاق يأتى فى كلام المصنف فى الفصل الخامس فى مبحث اللذة والالم .

قوله : يتوقف فعله على اربع قوى - و يقال لهذه الاربع خوادم الغاذية .

قوله : قدتتضاعف الخ - اعلم ان لكل عضو من اعضاء البدن هذه الاربعة اذ كل عضو يجذب اليه شيئا من مادة الغذاء مناسبا له كافيا لبقائه وشؤونه ويمسك

المجذوب ويهضمه اى يجعله مشابها لاجزائه ويدفع مايفضل من ذالك ، ولكن بعضا من الاعضاء يفعل هذه الاعمال لنفسه ولغيره لابمعنى انه يعمل عمل الغير بل هو مثلا يجذب اولا ويمسكه حتى يجذب منه سائر الاعضاء غير مايجذب لنفسه بل الجذبان فى الواقع مختلفان كمالايخفى وهذا معنى التضاعف .

قوله : والتى تمسكه هناك - عطف على التى قبلها اى والمعدة التى تمسك غذاء كلية البدن و تغيره وتدفعه

قول المصنف : والنمو مغاير للسمن - قالوا النمو هو الزيادة فى الاجزاء الاصلية من العظام والعروق والرباطات وغيرها وغايته بحسب النوع الى ثلاثين سنة ثم يكون واقفا الى اربعين ثم يشرع فى الذبول المقابل له الى آخر عمره ، والسمن هو الزيادة فى اللحم و الشحم والدم و يمكن حصوله فى جميع ازمان العمر ويقابله الهزال .

قول الشارح : متداخلة فى اجزاء المزيد عليه - يعنى عند النمو تجذب الاجزاء الاصلية جوهر الغذاء وهو يداخلها ويزيد عليها .

قوله : على شكل الكرات - اى كل جنين يكون شكله كريا لوحدة الفاعل ووحدة المحل القابل ، ولكن يمكن ان يقال ان تلك القوة مسخرة تحت مدبر شاعر كما ان القوة المتخيلة قوة واحدة ولكن تفعل افعالا مختلفة من التركيب والتحليل وايراد الصور فى الحس المشترك وغيرها بتدبير النفس وتسخيرها .

المسألة الثالثة عشرة

(فى انواع الاحساس)

قول الشارح : و هو لدفع الضرر - اى الضرر المتوجه الى الحواس و محالها يدفع بالعضو اللامس ويمكن ان يكون وجه التقديم ان الحيوان لايخلو من اللمس مادام حيا بخلاف الاربعة الباقية فان الحيوان يمكن ان يصير فاقدا لاحدها او اكثر ، اوان اللمس عام لجميع الحيوانات صغيرها و كبيرها ولايمضى امر حيوان

بدونه بخلاف الباقية فان من الحيوانات ما هو فاقد لبعضها فى اصل الخلقة .

قوله : فالجمهور على انها قوى اربع - قال صاحب الشوارق : الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لايوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذالك على تعدد مباديها و ذكر فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال فى الشفاء و يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة الخ ، فقول الشارح العلامة مأخوذ من كلام الشيخ واراد صاحب الشوارق بالجمهور المتكلمين .

قول المصنف : ومنه الشم ويفتقر الخ - الاقوال فى الشم ثلاثة :

الاول ان الهواء المتوسط يتكيف بكيفية ذى الرائحة من دون ان يخالطه اجزاء متحللة من الجسم ذى الرائحة وقوة الشم يتأثر من الهواء المتكيف .

الثانى ان اجزاءاً متحللة من الجسم ذى الرائحة تخالط الهواء وينقل الهواء تلك الاجزاء الى الخيشوم ويتأثر قوة الشم من تلك الاجزاء .

الثالث ان الهواء المتوسط لايتكيف و لايخالطه الاجزاء بل قوة الشم يتأثر من الجسم ذى الرائحة رأسا ولكن الهواء يمكن الجسم من التأثير فى الشامة .

اقول : الحس والتجربة يشهدان بان الجسم المتوسط بين ذى الرائحة وقوة الشم يتكيف بكيفيته ويخالطه اجزاء متحللة منفصلة من بعض الاجسام ذات الروائح ، واما القول الثالث فغير معقول

قول الشارح : قد فارقتا لين الدماغ الخ - اى ليس على لين الدماغ ولاعلى صلابة العصب بل متوسط بينهما .

قوله : المصنف رحمه الله نبه الخ - كلام المصنف ظاهر فى القول بتكيف الهواء ظهورا تاما وان كان الامران جائزين بل واقعين ، و لم يذكر الشارح القول الثالث لبعده عن الحق وعدم اشتهاره .

قول المصنف : ومنه السمع - وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ وذالك العصب متصل الى اعصاب الدماغ ، والصماخ عظم شبية البوق طرفه

الا وسع الى الخارج وفى طوله فرجة والتواء .

قول الشارح : ذهب قوم الى ان السمع الخ - لاشبهة ان السمع انما يتعلق بالصوت وسيأتى بيان حقيقة الصوت فى الفصل الخامس فى مبحث المسموعات انشاءالله تعالى ، واختلف فى ان هذا التعلق لوصول الصوت بسبب الهواء الى السامعة اولتعلقها به مع كونه بعيدا عنها ، وذكرت للمذهب الاول امارات :

الاولى ادراك الجهة التى يتكون فيها الصوت و ادراك قربها و بعدها ولولا وصول الصوت من تلك الجهة الى السامعة لمادركت الجهة وقربها وبعدها ، و صاحب الشوارق ذكر هذه الامارة للمذهب الثانى ، و الحق ان المذهبين مشتركان فيها .

الثانية تأخر السماع عن الابصار كماجرّب ان من ضرب فاسا على خشب من بعيد رأى ضربه قبل سماع صوته بزمان وهذا الزمان هو زمان حركة الصوت من موضع تكونه الى السامعة فلوكان السماع بنفس تعلق الحاسة بالصوت لما تأخر عن الرؤية .

الثالثة من وضع فمه على طرف انبوبة و وضع انسان آخر اذنه على طرفه الاخر و تصوّت فيها بصوت عال سمعه ذالك الآخر دون غيره من الحاضرين فلو لم يكن لوصول الهواء المنضغط دخل فى السماع لكان الباقون سامعين لذالك الصوت ايضاً .

الرابعة ان الصوت يميل مع الريح لان الصوت يسمعه الانسان الذى يكون فى جهة تهب الريح اليها دون من هو فى الجهة المقابلة لها وماذالك الا لان الهواء يوصل الصوت اليه ولايوصله اليه .

قوله : وفيه نظر لان الصوت الخ - الجواب ان الجدار يتكيف بالصوت كالهواء ولايلزم نفوذ الهواء فيه مع انه ممكن ، واشكال الحروف والكلمات ليست كالاشكال المرئية حتى يمتنع بقائها عند تغير الجسم المتكيف بها ، و اطلاق الشكل عليها على سبيل التجوز .

قول المصنف : وهى قوة مودعة الى قوله بتلك ـ ليس فى سائر الشروح ، والشارح العلامة لم يأت به فى الشرح ايضاً ، فكانه زيادة من النساخ ، ويمكن ان يكون هو الشرح من الشارح سقط اقول من القلم وخطّ الناسخ فوقه بالقلم .

قوله : بعد تلاقيهما بتلك ـ اى بعد تلاقى العصبتين بتلك القوة المودعة فى الملتقى الذى تلك القوة فيه اكثر ويسمى ذالك الملتقى بمجمع النورين ، والتقائهما على سبيل التقاطع بحيث يبتدى احداهما من جانب الدماغ الايمن وينتهى الى الحدقة اليسرى ويبتدى الاخرى من جانب الدماغ الايسر وينتهى الى الحدقة اليمنى .

قوله : وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة ـ عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة ، وراجع الى خروج الشعاع عند الرياضيين وعند المصنف فى هذا الكتاب على ما يأتى عن قريب ، ويمكن ان يكون مختار المصنف ان تحقق الابصار بكلا الامرين تأثر الحدقة وخروج الشعاع كما يشعر به الباء فى قوله : بخروج الشعاع ، واما فى الله تعالى فراجع الى صفة زائدة على الذات مغايرة للعلم عند الاشاعرة و الى العلم بالمبصرات عند غيرهم .

قول الشارح : وذهبت الاشاعرة الخ ـ يعنى وذهبت الاشاعرة تبعا للرياضيين الى ان الابصار فينا معنى زائد على تأثر الحدقة هو خروج الشعاع او غيره ، ولا يبعد ان يكون فى الشرح سقط كثير .

قوله : شرائط الادراك ـ اى شرائط الادراك بالبصر الذى هو الابصار .

قوله : او فى حكم المقابل ـ كوجه الانسان الذى يراه فى المرآة .

قوله : لوقوع التفاوت الخ ـ فيه ان هذا المقدار من التفاوت لا يوجب ابصار بعض الاجزاء الذى يقع عليه عمود المثلث دون باقى الاجزاء الذى يقع عليه ضلعا المثلث ، والحاصل ان الشارح العلامة وافق الاشاعرة فى ان السبب فى رؤية الكبير صغيرا عن بعد هو رؤية بعض الاجزاء دون بعض الا ان الاشاعرة يقولون ان جميع اجزاء المرئى متساوية فى الشرائط والشارح يقول ليس كذالك بل يتفاوت الاجزاء بحسب القرب والبعد من الحدقة فيكون القريب مرئيا دون البعيد ، وهذا

خطأ ظاهر ، وليس هو سببا لذالك ، بل السبب على القول بخروج الشعاع المخروطى هو ان زاوية المخروط التى هى عند الحدقة كانت اوسع اذا كان المرئى اقرب من الحدقة فيرى اكبر وكانت اضيق اذا كان المرئى ابعد منها فيرى اصغر ، و تفصيل الكلام يطلب من المطولات .

قوله : ويتحقق التفاوت الخ – يعنى تفاوت اجزاء المرئى فى القرب والبعد من الحدقة يتحقق ويعلم من فرض خروج هذه الخطوط الثلاثة منها الى المرئى لان الخط الشعاعى الواصل الى كل من الطرفين اطول من الواصل الى الوسط .

قوله : ضلعا مثلث – اى مثلث مسطح ان كان المرئى خطا و اما ان كان سطحا فكان الشعاع الخارج من الحدقة على شكل مخروط قاعدته اقصر من اطرافه .

قوله: لانه يوتر الحادة - يعنى يصير وترا لكل من الزاويتين الحادتين اللتين يكتنف بكل منهما احد الضلعين ونصف القاعدة ، و وتر المثلث كل ضلع منه باعتبار وقوعه فى مقابل زاوية من زاياه الثلاث ، ووتر الزاوية الحادة اقصر من وتر الزاوية القائمة وهو اقصر من وتر الزاوية المنفرجة فى مثلث واحد تقوم احدى زاياه تارة وتنفرج اخرى .

قوله : يوتر ان القائمة – يعنى هما يوتران زاويتين قائمتين احداهما فى جانب من الخط العمود والاخرى فى جانب آخر منه .

قوله : اختلف الناس فى كيفية الابصار الخ - الاقوال فى كيفية الابصار ترتقى الى سبعة :

القول بخروج الشعاع المنشعب الى ثلاثة اقوال : هى القول بان الشعاع الخارج من العين على شكل مخروط مصمت رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئى ، والقول بان المخروط مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التى عند الحدقة مجتمعة ثم تمتدّ متفرقة الى المرئى كلما تقرب منه يزداد تفرقها ، و القول بان الشعاع الخارج خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المرئى تحرك على سطحه بسرعة فيتشكل مخروطا ، وهذه الثلاثة مذاهب الرياضيين .

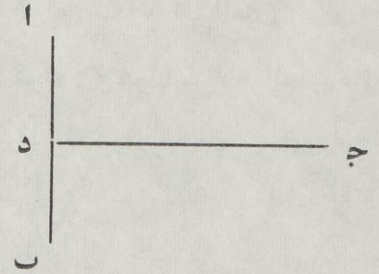
الرابع مذهب الطبيعيين وهوان الابصار بانطباع صورة المرئى فى العين وتأديها الى مجمع النورين عند مقابلته لها .

الخامس مذهب طائفة من الفلاسفة وهو ان الجسم الشفاف الواقع بين العين والمرئى يتكيف بالشعاع الكائن فى العين ويصير بذالك آلة للابصار .

السادس مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردى صاحب الاشراق وهو ان الابصار باشراق من النفس الى المرئى بمعنى ان النفس يقع لها علم حضورى بالمرئى عند المقابلة وحصول سائر الشرائط وارتفاع الموانع كعلم النفس بالقوى والاعضاء فلاشعاع ولاانطباع عنده .

السابع مذهب صدر المتألهين صاحب الاسفار الذى تقبله الحكيم السبزوارى بقبول حسن وهو ان الابصار بانشاء النفس صورة مماثلة لصورة المرئى فى عالم مثالها ومرتبة خيالها عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الانطباع ان وقوع الصورة وانطباعها فى الحاسة بتأثير النفس فى مذهبه كما ان التخيل هو وقوع الصورة فى الحس المشترك بفعل المتخيلة وايرادها اياها فيه وفى مذهب الانطباع بتأثير المبصر الخارجى .

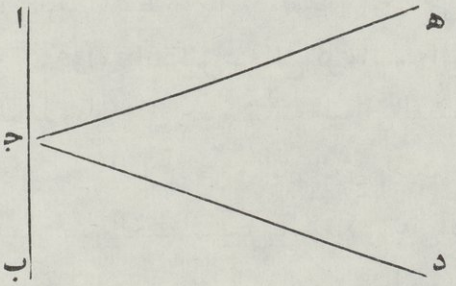
قوله : انعكس عنه الى كل ما نسبته الخ - يعنى انعكس الشعاع من المرئى الصيقلى الى كل جسم نسبته اليه فى الوضع والمحاذاة كنسبة العين اليه فى ذالك فاذا وضعت المرآة فى مقابل العين بحيث يكون الخط الشعاعى الخارج اليها قائما عليها انطبق الخط الشعاعى المنعكس على الخط الشعاعى الخارج من العين الى المرآة وحدثت زاويتان قائمتان فى جانبى الخط يكتنف على احداهما هذا الخط و خط آخر واقع على نصف السطح من المرئى الصيقلى ويكتنف على الاخرى هذا الخط وخط آخر واقع على نصفه الآخر ولم تحدث زاوية آخرى للانطباق وليتصور ذالك من هذا الشكل وليكن خط (ا - ب)



ما وقع على سطح المرآة وخط (ج - د) ماخرج من العين وانعكس على نفسه .

والمدرك اى الناظر فى المرآة يبصر حينئذ وجهه فنسبة الوجه الى المرآة المرئية كنسبة العين اليها بل تؤخذ النسبتان بحسب الحقيقة فى هذه الصورة من العين الى المرآة و من المرآة الى العين لانطباق الخطين الخارج و المنعكس ، والمراد من الخط الشعاعى هو سهم المخروط الممتد من رأسه الى وسط قاعدته .

واما اذا وضعت المرآة بحيث يقع الخط الشعاعى الخارج اليها مائلا عليها فينعكس الى كل جسم وضعه بالنسبة الى المرآة كوضع العين بالنسبة اليها وتحدث زاويتان يكتنف على احداهما الخط الشعاعى الخارج وخط واقع على سطح المرآة ويكتنف على الاخرى الخط الشعاعى المنعكس وخط آخر واقع على سطح المرآة وهاتان الزاويتان حادتان متساويتان دائما على ما بين فى مظانه تسميان بزاويتى الشعاع والانعكاس وزاوية اخرى يكتنف عليها الخطان الخارج و المنعكس و هذه يمكن ان تكون حادة اوقائمة اومنفرجة ومجموع الثلاث يساوى القائمتين ، والمدرك يبصر حينئذ ماينتهى اليه الخط المنعكس وهو قد يكون شيئا من وجهه وقد يكون شيئا آخر خارجا من وجهه .



و ليتصور ذالك من هذا الشكل وليكن خط (ا ـ ب) ماوقع على سطح المرآة وخط (د ـ ج) ماخرج من العين الى المرآة وخط (ج ـ ه) ماانعكس من المرآة الى ذالك الشىء .

قوله : شعاع الى العين ـ لوحذف لفظة الى العين لكان اولى .

قوله : وهو باطل لان الصورة الخ ـ يعنى لوانطبعت صورة الجسم المرئى فى المرآة ثم من المرآة فى العين لزم ان لايتغير وضعه بتغير وضع الرائى الناظر فى المرآة ولايتحرك بتحركه اذا كانت المرآة ثابتة ولكنا نرى اذا كانت المرآة ثابتة ونظرنا الى جسم فى المرآة ثم تحركنا يتحرك المرئى فى المرآة بتحركنا وليس ذالك الا لتحرك الخط المنعكس التابع للخط الخارج التابع لنا فى الحركة .

قوله : بواسطة الروح المصبوب - هذا هو المسمى بالروح البخارى الذى فى غاية اللطافة والرقة .

قوله : خيال بانفراده - الخيال والخيالة بفتح الخاء كل صورة متمثلة فى الذهن او الخارج ، فى النوم او اليقظة ، فى جسم صيقل او فى غيره .

المسألة الرابعة عشرة

(فى انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات)

قول الشارح : فتركب صورة انسان الخ - وكذا غير ذالك مما له حقيقة فى الخارج .

قول المصنف : المبرسم - عطف على القطرة الا ان الرؤية فى الاول مضاف الى المفعول و هنا الى الفاعل ، و المبرسم على صيغة المفعول من عرضه البرسام و هو المرض المسمى بذات الجنب اذا اشتد يرى صاحبه صورا و اشكالا ليس لها وجود فى الخارج .

قول الشارح : التى باعتبارها تحكم النفس الخ - خبر لهى بعد خبر .

قوله : وهذا كلام ضعيف - ان كان مراد الشارح العلامة ان اصل قاعدة امتناع صدور الاثرين عن الواحد من حيث هو واحد من دون واسطة ضعيف كما انكرها المتكلمون فقد مر الكلام فيه فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وان كان كلامه فى الصغرى وعنى ان الحس المشترك ليس واحدا حقيقيا بل له جهتان و حيثيتان باحداهما يقبل و بالاخرى يحفظ فليس فيه كثير اهمية اذ مرادهم اثبات القوتين سواء فرضناهما لموجودين او لموجود واحد ، اما كتاب الاسرار فلم اظفر انا به الى الان .

قوله : ولهم خلاف فى ان المذكرة الخ - اعلم ان استعادة المعانى الغائبة فى الحافظة ليست الا الادراك ثانيا فالاستعادة انما هو عمل الوهم كما ان القوة العاقلة تدرك الكليات وتستعيدها من خزينتها عند الحاجة اليها لكن الاستعادة

باستعانة الحافظة اذلولم يستثبت المعانى لم يقدر الوهم على الاستعادة فالتذكر هو ادراك الوهم المعنى المحفوظ فى الخزينة و استحضاره بعد ادراكه الاول فالوهم هو المدرك وتلك القوة هى الحافظة فليس التذكر عملا غير الحفظ والادراك ثانيا كماتوهم من ذهب الى تغاير الحافظة والمذكرة وجعل القوى ستا .

قوله : باعتبار استعمال الحس لها ـ فى بعض النسخ باعتبار استعمال الوهم لها وهذا هو الصحيح .

الفصل الخامس

(فى مباحث الاعراض التسعة)

الاول منها الكم

المسالة الثالثة

(فى خواص الكم)

قول الشارح : يوجد فيه شيء غير شيء - اى يكون الشيء بحيث يمكن ان يشار الى شيء منه دون شيء آخر منه من دون انفكاك فيه وهذا المعنى من لوازم المقدار ، والمعنى الثانى لقبول القسمة هو استعداد الشيء للافتراق والانفكاك وهذا المعنى من لوازم المادة لامن لوازم المقدار لان المقدار متصل فى ذاته والشيء لايقبل مايقابل ذاته اذ القبول يعتبر فيه بقاء القابل والافتراق لوعرض على المتصل فى ذاته لم تبق ذاته .

قوله : على ماسلف البحث فيه - فى المسألة السابعة من الفصل الاول .

قوله : امكان وجود العاد - العاد فى اصطلاح اهل الحساب هو العدد الذى يفنى عددا اكثر باسقاطه عنه مرات و لايبقى من الاكثر شيء كالاثنين الذى يفنى العشرة مثلا اذا اسقط عنه خمس مرات و كذا الاربعة والخمسة بالنسبة الى العشرين ، والواحد وان كان له هذه الصفة بالنسبة الى جميع مراتب الاعداد الا انه ليس بعدد ، والكم المتصل يمكن ان يكون له عاد بالعرض لانه اذا تجزى باجزاء فرضية كقطعة خشب يقسم الى عشرة اجزاء يعرض عليه الكم المنفصل فيوجد له العاد بالعرض كما للمنفصل العارض بالذات .

قوله : اوعارضها كالسواد الحال فى السطح - ان هذا المثال غير لائق

بالمقام لان السواد وامثاله ليست من الكيفيات العارضة على الكميات مع ان حلول السواد فى السطح غير معقول لان السطح كما انه نهاية الجسم باعتبار مقداره نهاية اللون الحال فى الجسم ايضا ونهاية اللون لايمكن ان يتكيف باللون كما ان نهاية الجسم لايمكن ان يكون جسما ، نعم ان العامة يقولون ان هذا السطح اسود ولكنه تسامح فى امر السطح لايدرونه هم والخاصة يعلمونه ، فالمثال الحق للعارض على الكميات هو الكيفيات المختصة بالكميات كالشكل والخلقة والزوجية والفردية على مايأتى فى المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف .

قوله : اومايجامعه فى المحل - كالسواد الحال فى الجسم المجامع للجسم التعليمى الحال فيه ، وقدمر ماينا سب هذا فى المسألة الرابعة من الفصل الاول .

قوله : اومايتعلق بما يعرض له الخ - قدمر لهذا تفصيل فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

والحاصل ان الكم بالعرض اما معروض الكم بالذات اوعارضه اومجامعه فى المحل اومايتعلق بمعروضه اوعارضه اومجامعه .

المسألة الرابعة
(فى احكام الكم)

قول المصنف : ويعرض ثانى القسمين فيهما لاولهما - اى ويعرض الكم المنفصل الذاتى للكم المتصل بقسميه الذاتى والعرضى ، وكان ينبغى ان يجعل قوله . وهوذاتى وعرضى فى هذه المسألة لامن المسألة السابقة .

اعلم ان الكم المنفصل اى العدد كالاضافة يعرض لجميع الاشياء حتى الواجب تعالى باعتبار انه موجود فى الموجودات كما قال تعالى : ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الخ وحتى انه يعرض لنفسه فيقال عشرة آلاف مثلا فان الالاف اعداد عرضت لها عشرة .

قول الشارح : وايضا الزمان متصل بذاته الخ - هذا مثال لعروض الكم

المنفصل للكم المتصل العرضى فان الزمان له اعتباران فانه من حيث هو هو كم متصل ذاتى ومن حيث انه عارض على الحركة العارضة على المسافة كم متصل عرضى اذ المسافة التى هى السطح باعتبار وقوع الحركة عليها كم متصل ذاتى والزمان عارض عليها بواسطة الحركة .

قوله : بالمسافة ايضا - اشارة الى الاعتبارين يعنى ان الزمان كما يعرض له التقدير اى الكم المنفصل بذاته على ما اشار اليه بقوله : وكذا الزمان يقسم الخ يعرض له بالمسافة ايضا .

قوله : ان انواع الكم المنفصل يتقوم الخ - هذا ينافى مامر فى المسألة العاشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول من قوله : ان العدد انما يتقوم بالوحدات لاغير .

قوله : فحصول التقويم والقابلية الخ - اى حصول التقويم فى انواع الكم المنفصل وحصول القابلية فى انواع الكم المتصل يقتضى انتفاء التضاد بين الانواع من كل منهما ، وكذا حصول قابلية الكم المتصل للكم المنفصل كمامر يقتضى انتفاء التضاد بين المتصل والمنفصل .

قوله : موضوع قريب مشترك - اى لايمكن ان يعرض الثلاثة والخمسة مثلا على سبيل التعاقب على موضوع قريب واحد اذ بزوال الثلاثة ينتفى موضوعها ويحصل موضوع آخر ، وانما قيد الموضوع بالقريب لان العدد له موضوع قريب هو اشخاص المعدودات وموضوع بعيد هو الجسم من حيث هو جسم مثلا و لاشبهة ان الثلاثة والاربعة والخمسة وكذا سائر مراتب الاعداد عارضة على الجسم كل فى عرض الاخر فللاعداد موضوع بعيد مشترك هو الجسم مثلا .

قوله : وكذا المتصل فان الجسم الخ - اى لايمكن عروض الخط على ما يعرض عليه السطح وكذا عروض السطح على مايعرض عليه الجسم التعليمى كل ذالك بلاواسطة ، واما عروض المتصل والمنفصل عليه موضوع واحد دفعة او على سبيل التعاقب بان يعرض المنفصل بحسب القسمة الوهمية على المتصل فممكن

ولكن هذا لايوجب التضاد بينهما لان المتضادين كمايمتنع حلولهما فى محل واحد معا يمتنع عروض احدهما على الآخر .

قول المصنف : ويوصف بالزيادة الخ - قال صاحب الشوارق والسبب فى ذالك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الضد الاخر والضعف عبارة عن قربه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فان معناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال فى قولنا هذا السواد اشد من ذالك السواد فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذالك اقرب اليه الى غير ذالك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف فى شيء فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابليهما فتدبر .

قول الشارح : والفرق بين الشدة الخ - توضيحه ان الكثرة والقلة تتحققان بالنسبة الى العدد اى يوصف العدد بهما فيقال هذا العدد كثير وذالك العدد قليل ، والزيادة والنقصان يتحققان بالنسبة الى الكم المتصل فيقال مثلا هذا الخط زائد وذالك الخط ناقص ، وكل نوع من انواع الكم المتصل يعتبر الزيادة و النقصان بين افراده لابالنسبة الى نوع آخر فلايقال هذا الخط زائد على ذالك السطح وهكذا السطح والجسم ، بل يقال هذا الخط زائد على ذالك الخط وهذا السطح زائد على ذالك السطح وهذا المقدار من الجسم زائد على ذالك المقدار من الجسم و هذا الزمان زائد على ذالك الزمان ، وكذا من جانب النقصان ، ففى ذالك كله يكون حقيقة الزائد والناقص واحدة خطا اوسطحا اوجسما ، وكذا القليل والكثير فى العدد ، فمراده بالاصل الموجود هو معروض القلة والكثرة ومعروض الزيادة والنقصان فان العدد القليل والعدد الكثير حقيقة واحدة وكذا الخط الزائد والخط الناقص حقيقة واحدة وهكذا السطح الزائد والناقص والجسم الزائد والناقص .

اقول : هذا صحيح فى غير العدد اذقدمر فى المسألة العاشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول ان مراتب الاعداد انواع مختلفة .

قوله : بخلاف الشدة - اى ليس حقيقة الشديد والضعيف واحدة فان الشديد

من الحمرة مثلا حقيقة ونوع و الضعيف منها حقيقة اخرى و بيان ذالك يأتى فى المسألة السادسة من مبحث الكيف .

قول المصنف : وانواع المتصل القار الخ - اعلم ان الجسم التعليمى الذى هو الطول والعرض والعمق والسطح الذى هوالطول والعرض فقط والخط الذى هو الطول فقط موجودة فى الخارج وكل موجود بلحاظ انه موجود له اعتبار بشرط الشىء مع ان الامور المادية مشروطة بالمادة ايضا فى الخارج فلها فى الوجود الخارجى من الاعتبارات الثلاثة اعتبار بشرط الشىء فقط ، واما فى العقل و بحسب مفاهيمها الكلية فلها الاعتبارات الثلاثة كسائر الطبايع الكلية ، واما بحسب الخيال وتصورها جزئية فهى تابعة لما فى الخارج تقع فى الخيال صورها الجزئية الماخوذة من الخارج ولكن النفس لها قدرة ان يلاحظها فى صقع الخيال من غير التفات الى محالها و موادها واعراضها وهذا معنى اللابشرط لهذه الاشياء فى وجودها الخيالى ، وهى بهذا الاعتبار موضوعات للعلوم الرياضية التى تسمى بالعلوم التعليمية والتعاليم لان الفلاسفة كانوا يبتدؤون بها فى تعليم الفلسفة رياضة لاذهان المبتدئين و تقويما لافكارهم فان للرياضيات هذا الشأن والتأثير ، ولذالك اطباء النفوس يأمرون من فى فكره اعوجاج ان يشتغل اولا بالرياضيات محضا ثم يشتغل بغيرها ، وايضا كان غرض الفلاسفة من ابتدائهم بالرياضيات حين التعليم تأنيس النفوس باليقينيات و تبعيدها عن الغلط اذ هى علوم دقيقة يقينية مبتنية على بديهيات توافق عليها العقل والوهم ، وعلى هذا فعلى المحصلين ان لايتجاوزوا الى غيرها من العلوم مالم يمارسوا مسائلها كما ان عليهم ان لايتجاوزوا الى سائر العلوم مالم يزكوا نفوسهم من مساوى الاخلاق بتعلم علمها ، وكلا الامرين من وصايا السابقين فاحتفظوا عليها كى تكونوا من الفائزين .

قول الشارح : وقد تؤخذ باعتبار آخر - هو ما فى كلام المصنف الاتى .

قول المصنف : وان كانت تختلف الخ - يعنى يخالف الجسم التعليمى السطح والخط فى انه يمكن تخيله بشرط لادونهما لان السطح والخط حيث انهما لايتحققان

الا عند نهاية الجسم والسطح فى الخارج وفى الخيال فلا يمكن تخيلهما بشرط لا عنهما اذ التقيد بعدم شىء ينافى وجوده نعم يمكن قطع النظر عن الجسم والسطح كما مر بيانه فالخط و السطح اما ان يتخيلا بشرط الشىء الذى هو غير منفك عنهما و اما ان يتخيلا لا بشرط شىء بان لا يلتفت الى ذلك الشىء ولا يمكن اخذهما بشرط لا عن محلهما ، واما الجسم التعليمى فيتخيل بكل من الاعتبارات الثلاثة ، و اما النقطة فهى كالخط والسطح فى عدم امكان تخيلها بشرط لا الا انها ليست تعليمية .

قول الشارح : كون الجسم تعليميا الخ - فى هذا الكلام مسامحة اذ ليست مفارقة الجسم التعليمى للسطح والخط باعتبار كونها تعليمية بل بذالك الاعتبار الاخر

قوله : لافتقاره الى برهان - اى التناهى عارض من عوارض الجسم لان ثبوته للجسم يفتقر الى البرهان كما مضى فى المسألة الاولى من الفصل الثالث .

قوله : ولان السطحين اذا التقيا الخ - توضيحه ان التقاء السطحين عند تلاقى الجسمين اما بالاسر واما لا بالاسر والاول يلزمه التداخل و هو محال لان الالتقاء بالاسر هو التقاء كل جزء من الملتقيين بكل جزء من الملتقى الاخر والثانى يلزمه انقسام السطح فى جهة ثالثة غير جهة الطول و العرض ايضا و هذا خلف لان مافرضناه سطحا ليس بسطح بل جسم لان المنقسم فى الجهات الثلاث هو الجسم فاذا كان الفرضان محالان فوجود السطح محال ، و كذا الكلام فى التقاء الخطين و التقاء النقطتين .

والجواب ان الالتقاء انما هو بالاسر ولا يلزم التداخل المحال لان التداخل المحال هو تداخل الابعاد والسطح ليس له بعد ثالث غير الطول والعرض فالسطحان يجتمعان ولا يشغلان بعدا اصلا فلا يلزم التداخل المحال .

قوله : وهو ثخنه - اى احد ابعاد الجسم هو ثخن الجسم ، وفى بعض النسخ وهو الجهة اى عدم احد ابعاد الجسم هو الجهة وهذا اصح .

قوله : ان اتصلا - بان يكون الجسمان ما يعين فينعدم السطحان بامتزاجهما .

قوله : وان العدم المطلق الخ ـ يعنى ان المجردات حيث انها ليس فيها الكمية التى هى مناط الاتصاف بالتناهى واللاتناهى تتصف بعدم التناهى عدما مطلقا لا باعتبار الملكة فهى غير متصفة بالتناهى ولا باللاتناهى الذى يقتضى شأنية المتصف به للاتصاف بالتناهى كالجدار الذى لا يتصف بالعلم ولا باللاعلم الذى هو الجهل ، وتقدير العبارة ان عدم التناهى عدما مطلقا يصدق على المجرد الذى سلب عنه التناهى الذى لا يصدق باعتباره ان ذالك المجرد متناه ، هذا فى الكم المتصل ، واما المنفصل فيتصف المجردات به كما يقال : العقول العشرة فتتصف بالتناهى العددى .

الثانى من الاعراض التسعة الكيف

المسالة الثالثة

(فى انقسام الكيفيات المحسوسة الى انفعاليات وانفعالات)

قول الشارح : ان كانت راسخة - كصفرة الذهب وحلاوة العسل ورطوبة الماء

قوله : لانفعال الحواس عنها اولا - يعنى ان الحواس فى اول الالتفات تدرك غالبا تلك الكيفيات .

قوله : غير راسخة - كصفرة الوجل وحمرة الخجل وحرارة الماء المسخن ورائحة الدم وحموضة الحصرم اذا كان على الشجر .

المسالة الرابعة

(فى مغايرة الكيفيات المحسوسة للاشكال والمزاج)

قول الشارح : والملاقى لذالك التقطيع الخ - اى الاجزاء المدورة التى تلاقى ذالك التقطيع و تملاه هى الاجزاء الحلوة ، و فى بعض النسخ المتلاقى ، والاصح المتلافى بالفاء كما فى بعض الشروح .

قول المصنف : والمزاج لعمومها - يعنى ان الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لانها اعم منه اذ هى توجد فيما لا يوجد المزاج كالبسائط والاعم مغاير للاخص فليس المزاج نفس مجموع الكيفيات الموجودة فى المركب على ما هو مذهب بعض الاوائل وان كان هو من الكيفيات فتأمل .

قول الشارح : فاللون والطعم الخ - يعنى ان اللون والطعم اللذان هما من الكيفيات المحسوسة ليسا من الملموسات اذ اللون مبصر والطعم مذوق وكذا غيرهما مما ليس بملموس والمزاج من الملموسات لانه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فينتج من الشكل الثانى ان اللون والطعم ليسا بالمزاج .

قوله : وان كان تابعا له الخ - يعنى ان اللون والطعم وغيرهما من الكيفيات التى تحصل فى المركب ولاتكون من الملموسات وان كانت تابعة للمزاج الحاصل فيه لكن التابع مغاير للمتبوع .

اقول : ان الشارح العلامة رحمه الله لم يأت فى الشرح بما اشار اليه المصنف ، بل اتى لاثبات مغايرتها للمزاج بدليل الاختلاف والتغاير فى المحمول ايضاً .

المسالة الخامسة

(فى البحث عن الملموسات)

قول الشارح : اظهر عند الطبيعة - يعنى ان الكيفيات الملموسة اظهر من سائر الكيفيات المحسوسة عند طبيعة الاحساس فالمدرك اذا خلى و طبعه ولم يكن فى قصده ادراك محسوس خاص اذا لاصق جسما يظهر له اولا كيفيته الملموسة ثم سائر الكيفيات فلذالك سميت الملموسات اوائل المحسوسات كما سميت الكيفيات الاربع الملموسة : الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة اوائل الملموسات اذ هى تدرك اولا عند اللمس ثم تدرك سائر الكيفيات الملموسة بواسطتها .

قوله : لعمومها بالنسبة الخ - يعنى لايخلو حيوان كائنا ماكان من حاسة اللمس بخلاف سائر الحواس كما لايخلو جسم بسيطا كان اومركبا من الكيفية الملموسة بخلاف سائر الكيفيات ، والسر فى ذالك ان الحيوان لايتم امر حياته و معاشه بجلب الملائم و دفع المنافر الا بان يكون حاسة اللمس فى ظاهر جميع بدنه منتشرة .

قوله : دون العكس - هذا خلاف التحقيق لان المراد بالفعل ان كان اعطاء كل صورة من الصور العنصرية اثرها للمادة فكل من العناصر فاعل بصورته لكل مادة من مواد العناصر الباقية ومنفعل بمادته من كل صورة من صور العناصر الباقية اذ لولا ذالك لما حصل التشابه فى المزاج ، وان كان المراد به كسر السورة فكل من الحرارة والبرودة تنكسر سورتها بالاخرى وكذا الرطوبة واليبوسة ، وقد مضى

بيان ذالك مشروحا فى تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثانى .

قوله : كاللطافة والكثافة الخ ـ كل اثنين من هذه الثمانية على الترتيب متضادان ، وعدّ منها ايضاً اللين والصلابة ، الخشونة و الملاسة ، الغلظ والرقة .

قوله: بينهما غاية التباعد ـ اذا كانت كل منهما فى عنصرها الخاص بها .

قوله: تطلق على معان ـ وقد عدوالها معنى رابعا هو الحرارة الحاصلة من الحركة .

اقول : كون كل من هذه الحرارات الاربع حقيقة مخالفة للباقية ينافى تمثيلهم بها للمعلول الواحد النوعى بالنسبة الى العلل المختلفة كما مر فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول عند قول المصنف ، وفى الوحدة النوعية لاعكس .

قوله : و الجمهور يطلقون ـ اى جمهور الناس .

قول المصنف : و هما مغايرتان للين والصلابة ـ انما قال ذالك دفعا لتوهم انهما هما ، والفرق بين الرطوبة واللين انها لابد فيها من السيلان والميعان دونه ، وبين الصلابة واليبوسة ان الاولى لابد فيها من عدم الانغمار دون الثانية ، و النسبة بين كل اثنين عموم مطلق فكل ماكان رطبا فهو لين دون العكس و كل ما هو صلب فهو يابس دون العكس فالهواء رطب ولين والشمعة التى تسخنت قليلا لينة غير رطبة والحديد صلب ويابس وتلك الشمعة يابسة غير صلبة هذا ، و اما اللين على مافسره الشارح من انه يكون للجسم به قوام غير سيال فبينه وبين الرطوبة تباين و على هذا فالهواء رطب غير لين كما ان تلك الشمعة لينة غير رطبة ، و اما الصلابة و اليبوسة فبينهما عموم مطلق البتة اذلايمكن ان يكون الجسم صلبا غير يابس .

قول الشارح : لماكان الثقل و الخفة الخ ـ يعنى لم يكن المصنف رحمه الله بصدد ذكر غير الاوائل من الملموسات ولكن لماكانت الخفة اثر الحرارة والثقل اثر البرودة بحث عنهما .

قوله : واعلم ان كل واحد منهما الخ ـ الثقل اما مطلق واما مضاف و كذا

الخفة كما فى عبارة المتن ، والثقيل المطلق هو الارض والمضاف هو الماء والخفيف المطلق هو النار والمضاف هو الهواء ، و عبر عنهما الشارح بالحقيقى و الاضافى ، والاضافة اما ان تلاحظ باعتبار الحركة واما ان تلاحظ باعتبار المتحرك .

بيانه ان الثقيل المضاف هو ما فى طبعه اذا خرج عن مكانه ان يتحرك نحو المركز ويقف بطبعه حيث تكون المسافة بينه وبين المحيط المراد به سطح كرة النار المحدب اكثر من المسافة بينه وبين المركز هذا تفسير الثقيل المضاف باعتبار الحركة ، واما تفسيره باعتبار المتحرك فهو مايكون الثقيل المطلق سابقا له فى الحركة الى المركز بحيث يصل هو الى نفس المركز و يقف هو ما دونه ، و اما الخفيف المضاف بالاعتبارين فهو يفسر كما يفسر الثقيل المضاف الا ان يبدل المحيط فى كل مورد فى العبارة بالمركز و يبدل المركز بالمحيط ، و هذا مراد المصنف بقوله : ويقالان بالاضافة باعتبارين .

اعلم ان الجسم الكروى له مركز ثقل ومركز حجم ، والاول هو نقطة فيه اذا قطع الجسم من اى جهة بنصفين على سطح مستمر بتلك النقطة كان النصفان متساويين فى الوزن سواء كانا متساويين فى المقدار املا ، والثانى هو نقطة فيه يكون الخطوط الخارجة منها الى المحيط فى جميع الجوانب متساوية ، وبين المركزين عموم من وجه فان الجسم الكروى اذا كان جميع اجزائه من حقيقة واحدة كالماء مثلا ينطبق المركزان واما اذا كان بعض اجزائه من الخشب وبعضها من الحديد مثلا يختلف المركزان من حيث الموضع ، والمراد بالمركز ههنا هو مركز الثقل فاذا كان منطبقا على مركز الحجم فلا اشكال ، واما اذا لم يكن فواجب على قاعدة اقتضاء الثقل ان ينطبق مركز ثقل الارض على مركز العالم دون مركز حجمها ، وهذا خلاف ظواهر كلمات القوم من ان مركز الارض هو مركز العالم اذ وحدة السياق تقتضى ان يكون المراد بمركز الارض مركز حجمها لان المراد بمركز العالم مركز حجمه قطعا .

قوله : وقد يعرض له ان يتحرك الخ - اى قد يعرض للهواء الذى هو الخفيف

المضاف ان يتحرك عن المحيط الى المركز وذالك اذا يقسره قاسر ويدخله فى مكان النار ، او ان يتحرك عن اعالى كرته الى اسافلها وهذا اظهر .

قوله: فهو عند المحيط الخ ـ اى الهواء ثقيل بالاضافة الى النار و خفيف بالاضافة الى الماء والارض كما ان الماء خفيف بالاضافة الى الارض ثقيل بالاضافة الى الهواء والنار ، وحاصل الكلام الى هنا ان الخفيف ما تحرك بطبعه نحو المحيط سواء وصل به فيكون مطلقا اولا فيكون مضافا والثقيل ما تحرك نحو المركز كذالك

قول المصنف : والميل الطبيعى الخ ـ سيأتى انشاءالله تعالى فى مبحث الحركة بيان هذه الاقسام .

قول الشارح : الموانع الخارجية والداخلية ـ الموانع الخارجية هى القوام الذى يتحرك الجسم فيه ويعبر عنه بالمعاوق الخارجى فكلما كان اغلظ كان اكثر منعا للمتحرك وكانت الحركة ابطأ وكلما كان ارق كان اقل منعا له وكانت الحركة اسرع ، والموانع الداخلية هى الطبيعة ويعبر عنه بالمعاوق الداخلى و هى تمنع القوة القسرية الحاصلة فى المقسور وتدافعها حتى تضمحل ويرجع الجسم الى حركته الطبيعية اوالسكون فكلما كانت الطبيعة اكثر كان منعها للقوة القسرية اكثر و كلما كانت اقل كان لها اقل ، وسيأتى بيانهما عن قريب

قوله : و هو ميله العرضى ـ اى خرق الهواء بسبب الحجر هو الميل العرضى له ، وفيه تجوز لان الخرق متفرع على الميل لاهو نفس الميل اذهو كيفية فى الجسم والخرق انفعال فى القوام الذى تقع فيه الحركة يتبعه تغير الوضع .

قوله : بل يكون الجسم ابدا الخ ـ اى الجسم المتحرك بالقوة القاسرة ، ولكن يمكن ان يكون الجسم على صرافة الميل الطبيعى حينما يتحرك بطبعه ولاقاسر ، ولايمكن ان يكون على صرافة الميل القسرى لان القسر لايتحقق من دون الطبيعة فمتى تحقق فالميل الطبيعى موجود ولوضعيفا لوجود الطبيعة لمايأتى عن قريب .

قوله : هذا اشارة الى الدليل الخ ـ وبعبارة اخرى اشارة الى الدليل على

انه لاحركة قسرية حيث لاميل طبيعى .

قوله : ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة الخ - يعنى ان المتحرك بالحركة القسرية اذا كان خاليا عن المعاوقة الداخلية التى هى من الطبيعة، وهذا البرهان نظير البرهان الذى اقيم على وجوب القوام الذى هو المعاوق الخارجى للمتحرك بالطبع وامتناع الخلا فى المسألة العاشرة من الفصل الاول ، وهنا اقيم على وجوب الطبيعة وميلها الذى هو المعاوق الداخلى للمتحرك بالقسر ، واطلاق المعاوق على كل من الطبيعة والميل المعلول لها صحيح ، و يجب هنا فرض وحدة القوة القاسرة والمقسور والمسافة والقوام الذى يتحرك فيه الجسم المقسور ، و نتيجة ماهنا وماهنالك وجوب المعاوق الخارجى فى الحركة الطبيعية و وجوب المعاوق الخارجى والداخلى معا فى الحركة القسرية ، و اما الحركة الارادية من حيث المعاوق فحكمها حكم القسرية لان المتحرك حقيقة هو البدن وهو مقسور النفس فى حركته

قول المصنف : و عند آخرين هو جنس الخ - اعلم ان الميل كالحركة التى هى معلوله ينقسم الى الذاتى والعرضى ، والميل العرضى كميل جالس السفينة التابع لميلها كحركته ، والميل الذاتى عند الحكماء ينقسم الى ثلاثة اقسام كما مر ، ثم الميل الطبيعى ينقسم الى اقسام باختلاف الطبايع فالميل المعلول لطبيعة الارض مثلا قسم غير الميل المعلول لطبيعة النار ، وكذا الميل النفسانى ينقسم الى اقسام باختلاف النفوس فالميل المعلول لنفس النبات قسم غير الميل المعلول لنفس الفلك مثلا ، وكذا الميل القسرى ينقسم الى اقسام باختلاف القوة القاسرة ، ولكن هذه الاقسام لاتقتضى اختلاف الميول فى الحقيقة والنوع لان اختلاف حقائق العلل لايستلزم اختلاف حقائق المعلولات فاختلاف الطبايع والنفوس لايدل على اختلاف الميول وكذا اختلاف الميول لوثبت لايدل على اختلاف الحركات بحسب الحقيقة والنوع فمناط اختلاف الحركات غير اختلاف الميول و مناط اختلاف الميول غير اختلاف الطبايع والنفوس كما ان تماثل الحركات لايدل على تماثل الميول وتماثل

الميول لايدل على تماثل الطبايع والنفوس فاستدلال المتكلمين بتماثل الحركات من حيث الجهة على تماثل الميول خطأ لان حركة الهواء نحو العلو و حركة الحجر نحوه قسرا وان كانتا متماثلتين من حيث الجهة الا ان الضرورة تشهد بان الميلين مختلفان ، واما المتكلمون فيتنوع الميل عندهم الى ستة انواع بحسب الجهات الست فالميل الى العلو مثلا عندهم نوع والى السفل نوع آخر .

قول الشارح : لان تساوى المعلول يستلزم تساوى العلة - يعنى لان وحدة الحركة التى هى معلول للميل بالنوع يستلزم وحدة العلة التى هى الميل بالنوع فالميل الذى يقتضى الحركة الى جهة العلو مثلا حقيقة واحدة فى جميع الافراد .

اقول : هذا مردود بوجهين : الاول ان وحدة المعلول بالنوع لايستلزم وحدة العلة بالنوع بل الامر على عكس ذالك لما ذكر فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، الثانى ان وحدة الحركة من حيث الجهة لايستلزم وحدتها من حيث الحقيقة اذ تختلف من حيث الطبيعة و الارادة والقسر مع وحدة الجهة .

قوله : واختلف ابو على وابو هاشم الخ - تحقيق الحق ان اجتماع الميلين الذاتيين سواء كانا طبيعيين اوقسريين اواراديين اومختلفين فى جسم واحد الى جهتين مختلفتين بحيث يظهر اثرهما ويتحقق حركتهما الى تينك الجهتين ممتنع بالضرورة لامتناع الحركتين الذاتيتين لجسم واحد الى جهتين مختلفتين بالضرورة ، و اما اجتماع الميل الذاتى والميل العرضى كما فى السائر فى السفينة الى جهة غير الجهة التى تسير اليها السفينة ، اواجتماع الذاتيين الى جهة واحدة كما فى الحجر المرمى من فوق الى سفل بقوة ، والانسان المندفع الى جهة يريد السير اليها ، والانسان الساقط من مرتفع يريد السقوط منه الى سفل اواجتماع الميلين الذاتيين الى جهتين بحيث لم يظهر اثر احدهما لكونه مغلوبا للاخر و يظهر اثر الاخر لكونه غالبا كما فى الحجر الصاعد قسرا ، والانسان المندفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة اخرى ، والانسان الساقط من شاهق يريد عدم السقوط منه بل وقع السقوط لزلقه وغفلته ، اولم يظهر اثر منهما لكونهما متساويين فى القوة كما فى الحلقة

التى يتجاذبها اثنان بحيث تبقى الحلقة فى ايديهما ساكنة فان فيها ميلين قسريين الى جهتين مختلفتين وميل طبيعى الى جهة السفل ، و الانسان المندفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة آخرى يكون قوته مساوية لقوة الدافع فغير ممتنع كما يشهد به الامثلة .

قوله : من اجناس الاعتماد ـ يعنى من انواعه التى تحت جنس واحد .

قوله : وقال ابوعلى ان الثقل راجع الخ ـ يعنى ان الثقل عنده هو تزايد اجزاء الجسم بسبب شدة انضمامها فالجسمان اذا تساويا فى المقدار وكان اجزاء احدهما ازيد من اجزاء الاخر فالازيد اجزاءاً اثقل من الاخر .

قوله : لان تزايد الاجزاء الخفيفة الخ ـ هذا نقض على ابى على ، بيانه ان زيادة اجزاء احد الجسمين على اجزاء الاخر واقع فى الجسمين الخفيفين كالهوائين كما ينفخ فى احد الزقين المتساويين اكثر مما نفخ فى الاخر ولايصح ان يقال ان الهوائين ثقيلان فضلا ان يكون احدهما اثقل من الاخر .

قوله: فى كلية الحكمين ـ اى فى ان كل عرض مفتقر الى محل وان كل عرض يمتنع حلوله فى محلين والطاعن فى كليه الحكم الثانى ابو هاشم وبعض الاوائل وقدمر ذكر مقالتهما فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ، واما الطاعن فى كلية الحكم الاول فلم اظفر به الى الان .

قوله : بان صفة ذاته الخ ـ حتى عرفوه بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه ، وحاصل الاستدلال انه لولم يكن له محل لم يكن له وجود لان مدافعة المحل من ذاتياته فلو انتفى المحل انتفت المدافعة فانتفت ذاته .

قوله : يستلزم الاشتراك فى الذات ـ فيكون التأليف والاعتماد حقيقة واحدة وهو باطل قطعا .

قوله : وان كان تولدهما الخ ـ اى وان كان تولد الاكوان و الاعتماد فى غير محل الاعتماد يحتاج الى التماس كما اذا اوجد جسم فى جسم اعتمادا اوحركة اوسكونا اواجتماعا مع جسم ثالث اوافتراقا عن جسم ثالث فانها لاتمكن الابتماس

الجسم الاول للجسم الثانى .

قوله : حال حركته ـ وكذا حال سائر الاكوان .

قوله : وفى غير محل القدرة الخ ـ مراده بغير محل القدرة حجران مثلا يتصادمان و يتكون الصوت من تصادمهما من غير دخالة ذى ارادة ، و مراده بمحل القدرة كفان من انسان مثلا يضرب احداهما على الاخرى و يتكون الصوت من ضربها عليها .

قوله : والتفريق يولد الالم ـ اذا كان التفريق فى جسم حلت فيه الحياة .

المسالة السادسة

(فى البحث عن المبصرات)

قول الشارح : وفى الضوء النور الخارق والظلمة ـ النور الخارق هو نور الشمس الخارق النافذ فى جميع ماتحتها الواصل الى الارض ، و عدّ الظلمة احد طرفى النور غير صحيح لان المراد بالطرفين هما الطرفان الداخلان فى حقيقة النور، والظلمة خارجة عنها ، فالصحيح ان يقال النور الضعيف القريب من الظلمة الصرفة .

قوله : وهذا تنبيه على الخ ـ يعنى قول المصنف : طرفاه تنبيه على ان اصول الالوان هى البياض والسواد والبواقى تابعة لهما حاصلة منهما خلافا لقوم ذهبوا الى ان اصول الالوان خمسة وتحصل البواقى بالتركيب من بعضها اوجميعها .

قوله : كما فى الغبرة ـ لاشبهة ان لون الغبرة يحصل من اختلاط الجسم الاسود مع الجسم الابيض وذالك لايستلزم اجتماع البياض والسواد فى محل واحد لانه محال بالبديهة ، بل حصول الغبرة اما باستحالة كل من البياض والسواد من حد صرافته الى حد آخر كما فى امتزاج الماء الحار والماء البارد كما مر توضيح ذالك فى بعض تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثانى ، اوبتصغر اجزاء كل من الملونين وبقاء كل من اللونين على حاله و عدم ادراك البصر بياض الجزء الابيض لصغره وسواد الجزء الاسود لذالك ايضاً ، بل يدرك للمجموع لونا متوسطا بين السواد والبياض .

قوله : لالانتفاء المرئى فى نفسه - يعنى انتفاء رؤية اللون فى الظلمة ليس لانتفاء اللون المرئى فى نفسه لانتفاء شرط وجوده كما يقول الشيخ ولالمانعية الظلمة عن الرؤية بل لانتفاء شرط الرؤية وهو الضوء .

قول المصنف : قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا - هكذا فى النسخ وسائر الشروح ، والقاعدة تقتضى جرّ المتباينان لانه نعت للشدة والضعف ، ولكن يمكن ان يقال انه نعت مقطوع اذ هو فى المعنى نعت للشديد والضعيف ، وقال الشارح القوشجى : ان تقدير الكلام : قابلان للشدة والضعف فيكون فى كل من الضوء واللون الاشد والاضعف المتباينان .

قول الشارح: فاعلم ان الشديد فى كل نوع مغاير الخ - بيانه ان بين طرفى اللون وطرفى الضوء وكذا غيرهما من الكيفيات القابلة للشدة والضعف كالصوت والحرارة والبرودة و امثالها مراتب لاتحصى بحسب الشدة والضعف ، كل مرتبة شديدة بالنسبة الى مادونها ضعيفة بالنسبة الى مافوقها ، وكل مرتبة نوع مخالف فى الحقيقة لمرتبة اخرى ، وهذا لايحتاج الى مؤونة استدلال لان كل مرتبة من حيث هى تلك المرتبة حقيقة مغايرة لمرتبة اخرى ، فذات الشديد والضعيف مع قطع النظر عن وصف الشدة والضعف كيفية واحدة بالحقيقة فى جميع المراتب هى حقيقة الضوء ، واما الشديد من حيث هو شديد مباين للضعيف من حيث هو ضعيف ، ولذالك لم يأت الشارح العلامة بما اتى غيره من الدليل فتأمل .

قوله : وقد بينا خطأهم فيما تقدم - اشار الى هذا المطلب فى المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول فى ذيل قول المصنف : والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك ، وفى ذيل قول المصنف آنفا : وطرفاه السواد والبياض المتضادان .

قوله : يحدث عند المقابلة - اى يحدث فى المستضىء عند مقابلته للمضىء .

قول المصنف : وهو ذاتى وعرضى - الضوء الذاتى هو ما يكون من نفس الجسم النير كضوء الشمس وضوء النار وهذا يسمى ضوءاً و ضياءاً ، والضوء العرضى

مايحصل للجسم من غيره كالضوء الحاصل فى القمر والارض والهواء من الشمس وهذا يسمى نورا كما فى قوله تعالى : وجعل الشمس ضياءاً والقمر نورا .

قوله : واول وثان - هذان قسمان للضوء العرضى فانه اما اول وهو الذى يحصل للجسم من غيره بلاواسطة كالامثلة التى مضت ، واما ثان و هو الذى يحصل للجسم بواسطة غيره كنور القمر الواقع على الارض فى الليل و كنور الهواء الواقع على الارض قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر فانه ضوء الشمس يقع على كرة الهواء اولا لانها فوق الارض ومنها يقع على الارض ثانيا ، واما بعد طلوع الشمس فضوءها يقع على الارض بلاواسطة ، وليس المراد بالواسطة الجسم المتوسط بين المضيء والمستضيء بحسب المكان بل الواسطة فى الاضائة .

قول الشارح: وفى هذا نظر - هذا النظر مدفوع بتشريح الدليل و هو ان الظلمة لوكانت كيفية وجودية لكانت كيفية وجودية مبصرة اذ لايتصور ان تكون كيفية نفسانية اواستعدادية اومختصة بالكميات او كيفية محسوسة ملموسة اومذوقة اومسموعة اومشمومة ، ولوكانت كيفية وجودية مبصرة لحصل الفرق بين فتح العين وغمضها فى الظلمة المحضة والملازمة ظاهرة والتالى باطل بالوجدان فليست كيفية وجودية مبصرة ولاغير مبصرة .

المسالة السابعة

(فى البحث عن المسموعات)

قول المصنف : وهى الاصوات الحاصلة الخ - يمكن ان يقال: ان الصوت كيفية تحصل من الجسم بسبب الضغط الوارد عليه ، وليس لتموج الهواء دخل فيه، والصوت الحاصل فى الهواء ايضا لوقوع الضغط عليه ، فلو كان الصوت حاصلا من تموج الهواء لما كان لهذا الاختلاف الكثير فى الاصوات سبب بل كان الاختلاف واحدا هو الاختلاف بالشدة والضعف فكلما كان التموج اشد كان الصوت اشد وكلما كان اضعف كان اضعف ، ولكن ليس كذالك لان الاصوات مختلفة اختلافا

كثيرا بحسب الاختلافات الحاصلة فى الاجسام من الصغر والكبر واللين والصلابة والميعان واليبوسة والبلة والجفاف والخفة والثقل والتكاثف و التخلخل و البساطة والتركيب و غيرها ممالانحصيه ، فتأمل فى محال الاصوات المختلفة ، ومن ذالك لايجب قيام الصوت بالهواء اوبالجسم المايع كماهوظاهر كلمات القوم ، بل يقوم بكل جسم كان ، وبذالك يندفع كثير اشكال فى السمع والمسموع ، والشاهدعلى ماقلنا انك قدتسمع صوتا شديدا اوضعيفا وليس هناك تموج معلول لقرع اوقلع بعنف ومقاومة كالصوت المسموع من المزمار المنفوخ فيه والصوت المسموع من الزق المنفوخ فيه الذى تقع فيه ثقبة وتخرج منه الريح ، و ليس لصرف التموج علية للصوت كما هو ظاهر لمن يحرك يده فى الهواء ، فالصوت فى المثالين معلول للهواء الخارج بضغط من الزق والمزمار ، و يؤيد المطلب بانه يحدس ان انسانا لودخل جوف صندوق من نحاس اوصفراوحديد ضخيم الجدارو كان ثابتافى الارض جدا بحيث لايتحرك اصلا ولم يكن له ثقبة وفرجة الى الخارج حتى من بابه وبقى فيه حيأزمانا وضرب آخر مدّقة عليه من الخارج لسمع صوتا و ليس بين صماخه ومحل القرع جسم مايع متموج يحمل الصوت فحامل الصوت جدارالصندوق .

قول الشارح : جوهر ينقطع بالحركة - اى جسم ينفصل عن الجسم المتحرك بالشرائط التى تجب فى تكون الصوت ، كما قيل فى الرائحة من انها اجزاء متحللة منفصلة من الجسم ذى الرائحة على ما مر فى المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع .

قول المصنف : فى الخارج - متعلق بالحاصلة اى ومن الكيفيات المحسوسة المسموعات وهى الاصوات الحاصلة فى خارج الصماخ خلافا لقوم ذهبوا الى انه انما يحصل عند الصماخ .

قول الشارح : خلافا للكرامية - قال الشيخ فخر الدين الطريحى رحمه الله فى مجمع البحرين : كرام بفتح الكاف والتشديد والد ابى عبدالله محمد بن عبدالله بن المشبه الذى اطلق اسم الجوهر على الله تعالى وانه استقر على العرش والكرامية

منسوبون اليه .

قول المصنف: ولا يعقل غيره - هذا النزاع بين المعتزلة والاشاعرة من اطول النزاعات ذيلا وابشعها ذوقا واقلها فائدة ، ثم لاشبهة ان فى نفس المتكلم بالكلام المنتظم من الحروف شيئا من تصور او تصديق او ارادة او كراهة او ارادة اختبار او هزل او غير ذالك يتبعه الكلام ويقال لذالك الشيء مدلول الكلام كما يحصل فى نفس السامع شيء بذالك الكلام ، فالاشاعرة القائلون بالكلام النفسى ان اصطلحوا على وضع الكلام النفسى لتلك الامور التى هى مايقع فى نفس المتكلم ويتبعه الكلام المنتظم من الحروف و سموه مدلول الكلام اللفظى كما هو ظاهر الشارح القديم فلامشاحة معهم اذ النزاع يرجع حينئذ لفظيا لانهم سموا مدلول الكلام فى نفس المتكلم الذى هو اما تصور او تصديق او ارادة او كراهة او غير ذالك كلاما نفسيا ، وان ارادوا ان فى النفس شيئا غير تلك الامور هو الكلام النفسى كما هو ظاهر بعضهم فهو خرص محض وجهل صرف اذ لم يظفر احد بماهيته ولا استدل على وجوده ، والى هذا اشار المصنف بقوله : ولا يعقل غيره اى غير المنتظم من الحروف .

قول الشارح : ومغاير لتخيل الحروف - تخيل الحروف قد يكون تابعا لها كتخيل السامع لها ، وقد يكون من دون التبعية بل يكون تخيلها نفس وجودها كتخيل الواضع لها ارتجالا ، وقد يكون متبوعا لها كتخيل المتكلم بها فان المتكلم يتخيل الحروف اولا ثم يلفظها ، فالاستدلال على المغايرة بكون التخيل تابعا للحروف ومختلفا باختلافها لايفيد شيئا ، مع ان تخيل الحروف تابعا كان اومتبوعا اولا تابعا ولا متبوعا ليس الا تصورها .

قوله : لان تخيلها تابع لها - و ما فى النفس ليس بتابع لها بل متبوع فينتج من الشكل الثانى ان تخيلها ليس هو ما فى النفس ، وقد عرفت فساد هذا الدليل اذ تخيلها للمتكلم متبوع لها .

قوله : وهذا المعنى لا يختلف - هذا المعنى لم يبين ماهيته ولن تبين حتى يحكم بانه يختلف اولا يختلف .

قوله : وليس الطلب مغايرا لها - لاشبهة ان الطلب النفسى الحقيقى عين الارادة النفسية الحقيقية اذ كل ما تعلقت به الارادة النفسية من الامور المباشرية او غير المباشرية فهو مطلوب محبوب للنفس من تلك الحيثية التى تعلقت بها الارادة، فاستدلال الاشاعرة بان الآمر اختبارا اوتهديدا طالب غير مريد اذ ليس له حقيقة ارادة لما امر به مردود بانهم ان ارادوا بها ارادة ما امر به فليس فى نفسه طلب له ايضا بالوجدان وطلبه ليس الا بحسب ظاهر اللفظ الذى سماه بعض طلبا انشائيا ، وان ارادوا بها ارادة الاختبار اوالتهديد فانه مريد له فى نفسه يقينا كما انه فى نفسه طالب له ايضا ، و اما ما امر به فهو طالب ومريد له بحسب اللفظ فقط ، وعلى هذا يرجع ادعاء الاشاعرة الى ان الطلب بحسب اللفظ مغاير للارادة الحقيقية النفسية ويرجع قول المعتزلة الى ان الطلب الحقيقى النفسى غير مغاير للارادة الحقيقية النفسية ويصير النزاع لفظيا ، وهذا النزاع اللفظى الذى اشار اليه الشارح العلامة غير مامر فى اصل المطلب اذ هذا فى تغاير الطلب والارادة وعدم تغايرهما وذاك فى ثبوت الكلام النفسى وعدمه ، و صاحب الشوارق اخطأ فى تقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب حيث قال : وعلى تقدير ثبوت معنى آخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه امﻻ وهذا نزاع لفظى انتهى ، اذ النزاع حقيقة فى ثبوت معنى آخر و عدمه ولو ثبت فالمعتزلة لايسمونه الا كلاما نفسيا فتقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب هو مامر اولا موافقا للشارح القديم .

المسالة العاشرة

(فى البحث عن الكيفيات الاستعدادية)

قول المصنف : والاستعدادات الخ - المراد بهذا الاستعداد هو الكيفية الحاصلة فى الجسم التى تهيؤه لقبول اثر ما اوامتناعه ، و هذا القبول اما بسهولة وسرعة واما بصعوبة وبطؤ ، فان الدهن مثلا سهل وسريع فى قبول ما يرد عليه من آثار الاجسام والبدن الممراض سريع وسهل فى قبول مايرد عليه من الامراض وبعض

الاجسام سهل وسريع فى قبول الروائح والطعوم من ذوات الطعوم والروائح تجاوره وبعض الابدان كبدن الحية سهل وسريع فى قبول البرودة ، و اما الحديد والبدن المصحاح وبعض الاجسام وبعض الابدان كبدن الكلب على خلاف ذالك لها صعوبة وبطؤ فى قبول تلك الامور، وهذه الاستعدادات وامثالها فى الاجسام مختلفة المراتب وطرفا المراتب استعداد شديد للانفعال بحيث لايكون للجسم المستعد مقاومة اصلا بالنسبة الى المؤثر وهذا يسمى باللاقوة واستعداد شديد للاانفعال بحيث يكون له مقاومة تامة بالنسبة اليه وهذا يسمى بالقوة ، والمراد بطرفى النقيض هما الاستعدادان الشديدان فى الغاية وبين الطرفين مراتب متوسطة لاتحصى ، وبعض هذه الاستعدادات له لفظ موضوع كاللين والصلابة وبعضها ليس له ذالك .

اقول : نظير هذه الاستعدادات فى الاجسام موجود فى النفوس ولا بأس بتسميته كيفية استعدادية نفسية كما ان بعض النفوس سريعة وسهلة فى قبول العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة وبعضها صعبة وبطيئة فيه و كذا فى قبول العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة يوجد القسمان ، و كذا بعض النفوس تتأثر بسرعة من الملمات و تتوجع وتفزع و بعضها على عكس ذالك ، و كذا بعضها تختجل و تستحيى شديداً اوغير شديد من القبائح وبعضها ليست كذالك ، وبعضها تأخذها الرحمة بادنى شيء وبعضها صاحبة قساوة كالحجارة اواشدقسوة لاتتأثر من شيء ، وامثال ذالك من قبول العلوم والمعارف وغيرها ، و كل ذالك استعدادات نفسية نحو الانفعال الشديد واللاانفعال ومابينهما .

قول الشارح : وهى مايرجح به القابل الخ - يعنى مايستعد به القابل لقبول الاثر ، وقبوله امافى جانب الراجحية بان يكون سهلا سريعا اوفى جانب المرجوحية بان يكون صعبا بطيئا ،

قوله : اعنى الوجود والعدم - يعنى وجود الانفعال وعدم الانفعال ، وقدمر ان طرفى الاستعدادات الموجبة للقبولات المختلفة استعداد يوجب الانفعال التام بحيث لايوجد هنا مقاومة اصلا واستعداد يوجب اللاانفعال بحيث يوجد هنا مقاومة تامة .

قوله :**وذالك لان الرجحان الخ** ـ يعنى ان الاستعداد لايزال يتزايد الى احد الطرفين حتى ينتهى الى الاستعداد الذى يوجب الانفعال التام اوالى الاستعداد الذى يوجب اللاانفعال ، وتسمية الاستعداد بالرجحان لان به ان يترجح الانفعالات بعضها على بعض الى ان ينتهى الى الانفعال التام كما صرح فى قوله. هى مايرجح به القابل ، والحاصل ان الاستعدادات لها طرفان هما ايضا استعدادان لكن احدهما استعداد للانفعال التام والاخر استعداد للاانفعال ، فالوجود والعدم فى الطرفين يضافان الى الانفعال لاالى الاستعداد .

قوله : **المتوسط بين طرفى الوجود والعدم الخ** ـ هذه العبارة توهم ان الوجود والعدم يضافان الى الرجحان المراد به الاستعداد و لكن لابد من صرفها الى ماقلنا لان اللاانفعال الملازم للمقاومة التامة لايتصور من دون استعداد يقتضى ذالك .

قوله : **نحو الفعل** ـ اى نحو اللاانفعال الملازم للمقاومة و مراده بالفعل هو المقاومة .

المسالة الثانية عشرة

(فى البحث عن العلم بقول مطلق)

قول الشارح : **وهو العلم خاصة** ـ العلم التصديقى له معنى خاص و هو المذكور هنا ويخص باسم اليقين وقد عدّله مراتب ثلاث : علم اليقين ، عين اليقين، حق اليقين ، وما يقابله لايسمى الجهل بقول مطلق اذ التقليد ليس بجهل ، وقديطلق العلم على الشامل لهذا والظن والتقليد والجهل المركب وهذا هو العلم بالمعنى الاعم ، ويقابله الجهل البسيط وهو عدم اولوية نسبة القضية فى احد الطرفين سواء لم يكن فى النفس تصور النسبة اصلا اوكان ولم تترجح الى احد الطرفين .

والحاصل ان لوح النفس اما ان لايكون فيه صورة واما ان يكون ، و الثانى هو التصور بقول مطلق ، وهو اما بلاحصول النسبة اومع حصولها ، والثانى اما ان

لايكون رجحان فى احد الطرفين وهو الشك ، واما ان يكون ، والثانى اما ان لايصل الى حد الجزم وهو الظن فى جانب الراجح والوهم فى جانب المرجوح ، واما ان يصل اليه ، والثانى اما بلامطابقة للواقع وهو الجهل المركب ، اومع المطابقة له، والثانى اما ان يحصل بلابرهان وهو التقليد ، واما مع البرهان وهو العلم الخاص المسمى باليقين .

قوله : فان الكيفيات الوجدانية الخ ـ هذا مردود بان الكيفيات الوجدانية ظاهرة بمصاديقها وافرادها لا بمفاهيمها وماهياتها . وذالك لايفيد الاحاطة بماهياتها بل الامتياز عما عداها كما ان انسانا لو عرف زيدا وميزه عن عمرو وعن شخص حجر اوشجر لايفيده ذالك الا الامتياز لاالعلم بحقيقته و ماهيته ، و لوكان كون الشيء وجدانيا مفيدا للعلم بماهيته وموجبا لصيرورته بديهيا عند النفس لمااختلف العقلاء فى ماهيات كثير من الوجدانيات والعلم منها .

قوله : ولان غير العلم الخ ـ هذا ايضا مردود بان غير العلم يعلم بصورة شخصية من العلم وهى لايعلم بغير العلم حتى يلزم الدور بل المعلوم بغير العلم هو كلى العلم وماهيته كما ذكر فى اول المبحث ان العلم هو حصول صورة الشيء فى الذهن .

قوله : وكلاهما غير مانعين ـ هذا حق لواخذ التعريفان للعلم بالمعنى الاخص واما لواخذا للعلم بالمعنى الاعم فلابل يكونان غير جامعين ، اللهم الاان يراد الاعم الخارج منه الظن .

المسألة الثالثة عشرة

(فى ان العلم هو الصورة الحاصلة فى الذهن ذات الاضافة لاغيرها)

قول الشارح : على ماتقدم ـ فى المسألة العاشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول عند قول المصنف : والاتحاد محال .

قوله : جعل العلم امرا وراء الصورة ـ اى جعله صفة ذات الاضافة غير الصورة

فحينئذ يتصور وحدة العلم وتعدد المعلوم ، واما على مذهب من جعله نفس الاضافة فتعدد المعلوم يقتضى تعدد العلم ايضا لان تعدد احد طرفى الاضافة يوجب تعدد الاضافة وان كان الطرف الاخر كالنفس فيما نحن فيه واحدا .

قول المصنف : كالحال والاستقبال - مثال لاختلاف المعلوم المقتضى لاختلاف العلم واشارة الى ما فى الشرح .

قول الشارح : علم بالحال عند حضور الاستقبال - اى العلم المتعلق بالامر المستقبل الان عين العلم المتعلق به حين حضور الاستقبال اى حين يصير الاستقبال حالا .

قوله : وهذا خطأ فان العلم بان الشىء سيوجد الخ - حاصله ان العلم بان الشىء سيوجد مشروط بعدم ذالك الشىء فى الحال وان العلم بانه موجود مشروط بوجوده فى الحال و الشرطان متخالفان و كذا المشروطان فالعلم الاول ليس عين العلم الثانى .

قوله : وسياتى زيادة تحقيق - فى المسألة الثانية من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

قوله : والذى يلوح منه الخ - توضيحه ان القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فى العالم يتوجه عليهم اشكالان عند تعقل الشىء نفسه: احدهما باعتبار الحلول وهو كيف يتصور حلول صورة الشىء فى نفسه ، ولو قيل انه ليس فى نفسه بل فى مادته اجيب ان العاقل مجرد ليس له مادة ، مع انه لو فرضت له مادة لزم اجتماع الصورتين المتماثلتين ، والجواب عنه ان العالم بذاته علمه حضورى يكفى فيه حضور ذاته من غير احتياج الى صورة اخرى و كلامنا فى العلم الحصولى والاشكال الثانى باعتبار الاضافة اللازمة للصورة الحاصلة و هو ان الاضافة تستلزم الطرفين فلا تعقل بين الشىء ونفسه ، والجواب عنه ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق الاضافة وهى متحققة لان الشىء من حيث هو عاقل مغاير لنفسه من حيث هو معقول .

اعلم ان الاشكال الثانى يرد ايضا على القائلين بان العلم هو نفس الاضافة من دون ان ينفعهم هذا الجواب وسيأتى بيانه عن قريب .

قوله : ويقوى الاشكال - اى يقوى طبيعة الاشكال بسبب تعدد افراده لما مر ان الوارد عليهم اشكالان .

قوله : ولان العاقل هو الشخص الخ - هذا الجواب ردىّ على كل مذهب على ما يأتى بيانه .

قوله : و هذان رديان - اى المذكوزان فى الجواب عن الاشكال الثانى الذى هو اشكال الاضافة .

قوله : فلو جعلنا التعقل الخ - اى لوجعلنا التعقل الذى هو نفس الاضافة على القول به اوصورة ذات الاضافة متوقفا على التغاير الاعتبارى لدار ، اما توقف المغايرة على التعقل فلان التعقل لولم يكن فلاعاقل ولامعقول حتى تحصل المغايرة ، واما توقف التعقل على المغايرة فلان التعقل هو نفس الاضافة اوصورة ذات الاضافة والاضافة لاتحصل الا بعد حصول المتضائفين و هما لايحصلان فيما نحن فيه الا بعد المغايرة .

اقول : هذا الاشكال مدفوع بان علم الشىء بنفسه وتعقله لها هو حضور الشىء لنفسه وهو لايتوقف على المغايرة ولاحاجة اليها فى تعقل الشىء لنفسه و ان كانت المغايرة فى غير العلم الحضورى بين العاقل والمعقول متوقفة على التعقل ، نعم لوالتزم الذاهبون الى ان العلم هو نفس الاضافة حتى فى علم الشىء بنفسه فماهذا الاشكال عنهم بمنصرف .

قوله : يكون عالما بجزئه الخ - لان الماهية الكلية الانسانية مثلا هى جزء شخص الانسان العاقل لنفسه وليس البحث فيه بل البحث فى علم الانسان بذاته الشخصية

قوله : وانما الموجود ماهى مثال له - يعنى ان الموجود فى الخارج تكون تلك الصورة الذهنية مثالا له فهو كالموجود فى الذهن بحسب الماهية ، واما بحسب الوجود فما فى الخارج مستقل وما فى الذهن تابع و كل تابع لغيره فى الوجود

بالحلول فيه فهو عرض .

المسألة الرابعة عشرة

(فى اقسام العلم)

قول الشارح : **قد تقدم ان العلم** الخ - فى المسألة الثانية عشرة .

قوله : **وهو علم واجب الوجود بذاته** - قال بعضهم ان العلم الواجب هو ما يمتنع انفكاكه عن العالم سواء غفل عنه احيانا كعلمنا ببعض الامور ام لا كعلم الشيء بنفسه، والممكن مالا يمتنع انفكاكه عنه .

قول المصنف : **وهو تابع** الخ - اشارة الى نزاع بين المعتزلة والاشاعرة ذكره القوشجى و صاحب الشوارق .

قول الشارح : **حكم باصالة المعلوم فى هيئة التطابق** - يعنى فى صفة التطابق وماهيته وطبيعته .

بيان ذالك ان الاضافات المتشابهة الاطراف كالمساواة والمطابقة والمحاذاة والموازاة وغيرها وان صح بحسب التعبير واللفظ اخذ كل من طرفيها اصلا والاخر فرعا فيقال مثلا هذا مساو لذاك وذاك مسا ولهذا وهذا مطابق لذالك وذالك مطابق لهذا ، ولكن بعضها يقتضى بحسب الطبيعة ومادة الكلمة اصالا ليس فرعا وفرعا ليس اصلا كالمطابقة فان طبيعتها تقتضى شيئا هو الاصل يطابقه غيره هو الفرع وكالموازنة بخلاف المؤاخاة والموازاة والمحاذاة مثلا ، وحيث كانت المطابقة ثابتة بين العلم والمعلوم فاحدهما اصل والآخر فرع ويمتنع ان يكون العلم اصلا لان الاصل لايزول بزوال الفرع دون العكس والعلم ليس كذالك اذ العلم الحقيقى يزول ذاته بزوال المعلوم واما ذات المعلوم فثابتة وان زال العلم .

قوله : **وان ماعليه العلم فرع على ماعليه المعلوم** - لايخفى ان الشارح العلامة رحمه الله جعل الاصل فى هذه العبارة و عبارته التى تأتى عن قريب ماعليه المعلوم والفرع ماعليه العلم وجعل الاصل فى عبارته السابقة آنفا واللاحقة عن

قريب ايضا نفس المعلوم والفرع نفس العلم فكان مراده بماعليه المعلوم هو حاله المقتضى لكونه اصلا وهوثباته وعدم تغيره بزوال العلم و مراده بما عليه العلم هو حاله المقتضى لمقابل ذالك ، واطلاق الاصل على نفس المعلوم وحاله هذا صحيح وكذا العلم .

قوله : ووجه الخلاص من الدور الخ ـ توضيحه ان العلم اذا كان تابعا لم يكن علمه تعالى فعليا بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم رأسا لان العلم الفعلى علة للمعلوم ولاشبهة فى اصالة العلة بالنسبة الى المعلول فلو كان المعلوم ايضا اصلا لدار .

قوله : وتقرير الجواب عن هذا ان نقول الخ ـ لادخل لهذا فى الجواب بل يقرر الاشكال ، والجواب مايأتى الاشارة اليه فى كلامه عن قريب .

قوله : ووجه الخلاص من الدور الخ ـ هذا هو الجواب وتوضيحه ان العلم الفعلى ليس علة على الاطلاق للمعلوم بحيث يكون له اقتضاء لوجوده بل هو محصل له فى الخارج بمعنى ان هذا العلم يصير سببا لارادة الفاعل ايجاد المعلول فى الخارج .

قوله : لا بالوضع ـ اى التقدم بالرتبة .

قوله : بالذات ـ اى التقدم بالطبع .

قوله : يمتنع الحكم الخ ـ لان التقدم بالطبع يستلزم التقدم بالزمان او المعية به ، والتقدم بالعلية يستلزم المعية بالزمان ، والتقدم بالزمان ظاهر فى المنافاة فتقدم المتبوع باحد هذه التقدمات ينافى الحكم بتأخره .

قوله : والجواب عنه ما تقدم ايضا ـ اى كون المعلوم متبوعاً بالمعنى الذى قررناه لايوجب تقدمه على العلم باحد انواع التقدم .

المسالة الخامسة عشرة

(فى توقف العلم على الاستعداد)

قول المصنف : ولابد فيه من الاستعداد الخ ـ اعلم ان علومنا الحاصلة فى النفس لابد فى فيضانها من الفاعل من استعداد النفس لها اذهى فى اول خلقتها

خالية عنها فلولا الاستعداد لماحصلت لها ابدا ، والذى يعدها للعلوم الضروريةهو احساس المحسوسات بالحواس فان النفس بعد ادراك الجزئيات تحصل لها بسبب التجريد كليات يتركب بعضها مع بعض فتحصل لها ضروريات تصوريةوتصديقية ، و الذى يعدها للعلوم النظرية هو هذه الضروريات ، والنظريات لها مراتب بعضها يتقدم على بعض ، ويمتنع انيكون النفس هىالفاعل المفيض لهذه العلومالاستحالة كون الشىء الواحد فاعلا وقابلا لمامرفى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، فاختلفوافىالفاعل المفيض ، فالحكماء ذهبوا الىانه العقلالفعال كما انه المفيض بمدد الحق تعالى لسائر الافاضات علىعالم الكائنات ، والاشاعرة ذهبوا على مبناهم الى انه الله تعالى فان عادته جرت باعطاء العلم عقيبالمقدمات، واما المعتزلة فذهبوا الى ان المقدمات مولدة للنتائج ، هذا فى النظريات ، و اما الضروريات فقال الشارح العلامة رحمهالله ان فاعلها هوالله تعالى بمعنى ان النفس اذاخلقهاالله تعالى بحواسها وقواهافلاتحتاج فىحصول تلكالضروريات بعدالاحساس والادراك والالتفات الى المدركات الى شىء آخر .

قول الشارح : والا لم ينفك منه ـ اى ان الفاعل لواخرج المقبول من القوة الى الفعل لكان واجدا للمقبول وكان المقبول غير منفك عنه فلايعقل قبوله له اذالقابل لابد ان يكون خاليا من المقبول .

قول الشارح : بين كليات تلك المحسوسات ـ متعلق بالتصديقات اى التصديقات بالنسب الواقعة بين الكليات سلبا اوايجابا .

قوله : فانها مستفادة من النفس ـ اشارة الى مذهب المعتزلة يعنىمستفادة من القياسات التى يركبها النفس بالقوة المتفكرة ، واما نفس النفس فليستفاعلة لها لمامر من انها قابلة .

قوله : اومن الله تعالى ـ اشارة الى مذهب الاشاعرة .

قوله : الى المقدمات الضرورية ـ الضروريات اما ذاتية اولية و هى التى مر الكلام فيها ، واما عرضية ثانوية وهى النظريات التى صارت معلومة للنفس بسبب

البرهان والقياس ، وكلتا الطائفتين تصير مقدمة للنظريات الغير الحاصلة .

المسالة التاسعة عشرة

(فى كيفية العلم بذى السبب)

قول المصنف : وذوالسبب انمايعلم به كليا - هذا الكلام ينحل الى قضيتين والحصر راجع الى كل منهما الاولى ان الممكن المعين لايعلم وجوده او عدمه الا بوجود سببه اوعدمه مالم يعلم باحساس اوالهام اواخبار صادق اوغيرذالك ، وقيدالتعيين لتصحيح الحصر اذ الممكن يعلم وجوده اوعدمه بوجود مسببه اوعدمه لكن العلم بالمسبب لايستلزم العلم بالسبب المعين بل بسبب ماواما العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب المعين ، والقضية الثانية ان مايعلم بسببه لايعلم الا على الوجه الكلى هكذا فسر الشارحون ، ولكن ظاهر عبارة المصنف لايحتمل الاالقضية الثانية ، والحصر راجع الى قوله : كليا لان الحمل عليهما وارجاع الحصر اليهما يحتاج الى كثير تقدير والاصل خلافه ، نعم ينحل الى قضيتين اذا ارجع الحصر الى الثانية فقط بان يقال ذوالسبب يعلم بسببه وماعلم بسببه لايعلم الا كليا ، وهذا اشارة الى ماعليه الحكماء من ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى لان علمه بها انما هو من طريق اسبابها وعللها لا باحساس اوحدس اواخبار اوالهام اليه لانه تعالى منزه عن ذالك كله ، وتوهم بعض انهم نفوا علمه تعالى بالجزئيات رأسا وهوخطأ فى فهم مرادهم ، وتفصيل الكلام فى مظانه .

قول الشارح : لانه بدون السبب ممكن الخ - تعليل للقضية الاولى ، والعجب من الشارح العلامة رحمه الله اذلم يأت بالقيود التى يصح بها الحصر فى القضية الاولى كما اتى بها غيره .

قوله : لان كونه صادرا الخ - توضيحه ان الالف اذاعلم انه يصدر منه الباء حصل العلم بالباء الكلى لان نفس تصوره لايمنع الشركة وحصل ايضا العلم بانه صادر منه وتقييد الباء بهذا القيد لايقتضى الجزئية بل يقتضى الكلى المركب وهو

الباء الصادر من الالف .

قوله : وصفاته الكلية ـ عطف على كسوفا اى وعقلت صفاته الكلية من جهة اسبابها .

قوله : نوعا مجموعا فى شخصه ـ اى نوعا حاصلا مجتمعا مع نوع غيره فى شخص الكسوف مثلا .

قوله : كان العلم به كليا ـ اى كان العلم به على الوجه الكلى لان العلم نفسه كلى .

بيان ذالك ان الشخص الموجود مجمع للكليات الذاتية والعرضية مع التشخص والوحدة ، فتارة يتعلق به الاحساس فيدرك عرض من اعراضه اويدرك كلى من كلياته بتجريده عما احتفّ به اويحكم بوجوده باحساس وامثاله اويستدل عليه باثر من آثاره اويستدل على حيثية من حيثياته باثر مناسب لتلك الحيثية ، وكل من هذه الادراكات ناقص بالنسبة الى ذالك الموجود يغيب كل عن الاخر فانك اذا احسست بياض الجسم مثلا لايمكنك فى هذا المقام ان تتعقل طبيعة البياض ولا طبيعة الجسم واذا تعقلت ذالك لايمكنك فى مقام التعقل ان تحكم بوجوده فى الخارج و متعلقات وجوده ، ومع ذالك لايمكنك ان تدرك هذه الامور بالكنه ولان توقن بها كما توقن بذاتك ، وايضا لست تدرك الشخص بحقيقته اى لاتدرك حقيقة الوجود بل مفهومه المحمول عليه وعلى غيره ، هذا حال علمنا وادراكنا للاشياء .

واما الذى يدرك الاشياء بالاحاطة بعللها المتصلة اليه فهو يدرك كل موجود بحقيقته ويدرك كل كلى حاصل فيه بحقيقته وذاته لايغيب عنه حيثية من حيثياته بل كلها بحقائقها حاضرة عنده حاصلة لديه ، وكذا حال ما هو علة له اومعلول له فيعلم الروابط الحاصلة بين العلل والمعلولات ولايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء ولااصغر من ذالك و لا اكبر الا فى كتاب مبين ، و هذا اشرف انحاء الادراك واعلاها وهو اللائق بالذى تنزه عن مجانسه المخلوقات ، وهذا هو العلم بالجزئى على الوجه الكلى فهو العلم بحقيقة كل كلى فى ضمن الجزئى بسبب العلم

بعلتها ، وهذا العلم لاينفك عن العلم بارتباط كل حقيقة مع مامعها فيحصل العلم بالحقائق المجتمعة التى حصل منها شخص جزئى فيعلم الجزئى على ذالك النحو الاشرف .

ان قلت : مع ذالك كله انه ليس علما بالجزئى بل هو علم بالكليات المجتمعة، قلت : انه علم بالجزئى وليس احساسا به وانك متوقع له فى حق خالقك كما هو هكذا فى حقك ، وقد علمت انه تعالى منزه عن ذالك لان الاحساس يحوج المحس الى الالات فافهم .

قوله : له معلول كلى - هكذا فى النسخ ، ولكن لفظ له زائد من اقلام الناسخين .

المسألة العشرون

(فى تفسير العقل)

قول المصنف : والعقل غريزة الخ - لاشبهة فى ان فى الانسان حقيقة يمتاز بها عن سائر الحيوانات وهى مناط التكاليف الشرعية عليه و هى مسماة بالعقل ، و اختلفوا فى ماهيته فقالت المعتزلة هو مايدرك به حسن الحسن وقبح القبيح ، وقال ابوالحسن الاشعرى هو العلم ببعض الضروريات وهذا شأن العقل بالملكة و يأتى ذكره ، وقال القاضى ابوبكر الباقلانى هو العلم بوجوب الواجبات و استحالة المستحيلات فى مجارى العادات ، واما الحكماء فلم يفسروه بهذه التفاسير بل عدوا للنفس الناطقة باعتبار كل من العلم و العمل مراتب اربع سموا كل مرتبة عقلا وسيأتى عن قريب بيانه .

واما المصنف ففسر العقل بانه غريزة الخ ، والغريزة فى اصل اللغة بمعنى الثابتة فى الارض يقال غرزت الشىء اى اثبته فى الارض ، وفى العرف هى الطبيعة الثابتة فى الانسان التى جبل عليها ، والمراد بالالات هى الحواس الظاهرة والباطنة ، والمراد بسلامتها كونها بحيث اذا وجد عندها محسوس ادركته ، ففاقد الحس والنائم و من لحسه

مانع عن الادراك ليسوا بسالمى الالات مع انهم عاقلون ، فهذا القيد يخصص الملزومية لانفس العقل ، فالعقل غريزة ملزومة للعلم بالضروريات لامطلقا بل عند سلامة الالات فيمكن ان يكون الانسان عاقلا كهؤلاء المذكورين ولايكون عالما ببعض الضروريات لفقدان شرط اللزوم و هو عدم سلامة بعض حواسه ، فلذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما .

قول الشارح : لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر - يعنى لامتناع انفكاك العقل الذى هو تلك الغريزة الملزومة عن العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات فهما متلازمان ولابأس بان يفسر احدهما بالاخر ، واما هذا العلم والعلم بالضروريات الذى اخذ فى تعريف المصنف فواحد لان الضرورة اذا تضاف الى الوجود فهى الوجوب واذا تضاف الى العدم فهى الاستحالة والامتناع .

قوله : وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد - يعنى تلازم العقل والعلم لايصحح ان يفسر احدهما بالاخر لان الاتحاد بين المفسر والمفسر به واجب والتلازم بين الشيئين لايلازم الاتحاد بينهما .

قوله : سبق البحث فيهما - فى المسألة الاولى من الفصل الرابع .

قوله : اما القوى النفسانية فيقال الخ - اعلم ان النفس الانسانية فى بدو فطرتها خالية عن العلم والعمل ولكن لها استعداد لهما ولاوقوف لاستكمالها فيهما بل كلما اعتلت الى مرتبة فلها ان ترتقى منها الى مرتبة اخرى و قلما تصل نفس الى اقصى مراتب الكمال فيهما بل لايمكن للنفوس فى هذه النشأة الداثرة ذالك الا عباد الله المخلصين ، وسميت النفس باعتبار مراتبها الاستكمالية فى العلم عقلا علميا وفى العمل عقلا عمليا : و وضعوا لكل مرتبة اجمالية من العقل العلمى اسما و لااحصاء منا للمراتب التفصيلية .

ومراتب العقل العلمى اربع :

الاولى مرتبة العقل الهيولائى وهى مرتبة الاستعداد المحض لحصول العلوم الضرورية شيئا فشيئا ، سميت به تشبيها لها بالهيولى الاولى التى هى قوة محضة و

خالية فى حدّ ذاتها عن جميع الفعليات ، والاستعداد فى هذه المرتبة يسمى استعدادا بعيدا .

الثانية مرتبة العقل بالملكة و هى مرتبة حصول بعض الضروريات او كلها على اختلاف الاستعدادات ، ولايخفى ان النظريات متوقفة على الضروريات لكن لاكلها على كلها بل فى الاكثر تحصل ضروريات وبسببها تحصل نظريات ثم تحصل بعد ذالك ضروريات اخرى ، نعم ان الضرورى لايتوقف على النظرى بل الامر بالعكس ، وسميت به لان النفس خرجت من عدم العلم الى ملكته او خرجت من عدم الانتقال الى النظريات الى ملكته اوحصلت لها فى هذه المرتبة كيفية نفسانية راسخة هى العلوم الضرورية والكيفية النفسانية الراسخة تسمى ملكة كمامر فى المسألة الحادية عشرة ، والنفوس فى هذه المرتبة اى فى ان ترتب الضروريات وتستنتج منها النظريات مختلفة و هذا الاختلاف لايختصّ بترتيب الضروريات و استنتاج النظريات بل يأتى فى ترتيب النظريات المعلومة لاستنتاج النظريات المجهولة ايضا وبالجملة هذا الاختلاف هو فى استنتاج المجهولات من المعلومات ، فنفس لاتقدر على الاستنتاج اصلا وصاحبها البليد الملحق بالحمار ، و نفس لاتعجز عن استنتاج ولاتغفل عن استنتاج ولاتخطى فى استنتاج وسريعة كمال السرعة فى كل استنتاج وصاحبها العالم الربانى الالاهى صاحب القوة القدسية الملكوتية يكاد زيتها يضىء ولولم تمسسه نار ، وبينهما النفوس المختلفة اختلافا كثيرا ، وللنفس فى هذه المرتبة الثانية فعلية واستعداد ، فعلية العلوم الضرورية واستعداد ادراك النظريات ، و هذا الاستعداد يسمى استعدادا متوسطا .

المرتبة الثالثة مرتبة حصول النظريات . وللنفس فى هذه المرتبة شأنان شأن الحضور وشأن الاستحضار ، والاول هو ان تكون النظريات الحاصلة حاضرة عند النفس تشاهدها كمشاهدة البصر المبصر ، والنفس فى هذه المرتبة بهذا الاعتبار تسمى عقلا مستفادا اذ هى استفادت هذه المرتبة وهذا المقام العقلى من العقل الفعال والثانى ان تكون النظريات الحاصلة المكتسبة غائبة عن النفس ولكنها تقتدر على

استحضارها متى تشاء من غير افتقار الى كسب جديد وبهذا الاعتبار تسمى عقلا بالفعل لشدة قربها الى الفعلية والحضور ، و العقل بالفعل متأخر عن العقل المستفاد حدوثا لان النظريات مالم تكتسب ولم تستفد من العقل الفعال لايمكن استحضارها بعد غيبتها ، واما بقاءاً فمتقدم بمعنى ان اقتدار الاستحضار باق و حضور النظريات ينتفى بغيبتها فلذا عدّ بعضهم العقل بالفعل فى المرتبة الثالثة والعقل المستفاد فى المرتبة الرابعة وبعضهم على العكس ، و الاولى ان يقال كلاهما شأنان للنفس فى مرتبة ثالثة وللنفس فى هذه المرتبة ايضا فعلية واستعداد فعلية النظريات واستعداد احضارها من دون كسب جديد ، فالمراتب ثلاث : الاستعداد المحض ، استعداد اكتساب النظريات مع فعلية الضروريات ، استعداد احضار النظريات مع فعليتها اذهى فى حال الغيبة حاصلة بالفعل ايضا بالقياس الى قبل الاكتساب ، وهذا الاستعداد يسمى استعدادا قريبا ، و القرب والتوسط والبعد بالنسبة الى الكمال المطلوب .

ومراتب العقل العملى ايضا اربع :

الاولى تحلية العبد ظواهر افعاله بفضائل الاداب و حسنات العادات باتباع الشرايع النبوية وتطبيق ماصدر منه لما ورد عن اصحاب الشرايع من الاوامر والنواهى ، والمتكفل لبيان ذالك هوعلم الفقه .

الثانية تخليته عن رذائل الحالات والملكات النفسانية وقطع العلائق الحسية ونفض الآثار المادية عن الجوهر الملكوتى .

الثالثة تحليته بفضائلها و التخلق باخلاق المحسنين و نفسيات المخلصين ، والمتكفل لبيان هاتين هو علم الاخلاق .

الرابعة اتصاله بعالم الملكوت والاستغراق فى لجة الجبروت حتى يكون الله هو سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ولايشاء الا ان يشاء الله ويخاطب بمارميت اذرميت ولكن الله رمى ، وهذا لايتيسر الالخلص اوليائه .

ثم لابد للعقل العملى من قوى اربع حتى يتيسر للنفس الارتقاء فى مدارج الكمال : قوة التشخيص بين حسنات الافعال و سيئاتها بالشرع و العقل ، و قوة

تطبيقهما على مصاديقهما تطبيقا صحيحا بمقدمات صحيحة ، وقوة الترجيح بين الحسنتين اوالسيئتين عند الدوران والاخذ باحسنهما والترك لاسوئهما ، وقوة التدبير فى مقدمات الافعال بحيث توصله الى المطلوب على اقرب الطرق ، والناس فى هذه الاربع مختلفون وبعضهم فاقد لبعضها اوكلها .

قوله : واما العملى فيطلق على القوة الخ - اشارة الى القوة الاولى .

قوله : وعلى المقدمات التى الخ - اشارة الى القوة الثانية .

قوله : وعلى فعل الامور الخ - اشارة الى المرتبة الاولى من العقل العملى ، والكامل ماذكرنا .

المسألة الحادية والعشرون

(فى الاعتقاد والظن وغيرهما)

قول المصنف : والاعتقاد يقال لاحد قسميه - اى قسمى العلم الذين هما التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت كما مر انقسام العلم اليهما فى المسألة الثانية عشرة وهذا احد الاصطلاحين فى الاعتقاد ، و الاصطلاح الآخر هو مطلق التصديق الشامل لهذا المعنى والجهل المركب والتقليد والظن فهو كالعلم التصديقى الذى قدمر فى تلك المسألة ان فيه اصطلاحين ، ويمكن حمل كلامه على الاعتقاد بالمعنى الاعم وارجاع الضمير الى العلم المنقسم الى التصور والتصديق المطلق لان المبحوث عنه ههنا هوالاعتقاد بالمعنى الاعم لمكان قوله : ويقع فيه التضاد ، ولاينافى هذا انقسامه الى التصور والتصديق الجازم الثابت المطابق فى تلك المسألة .

قول الشارح : ابو الهذيل العلاف - قال ابوالمظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الاسفراينى الاشعرى الشافعى المفسر المتكلم فى كتابه (التبصير فى الدين) فى الملل والنحل فى الباب الخامس : الفرقة الثالثة منهم (اى من المعتزلة) الهذلية ، وهم اتباع ابى الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف وكان من موالى عبدالقيس ، وله فضائح كثيرة فيما احدثه من البدع حتى كفر بتلك البدع جميع الامة ، وكفر

ایضاً سائر المعتزلة ، وصنف المردار من المعتزلة کتابا فی تکفیر ابی الهذیل ، و کذا الجبائی ، وذکرا فی تصنیفیهما ان قوله یؤدی الی قول الدهریة انتهی ، ثم ذکر بعض آرائه وبدعه .

وقال الشیخ محمد الکوثری فی ذیل هذا الکتاب : قال المسعودی : توفی العلاف سنة (٢٢٧) ، و یحاول ابوالحسین الخیاط تبرئته من کثیر مما یرمیه به الراوندی فی (فضیحة المعتزلة) ، ویقول ابوالحسین الملطی : و ابوالهذیل هذا لم یدرك اهل الجدل مثله .

قوله : ولاینتفیان بالضد الواحد - مع انهما ینتفیان بالضد الواحد .

قول المصنف : فیتعاکسان فی العموم والخصوص - یمکن ان یکون مراده ان العلم المطلق و الاعتقاد بالمعنی الاعم الذی هو العلم التصدیقی بالمعنی الاعم یتعاکسان وجودا وعدما فی العموم والخصوص کما هو الشأن فی کل عام مع خاصه، وقدمضی نظیر ذالك بین المحل والموضوع وبین الحال والعرض فی المسألة الاولی من الفصل الاول ، اویکون مراده ان الاعتقاد بالمعنی الاعم والعلم التصدیقی بالمعنی الاخص یتعاکسان فی العموم والخصوص وجودا وعدما کذلك .

قول الشارح : والاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم - ای اعم من العلم التصدیقی بالمعنی الاخص وفی هذا اشکال یأتی عن قریب .

قوله : لواخذ العلم التصدیقی الخ - اما لواخذ باعتبار المعنی الاخص الذی هو الیقین فقط فلیس الاعتقاد احد قسمی العلم لانه لیس بالتصور ولا بالتصدیق الجازم الثابت الذین هما قسما العلم المطلق .

قوله: من العلم بهذا الاعتبار - ای باعتبار المعنی الاعم ، بل هو مساوله، وعلی ای حال فاحد الاشکالین ثابت علی هذا التفسیر لکلام المصنف لان العلم لواخذ باعتبار المعنی الاخص فالاعتقاد لیس احد القسمین و لواخذ باعتبار المعنی الاعم فلیس الاعتقاد اعم من العلم ولامن احد قسمیه بل مساو للعلم التصدیقی ، و هذا

انما نشأ من هذا التفسير ، واما لوفسر كلام المصنف كما فسرناه باحد التفسيرين فلا اشكال .

قوله : باعتبار اصطلاحين ـ اشارة الى توجيه فى المقام وهوان يقال على ماقال الشارح القديم وتبعه صاحب الشوارق والقوشجى : ان الاعتقاد باحد الاصطلاحين وهواعتبار معناه الاخص اخص من العلم المطلق اذهو شامل له وللتصور ، وبالاصطلاح الاخر اعم من العلم اذهو شامل له وللظن والجهل المركب والتقليد .

اقول : فيه اولا ان الاصطلاحين يأتيان فى العلم التصديقى ايضا كما اشار اليه الشارح العلامة ، وثانيا ان نسبة الاعمية و الاخصية فى كلام المصنف نسبة واحدة بين شيئين وهذا التوجيه يستلزم ان يكون الاعتقاد اخص من مطلق العلم واعم من العلم التصديقى بالمعنى الاخص فلايصدق التعاكس ، وهذا هو الاشكال الموعود ، وثالثا يلزم استعمال لفظ الاعتقاد فى كلام المصنف اولا بالمعنى الاخص على مافسروه وفى قوله : ويتعاكسان بالمعنى الاعم ولادلالة على هذا الافتراق .

قوله : اومايؤدى معناه ـ اى معنى اعتبار الاصطلاحين ، لم يخطر بالبال توجيه يؤدى معنى هذا التوجيه ولم يذكره الشارحون

قول المصنف : ويقع فيه التضاد بخلاف العلم ـ يعنى يقع فى الاعتقاد بالمعنى الاعم التضاد بين اقسامه فان الجهل المركب ضد لليقين اذا اعتبرا فى القضية الواحدة اذهما تصديقان يمتنع اجتماعهما فى نفس واحدة ويمكن عروضهما عليها على التعاقب فان الاعتقاد بان صفات الله تعالى زائدة على ذاته مثلا و الاعتقاد بانها ليست بزائدة على ذاته يمتنع اجتماعهما ويمكن حصول احدهما عقيب زوال الاخر فهما متضادان ، بخلاف العلم اى التصور والعلم التصديقى الاخص الذى هوالاعتقاد الاخص ايضا ، اما التصور فظاهر ، و اما العلم التصديقى الاخص فلانه يعتبر فيه المطابقة للواقع فلايعقل التضاد بين افراده ، واما نفى التضاد بين التصور والتصديق فظاهر .

قول الشارح : لكن وجه التضاد الخ ـ توضيحه ان القضيتين المتنافيتين

اما بينهما السلب والايجاب كقولنا : الجنة والنار مخلوقتان الان ، وليستا مخلوقتان الان ، واما بينهما التضاد كقولنا : الجنة و النار مخلوقتان قبل البعث ، و هما ستخلقان بعدالبعث ، وابوعلى قائل بان الاعتقادين المتعلقين بالاوليين غيرمتضادين بل المتضادان ماتعلقا بالاخريين ، وابوهاشم قائل بعكس ذالك .

اقول : هذا النزاع لاطائل تحته ولاينبغى ذكره لان الكلام ليس فى النسبة بين القضيتين بل فى النسبة بين الاعتقادين المتعلقين بهما ، وهماسواء تعلقا بالاوليين اوالاخريين متضادان .

قوله : واختاره البلخى ـ قال ابوالمظفر الاسفراينى فى كتابه فى الملل والنحل (التبصير فى الدين) الفرقة السادسة عشرة منهم (اى من المعتزلة) الكعبية اتباع عبدالله بن احمد بن محمود البلخى المعروف بابى القاسم الكعبى ، و كان يدعى فى كل علم ، ولم يكن خلص الى خلاصة شىء من العلوم ، بل كان متحليا بطرف من كل شىء كان يدعى فيه شيئا من العلوم ، وخالف قدرية البصرة فى اشياء انتهى ، ثم ذكر تلك الاشياء .

قال الشيخ محمد الكوثرى فى ذيل الكتاب : ابوالقاسم الكعبى البلخى هو مؤلف كتاب المقالات المشهور اخذ الاعتزال عن ابى الحسين الخياط ، و كان الجبائى يفضله على شيخه توفى سنة (٣١٩) .

قوله : لتجدده بعد ان لم يكن ـ اى لحدوثه بعد عدمه فلوكان امرا عدميا لم يتصور حدوثه بعدعدمه لان العدمى ليس له وجود حتى يكون له الحدوث ، والجواب ان هذا صحيح فى العدم المطلق واما عدم الملكة فله وجود وحدوث تبعا لها فعدم الملكة يحدث بعد زوال الملكة ، والشك هو التردد اى عدم الجزم باحد طرفى النسبة الحكمية على التساوى .

قوله : لعدم اتحاد المتعلق الخ ـ لان متعلق الشك نفس النسبة ومتعلق اليقين احد طرفيها وهما الايجاب والسلب .

اقول : فيه ان اتحاد المتعلق ليس شرطا فى تضاد العلم والشك و غيرهما

ممايتعلق بنسب القضايا بل الشرط فى تضادها لوفرض كغيرها هو اتحاد المحل و هو النفس فيمانحن فيه ، الاترى ان الاعتقادين المتضادين يمتنع اجتماعهما فى نفس واحدة فى زمان واحد ومتعلقهما اثنان وهما القضيتان المتناقضتان او المتضادتان .

قوله : من قبيل النسب والاضافات - اى من الامور المعروضة للاضافة .

قوله: واعلم ان رجحان الاعتقاد الخ - يعنى رجحان اعتقاد احد الطرفين غير اعتقاد رجحان احد الطرفين لان الرجحان فى الاول صفة للاعتقاد المتعلق باحد الطرفين والاعتقاد الراجح ينافى ان يكون على حد الجزم والالم يكن راجحا بل جازما فهو لايكون الاظنا ، واما فى الثانى صفة لاحد الطرفين ويمكن ان يكون رجحان احد الطرفين فى الغاية فالاعتقاد المتعلق بهذا الرجحان يكون علما .

قوله : اعنى الشك المحض - الجهل البسيط الذى يقابل العلم بالمعنى الاعم ينقسم الى عدم تصور النسبة اصلا والى عدم الجزم بالنسبة المتصورة على التساوى المسمى بالشك ، ومراد المصنف بالجهل هنا هو الثانى فلذا فسره الشارح العلامة بالشك ، وقيد المحض تأكيد وتوضيح اذليس للشك قسم ان محض وغير محض ، اللهم الا ان الشك قديطلق على عدم الجزم الشامل للظن و قيد المحض لخروجه .

المسالة الثانية والعشرون

(فى النظر واحكامه)

قول الشارح : وقدلايكون كذالك - بل يراد لاستحضار ما هو حاصل فى الخزانة .

قول المصنف : ومع فساد احدهما قديحصل ضده - اى مع فساد احد جزئى النظر قديحصل الجهل المركب الذى هوضد العلم الخاص كماقديحصل العلم .

بيان ذالك انه ليس كل نظر فاسد يحصل منه العلم والالم يبق فرق بينه وبين الصحيح ، ولاانه يحصل الجهل من كل نظر فاسد ولاانه لاشىء منه حصل منه شىء اذقد يحصل منه العلم كقولنا : العالم اثر القديم الموجب و كل اثر القديم الموجب

وكل اثر القديم الموجب حادث فان المقدمتين كاذبتان مع ان النتيجة وهى العالم حادث صادقة ، واما حصول الجهل من الفاسد فكقولنا : العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فان من اعتقدهاتين المقدمتين مع ان الصغرى كاذبة اعتقد النتيجة وهى العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل مركب ، واما عدم اللزوم فهو ليس الا اذا كانت الصورة فاسدة لان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط الصورية ضرورى سواء كانت المقدمات صادقة ام كاذبة .

والحاصل ان الفساد ان كان من جهة الصورة سواء كانت المادة صحيحة ام لا لم تلزم النتيجة لا صادقة ولا كاذبة لان معنى فساد الصورة انها ليست من الضروب التى يلزمها النتيجة ، نعم قد يحصل النتيجة الصادقة فى بعض المواد اتفاقا كقولنا : لاشىء من الحجر بانسان وكل انسان بفرفلاشىء من الحجر ببقر لكنه ليس بحسب اللزوم ، واما اذا كان الفساد من جهة المادة فقط لزمت النتيجة اما صادقة واما كاذبة على ما فصل الشارح العلامة اذ النتيجة لا تنفك عن القياس الصحيح الصورة ولا دخل لصحة المادة فى اللزوم ، نعم ليس اللزوم لاحداهما معينة بل اما كاذبة واما صادقة ، ولا يخفى ان هذا لزوم من حيث الصورة بمعنى ان الناظر اذا ركب قياسا صحيح الصورة واعتقد صدق المقدمات الكاذبة لزمه الاعتقاد بصدق النتيجة الحاصلة وتلك النتيجة قد يتفق كونها صادقة فى الواقع وقد يتفق كونها كاذبة فيه فلا يتوهم ان المراد باللزوم ان الكاذب يستلزم الصادق اذ هو ممتنع بالضرورة او يستلزم الكاذب اذ هو ينافى التخلف فى بعض الموارد بحصول النتيجة الصادقة .

قول الشارح: لم يحصل العلم - اى حصولا بحسب اللزوم والا فقد مر مثال حصول النتيجة الصادقة من القياس الفاسد المادة فقط .

قوله : فى كل واحد - اى فى كل واحد من الاشكال الاربعة سواء كانت الصغرى فى الاشكال الثلاثة الباقية كاذبة او صادقة .

قوله : والاجاز الخ - اى وان لم تكن الصغرى فى الشكل الاول صادقة بل كانت هى والكبرى معا كاذبتين او كانت هى فقط كاذبة اولم تكن الكبرى فى الثلاثة

الباقية كاذبة بل كانت الصغرى فقط كاذبة جازان تكون النتيجة كاذبة او صادقة ، والحاصل ان الشكل الاول لو كانت صغراه صادقة و كبراه كاذبة فالنتيجة كاذبة قطعا والاجاز الصدق اوالكذب ، و اما الاشكال الباقية فكل منها ان كانت كبراه كاذبة فالنتيجة كاذبة سواء كانت صغراه كاذبة املا وان لم تكن كبراه كاذبة بل كانت صغراه كاذبة فقط جاز الوجهان .

قوله : مايقال من ان النظر الفاسد الخ - ان كان مراد هذا القائل ان لاشيء من النظر الفاسد يحصل منه الجهل لاحد فهو باطل لمامر من ان المعتقد بصدق المقدمات الكاذبة مع صحة صورة القياس يحصل له الجهل فى كثير من الموارد ، وان كان مراده ان ليس كل نظر فاسد يحصل منه الجهل لكل احد كما هو ظاهر استدلاله فهو حق لما مر من التخلف ولما ذكر فى استدلاله ، و على هذا فالنزاع لفظى اذ المثبت يثبت حصول الجهل جزئيا والنافى ينفى الاستلزام والحصول الكلى

قوله : و ليس كذالك - منع من الشارح للملازمة بان نظر المحق فى شبهة المبطل لايستلزم افادة الجهل اذ افادته مشروطة باعتقاد حقية المقدمات والمحق لايعتقد بها .

اقول . هذا الاستدلال تام فى مقابل من يدعى الاستلزام و حصول الجهل من النظر الفاسد كليا لكل احد .

قوله : مع انه معارض بالنظر الصحيح - بيان المعارضة بان يقال : ان النظر الصحيح لايستلزم العلم والا لكان المبطل اذا نظر فى دليل المحق افاده العلم ولكنه لايفيده لانه معتقد ببطلان الدليل .

قوله : فان شرط اعتقاد الخ - يعنى فان اجاب الخصم عن المعارضة بان شرط افادة الصحيح للعلم هو اعتقاد حقية المقدمات و المبطل لايعتقد بها رددنا ذالك عليه وقلنا ان شرط افادة الفاسد للجهل ايضا هو اعتقاد حقية المقدمات الكاذبة .

والحاصل من هذا البحث ان النظر الفاسد بحسب المادة لايستلزم شيئا كالفاسد بحسب الصورة وان كان قد يحصل الكاذب و قد يحصل الصادق ولكن هذا

الحصول ليس بالاستلزام ، الا ان صحة الصورة واعتقاد الناظر بصدق المواد الكاذبة يوجبان اعتقاده بصدق النتيجة التى قديتفق صدقها واقعا وقديتفق كذبها واقعا كما هو الحال فى جميع الاخطاء الواقعة للناظرين العارفين بتركيب الاقيسة وشرائطها، واما الخاطئون فى صور الاقيسة فهم فى تيه آخر .

قوله : اختلف الناس هنا الخ ـ قدمر فى المسألة الخامسة عشرة ماينا سب ماهنا ، وقول الحكماء هو ان المقدمات معدة و مفيض العلم هو الجوهر القدسى المسمى بالعقل الفعال بمدد الحق تعالى

قوله : والحق ان النظر الصحيح يجب الخ ـ صريح فى رد الاشاعرة القائلين بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمات ، و لكن ليس لهظهور فى احد القولين الآخرين اذوجوب حصول العلم بالنتيجة هومذهب الحكماء والمعتزلة معا الا ان الحكماء يقولون بافاضة العلم من عالم القدس و المعتزلة يقولون بتوليد المقدمتين اياه ، ومعنى التوليد ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر كهدم السقف برفع العمود الذى تحته واحراق الخشبة بالقائها فى النار فان الرفع والالقاء فعلان بالمباشرة والهدم والاحراق فعلان بالتوليد ، وكذا مانحن فيه على مذهب المعتزلة فان ترتيب المقدمات من الناظر يوجب حصول النتيجة من دون مدخلية شىء آخر فيه .

قوله : لتعذر العلم باظهر الاشياء الخ ـ هذا ما استدل به الملاحدة على الاحتياج الى المعلم فى المعارف الالاهية ، وحاصله ان الانسان يحتاج فى العلوم القريبة من الحس الظاهرة عند مؤسسيها كالنحو والصرف والعروض والرياضيات وكذا الصناعات كالخياطة و النجارة الى مرشد ومعلم و بدونه لاتحصل له فكيف يستغنى عنه فى العلوم العويصة التى هى ابعد العلوم عن الحواس والمطلوب فيها اليقين .

اجيب بان هذه الفحوى القياسية لاتفيد الا ان حصول المعارف الالاهية بدون المعلم صعب عسر واما امتناعه وتعذره على ماهومدعاكم فممنوع ، ويحتمل ان يكون المراد باظهر الاشياء واقربها هوية الانسان التى يعبرعنها بانا فان النظر لم يفد اليقين بانها هذا الهيكل المحسوس اواجزاء لطيفة سارية فيه اوجزء لايتجزى

فى القلب اوجوهر مجرد حادث بحدوث البدن اومخلوق قبله اوغير ذالك فاذا كان هذا حال المعرفة باقرب الاشياء من الانسان فكيف حال المعرفة بابعدها، وجوابه هو ذالك الجواب .

واستدلوا ايضا بان كثرة الاختلاف بين العقلاء فى المعارف الالاهية تدل على عدم استقلال العقل فيها فالمعلم محتاج اليه فيها ، والجواب ان الاختلاف انما وقع من الانظار الفاسدة الصادرة عنهم والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح ، نعم كثرة الاختلاف تدل على صعوبة تمييز الصحيح عن الفاسد .

قوله : بل هو مرشد الخ - يعنى ان المعلم يرتب المقدمات التى يعجز الانسان عن ترتيبها فبعد ان يرتبها ينظر الانسان فيها ويستنبط الحكم منها بعقله .

قوله : لحصلت العلوم الكسبية الخ - اذ مفردات المقدمات من دون الترتيب المخصوص موجودة فى اذهان الجميع .

قوله : ولم يقع خلل الخ - اى الخلل الواقع من جهة الصورة .

قوله: والا لزم التسلسل او اشتراط الخ - يعنى ان القياس لو احتاج الى الجزء الصورى فاما ان يحتاج الى الجزء الصورى الخارج من نفس هذا القياس فيلزم التسلسل اذ ذالك الجزء الصورى الخارج يكون ايضا فى ضمن قياس محتاج الى جزء صورى آخر و هكذا و اما ان يحتاج الى الجزء الصورى فى نفس هذا القياس فهو احتياج الشىء الى نفسه واشتراطه بها ، والجواب ان احد المحالين يلزم ان اوجبنا احتياج كل جزء من الصورى والمادى الى الجزء الصورى وليس كذالك بل يحتاج المجموع الى الجزء الصورى احتياج الكل الى الجزء و يحتاج الجزء المادى الى الجزء الصورى احتياج احد جزئى المركب الى الجزء الاخر .

قوله : كل زائد - اى كل جزء وانما سمى الجزء زائدا لان كل جزء يزيد على آخر ويحصل الكل من مجموع الزيادات .

قول المصنف : وشرطه عدم الغاية الخ - المراد بالغاية هو القضية المطلوبة التى تسمى بعد النظر بالنتيجة وهى ذات حيثيتين : حيثية انها قضية متصورة بطرفيها

والنسبة بينهما بدون تعلق الجزم والتصديق بنسبتها ايجابا اوسلبا ، و حيثية انها معلومة ومتعلق بنسبتها الجزم ايجابا اوسلبا ، فهى بالحيثية الاولى يشترط حضورها فى الذهن وبالثانية يشترط عدمها فيه ، وتفسير الشارح الغاية اولا بالعلم المطلوب وثانيا بالمطلوب ايماء الى هاتين الحيثيتين ، وجملة هذه الشرائط كون المطلوب بالحيثية الاولى حاضرا فى الذهن اذ الغائب عن الذهن او المجزوم به او بمقابله لايطلب بالنظر .

قول الشارح : ان شرط النظر - سواء كان صحيحا اوفاسدا .

قوله : فى طرفه - اى فى ضد الجهل المركب الذى هو العلم المطابق للواقع .

قوله : والواقع مقابلها - اى الواقع بسبب النظر مقابل الفائدة العاجلة الدنيوية اذ الانسان بسبب النظر ومعرفته بالله ومايتعلق به يستنكف عن كثير من اللذات الدنيوية التى لولا المعرفة لتمتع بها .

قوله : وحصولها ممكن بدون النظر - بان يثيب الله عباده فى الاخرة ابتداءً من دون ان يعملوا بالواجبات ويتركوا المحرمات .

اقول : هذا خلاف الحكمة كما بين تفصيلا فى محله فلايقع من الحكيم ، نعم ان الله تعالى فضلا وزيادة كثيرة على اجور العباد التى جعل لهم جزاءاً لاعمالهم .

قوله : ولايمكن تركبه من سمعيات محضة - ليس المراد به انه لايمكن ان يتشكل قياس من المقدمتين السمعيتين بل المراد ان المقدمات السمعية فى المعارف الدينية لابد ان تنتهى الى المقدمات العقلية لان المقدمات السمعية المحضة تتوقف على معرفة صدق الرسول وكون الرسول صادقا فيما اخبر لواستفيد من السمع لدار بل لابد من ان يستفاد من العقل وكذا معرفة الله وتوحيده .

قوله : وكلما يتساوى طرفاه الخ - اى كل مالاسبيل للعقل الى الجزم باحد طرفيه ككثير من مباحث المعاد واكثر الاحكام الفرعية .

قوله : اذا تعارض دليلان الخ - توضيحه ان التعارض اما بين عقليين اونقليين اومختلفين وعلى اى من التقديرات اما ان يكون لاحد المتعارضين معتضد مما ليس

بنظيره اولا وفى جميع هذه الصور يجب العلاج ليرتفع التعارض فى الواقع او فى الاخذ ، ثم ان علاج تعارض العقليين صعب غاية الصعوبة لان احدهما شبهة ليس بدليل والاخر دليل ناقص البيان غير واف بالمطلوب فعلى المستدل ان قدر ان يستوفى البيان حتى تنحل الشبهة ويستقل الدليل بالدلالة ، واما فى صورة اعتضاد احدهما بالنقلى فان كان النقلى مفيدا للقطع فيؤخذ به ويحكم بصحة مايعتضد به و يلقى مايعارضه والا فلا و العلاج مامضى ، و اما علاج تعارض النقليين من دون اعتضاد احدهما بالعقلى فمذكور فى غير هذا الفن ، واما اذا تعارض العقلى والنقلى سواء كان لاحدهما اعتضاد بنقلى آخر ام لا فيأول النقلى ان امكن او يطرح و يقدم العقلى لما ذكره الشارح العلامة ، اللهم الا ان يكون النقلى مفيدا للقطع وحينئذ فالامر مشكل وان كان كلام القوم فيما اذا كان مفيدا للقطع لان غير القطعى ليس بحجة فى الاعتقاديات .

قوله : اما مع تعارض النقليين - اى فى صورة اعتضاد احدهما بالعقلى ليرجع الى تعارض العقلى والنقلى لان الكلام فيه .

قوله : لان العقلى اصل للنقلى الخ - ان قلت كون العقلى اصلا للنقلى لايوجب تأويل كل نقلى يعارضه العقلى اذ من الممكن بل الواقع ان يعارض النقلى عقلى ليس باصل له اذ ليس كل عقلى اصلا لكل نقلى ، قلت اصلية العقلى وفرعية النقلى ليست باعتبار خصوصيات افراد العقليات و النقليات ، بل باعتبار ان العقلى حكم صريح مقطوع به من العقل فاذا كان حكم العقل معتبرا فهو معتبر فى جميع الموارد واذا لم يكن معتبرا فليس بمعتبر فى مورد فاذا حكم بعدم اعتباره فى مورد لغى اعتباره فى جميع الموارد بالمرة و يخرج من الاصلية مع انه اصل بالضرورة لان صحة النقل انما تثبت به فتأمل .

قوله : وهو مذكور فى القياس بالقوة - اى ليس المطلوب مذكورا فى القياس بهيئته بل اجزائه مذكورة فيه فهو مذكور فيه بالقوة ، كما ان اجزاء البيت من دون الانضمام بيت بالقوة فاذا انضمت صارت بيتا بالفعل .

قول المصنف : فالاول باعتبار الصورة القريبة الخ - اعلم ان القياس الاقترانى

له صورة وهى الهيئة الحاصلة من انضمام مقدماته التى هى قضايا ، و مادة هى نفس تلك القضايا ، ثم ان لكل قضية صورة هى الهيئة الحاصلة من انضمام المحمول الى الموضوع ومادة هى نفس الموضوع والمحمول ، فللقياس صورة قريبة هى هيئة نفس القياس وبعيدة هى هيئة كل قضية قضية ، وهو باعتبار الصورة القريبة ينقسم الى الاشكال الاربعة المشهورة وباعتبار الصورة البعيدة ينقسم الى قياس حملى و هو القياس المركب من الحمليات الصرفة وقياس شرطى وهو القياس الذى فيه قضية شرطية سواء كان جميع المقدمات شرطية كامثلة الشارح العلامة او بعضها شرطيا وبعضها حمليا كما يقال : كل نحوى عالم و كلما كان الشيء عالما فهو ليس بحمار فكل نحوى فهو ليس بحمار ، فكل قضية فى القياس من حيث صورتها صورة بعيدة له ومن حيث هى هى جزء ومادة له .

قوله : والبعيدة اثنان - اى و باعتبار الصورة البعيدة اثنان هما الحملى و الشرطى .

قول الشارح : احدهما بحسب مادته اعنى مقدماته - اى بحسب نفس كل قضية مأخوذة فى القياس التى هى من حيث هى هى مادة له ومن حيث صورتها صورة بعيدة له ، ولكن غرض المصنف هنا تعلق بالحيثية الثانية ، فكان ينبغى ان يقول : احدهما بحسب الصورة البعيدة وهى هيئة كل قضية قضية و الثانى بحسب الصورة القريبة وهى الهيئة العارضة لمجموع المقدمات .

قوله : فله اعتباران ايضا الخ - قدعلمت ان كل قضية مأخوذة فى القياس لها صورة ومادة ومادتها نفس الموضوع والمحمول ، فهذان الاعتباران صورة القضية التى هى صورة بعيدة للقياس ومادة القضية التى هى الموضوع و المحمول، الا ان المصنف لم يتعلق غرضه بالاعتبار الثانى اى اعتبار مادة القضية اصلا ، ولذالك لم يشرحه الشارح ايضا بل ذكره تكميلا للافادة .

قول المصنف : وباعتبار المادة القريبة الخ - قدتوهم ان مادة القياس القريبة هى القضايا المأخوذة فيه ومادته البعيدة هى مواد القضايا و هذا جهل و خطأ ، بل

الحق ماذكره الشارح العلامة وغيره ، وحاصل الكلام ان مادة القياس البعيدة هى كل قضية قضية مأخوذة فيه ومادته القريبة هى مجموع القضايا المأخوذة فيه مع قطع النظر عن صورة القياس، وصورته البعيدة هى صورة كل قضية قضية مأخوذة فيه وصورته القريبة هى صورة مجموع المقدمات المأخوذة فيه التى يقال لها الشكل

قوله : وفيه ضعفه - اى وفى المنفصل الحقيقى ضعف ما للمنفصل الغير الحقيقى وهو اربعة .

قوله : و الاخير ان يفيد ان الظن - حيث كان الاستقراء غير تام والتمثيل غير يقينى الجامع ، وانما اطلق المصنف افادة الظن لان الاستقراء التام و التمثيل اليقينى الجامع فى غاية الندرة ، بل يكاد ان يكونا معدومين فى المطالب العلمية .

قوله : والتعقل والتجرد متلازمان - التعقل هو ادراك ما يفارق المادة و لواحقها والتجرد كون الشىء مفارقا للمادة ولواحقها .

قول الشارح : بعدما تقدم - اى ماتقدم فى المسألة الخامسة فى الفصل الرابع من الادلة القائمة على ان النفس العاقلة جوهر مجرد ، و تلك من جزئيات هذه المسألة ، وهذا الاستدلال مذكور ايضا فى تلك المسألة .

قوله : بان التعقل حال فى ذات العاقل الخ - اى الصورة المعقولة حالة فيها، وهذا الدليل قياس استثنائى مركب من قياسين استثنائيين ، صورته ان العاقل لو لم يكن مجردا لكان ماديا منقسما بحسب الوضع والمقدار ولو كان كذالك ازم احد المحالات ، بيان الملازمة ان الصورة المعقولة اما حالة فيه اولا والثانى باطل لانه خلاف الفرض لان العاقل لايكون عاقلا الا ان يحل فيه الصورة المعقولة ، و على الاول اما ان تكون حالة فى احد جزئيه اى فى جزء غير منقسم منه و هذا مع انه خلاف الفرض اذالمفروض كون العاقل الذى هو محل الصورة ماديا منقسما يفيد المطلوب لان ذالك الجزء هو العاقل وهو المحل للصورة المعقولة دون سائر الاجزاء المفروضة واذافرضناه غير منقسم لكان مجردا اذالمادى الغير المنقسم الذى امكن كونه محلا هو الجوهر الفرد فقط وقدابطلنا وجوده ، واما ان تكون حالة

فى جزئيه او اكثر لو كانت الاجزاء المفروضة اكثر فحينئذ اما ان يكون الحال فى احد الجزئين اوالاجزاء غير الحال فى الجزء الآخر فيلزم من ذالك انقسام الصورة المعقولة اذالحال واحد لااثنان وفرض التغاير هكذا فى الواحد لايمكن الا بانقسامه ، واما ان يكون الحال فى احد الجزئين او الاجزاء عين الحال فى الجزء الاخر فيلزم من ذالك تعدد الواحد وهو محال اذالمفروض ان الحال واحد وفرض كون الواحد فى الجزئين ينافى وحدته اذتعدد المحل يستلزم تعدد الحال الذى يحل فيه حلولا سريانيا فكون العاقل ماديا يستلزم احد هذه الامور المستحيلة ، ثم ان انقسام الصورة المعقولة اما الى اجزاء متشابهة فى الحقيقة اوالى اجزاء مختلفة فى الحقيقة والاول يستلزم وجود المقدار للصورة المعقولة المجردة وهو محال اذالمقدار ينافى التجرد ، والثانى يستلزم مع ذالك كون اجزاء الصورة المعقولة غير متناهية لان المحل لكونه ماديا ذا امتداد جسمانى يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال فيه ايضا حيث يكون بالحلول السريانى يقبل القسمة الى غير النهاية ولكن الاجزاء الغير المتناهية فى المحل تكون بالقوة وفى الحال بالفعل والا لم تكن متخالفة فى الحقيقة والمفروض انها متخالفة .

قوله : اذالحال اماانه يحل بتمامه الخ ـ بيان للملازمة .

قوله : اوفى احد جزئيه ـ اى فى جزء غير منقسم منه ، وهذا التفسير وان كان خلاف الظاهر الا انه لابد منه ، ويشهد به ههنا قوله : والثانى يفيد المطلوب ويشهد به ايضا المقدمة الثالثة المذكورة لبيان هذا الاستدلال بعينه فى المسألة الخامسة فى تجرد النفس من الفصل الرابع فراجع .

قوله : ان اتحدا ـ اى ان كان الحال فى احد الجزئين عين الحال فى الجزء الآخر .

قوله : واذاثبت ذالك فالجزءان الخ ـ بيان لبطلان احد الامور اللازمة من كون العاقل ماديا وهو انقسام الصورة المعقولة المجردة كما مضى ذكره اذ هو العمدة فى المقام .

قوله : فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره - هذا لازم نتيجة القياس المذكور ، ونفس النتيجة ان كل مجرد فانه يصح ان يكون معقولا مع غيره من المعقولات فاذن يصح ان يقارن معقول معقولا اى يصح ان يقارن مجرد مجردا فى العقل اذ كل معقول مجرد ، فاذا ثبت صحة هذه المقارنة اى امكانها فنقول : امكان هذه المقارنة لايتوقف على وجودها اذ امكان الشيء متقدم على وجوده ، وكذا المقارنة المطلقة لاتتوقف على هذه المقارنة المقيدة اذ المطلق متقدم على المقيد وذالك مما لامرية فيه ، فثبت حينئذ ان مطلق مقارنة المجرد للمجرد ممكن من دون ان يتوقف على ثبوت مجرد مع مجرد فى العقل اى مقارنتهما فيه او على امكانها اذ لو لم يكن المطلق ممكنا لم يكن المقيد ممكنا فلم يكن مقارنة المجرد للمجرد فى العقل ممكنا ، وكذا لو توقف المطلق ثبوتا او امكانا على المقيد لدار اذ امكان المقيد وثبوته متوقفان على امكان المطلق وثبوته ، فاذا ثبت ان مطلق مقارنة المجرد للمجرد ممكن فلو وجد فى الخارج مجرد وقارنه مجرد آخر لكان عاقلا له اذ المانع من التعقل هو المادية وهى فى المقام منتفية وشرطه حلول احد المجردين فى الاخر وهو المفروض فى المقام لان المقارنة اما بحلول احد المقارنين فى الاخر او بحلولهما فى ثالث والثانى منتف فيما نحن فيه اذ المفروض ان المجرد الاول موجود فى الخارج قائم بذاته فمقارنته للمجرد الاخر انما هو بحلول الاخر فيه ، فثبت ان كل مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته اذا قارنه مجرد آخر فهو عاقل له كالنفس الانسانية ، هذا غاية التوضيح لهذا الاستدلال على ماسلكه الشارح العلامة ، وسائر الشراح سلكوا مسلكا بزيادة مقدمات على هذه المقدمات ينتج ان كل مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته عاقل لذاته دائما .

قوله : وهذا الدليل عندى فى غاية الضعف الخ - توضيح المناقشة ان توقف امكان الشيء على وجوده محال بالضرورة من دون شبهة من احد ، ولكن ليس مانحن فيه من ذالك اذ مانحن فيه انما هو توقف امكان مقارنة المعقول للمعقول على وجود مقارنة المعقول للعاقل والمقارنة الاولى غير المقارنة الثانية فليس امكان الشيء

متوقفا علی وجوده بل علی وجود شیء آخر .

اقول : هذا عجیب منه کل العجب لانه رحمه‌الله عبر عن الترديد فی بیان الاستدلال بقوله : هذه الصحة ای صحة مقارنة معقول مع غیره اما ان تتوقف علی ثبوت المجرد فی العقل اولا ، ثم اتی بهذه المناقشة علی هذا التعبیر ، مع انه لیس بصحیح ، بل التعبیر الصحیح ان یقال : هذه الصحة اما ان تتوقف علی مقارنة معقول مع غیره فی العقل املا ، والمراد بالغیر هو معقول آخر لا العاقل کما هو صریح فی الکبری اعنی قوله : وکلما صح ان یکون معقولا وحده صح ان یکون معقولا مع غیره ، اذ لو کان المراد بالغیر هو العاقل کما هو منشأ و همه رحمه‌الله لصار معنی الکبری : وکلما صح ان یکون فی العاقل وحده صح ان یکون فی العاقل مع العاقل وهذا ظاهر الفساد لاتحاد المقدم والتالی وعدم فائدته فی الاستدلال ، والحاصل ان هذه المناقشة نشأت من قوله : اما ان تتوقف علی ثبوت المجرد فی العقل ، وهو ناقص لبیان المطلب ، والتام ان یقال : اما ان تتوقف علی مقارنة مجرد لمجرد فی العقل ، اومایؤدی معناه .

المسالة الثالثة والعشرون

(فی احکام القدرة)

قول الشارح : ان الجسم من حیث هو غیر مؤثر ـ اعلم ان التاثیر قد یطلق و یراد به کون الشیء ذا اثر ، وقد یطلق ویراد به کون الشیء محدثا فی غیره اثرا ولیس المراد ههنا المعنی الاول لان الاجسام من حیث هی اجسام ذات آثار واحدة هی المکان والشکل والجهة کما مر تفصیله فی الفصل الاول ، فالمنفی هنا هو التأثیر بالمعنی الثانی .

قوله : والا لتساوت الاجسام فی ذالك ـ ای لو کان الجسم من حیث هو هو محدثا فی غیره اثرا لکانت الاجسام کلها متساویة مشترکة فی ذالك الاثر والتالی باطل بالوجدان والبرهان ، اما الوجدان فانالم نجد للاجسام السماویة و الارضیة

اثرا واحدا فى غيرها ، واما البرهان فان تأثيرها فى المفارقات ممتنع ، وفى الطبايع الحالة فيها ممتنع لان الجسم من حيث هو هو قابل لتلك الطبايع و القابل للشىء لايكون فاعلا له ، وفى النفوس المتعلقة بها ايضا ممتنع لذالك ان كانت النفس نباتية اوحيوانية ، و اما النفوس الانسانية فلوكانت متأثرة من الجسم من حيث هوهو لكنا شاعرين بذالك التأثير دائما ، وتأثير الاجسام من حيث هى اجسام بعضها فى بعض ايضا ممتنع لان ذالك البعض الذى فيه التأثير اما ان يكون خاليا من ذالك الاثر وهذا خلف اذ المفروض ان كل جسم له ذالك الاثر واما ان لايكون خاليا منه والتاثير حينئذ ممتنع اذ المتأثر باثر لابد ان يكون خاليا من ذالك الاثر ، فالجسم من حيث هوهو غير مؤثر فى غيره ، وانما الاجسام يؤثر بعضها فى بعضها تأثيرا مختلفا باعتبار الصور والاعراض اللاحقة بها .

ثم التأثير فى الغير له مبدء فى المؤثر يسمى ذالك المبدء بالصفة المؤثرة و القوة ، وهى باعتبار مقارنة الشعور وعدمها وباعتبار وحدة الاثر اوتعدده نوعا تنقسم الى اربعة اقسام ، احدها يسمى بالقدرة وهى القوة التى تكون مبدءاً لافعال متعددة نوعا مقارنة للشعور كما فى الشرح .

قوله : اما ان يتشابه به التأثير او يختلف ـ اى اما ان يتحد الاثر نوعا اويتعدد نوعا ، والاول صادر من القوة الفلكية والقوة الطبيعية ، والثانى صادر من القوة الحيوانية والقوة النباتية .

قوله : وتسمى النفس النباتية ـ لاوجه للعدول من القوة الى النفس ، وان كانت النفس النباتية والقوة النباتية واحدة والتغاير بينهما بالاعتبار .

قوله : اما نسبته الى الفاعل فجاز ان تكون معللة ـ اى اما امكان الفعل الذى ليس بحسب ذاته مجعولا ومعللا بل واجب فجاز ان يكون بالنسبة الى الفاعل معللا لان فى الامكان بحسب الذات ينظر الى الذات من حيث هى هى ، واما فيما نحن فيه فينظر الى ذات الفعل من حيث صدوره عن الفاعل ، فاذا اجتمعت فى الفاعل شرائط بحيث يتساوى الصدور واللاصدور ولم يتوقف احدهما الا على اختيار القادر

يحكم بامكانه بالنسبة اليه ، فامكان صدور الفعل بالنسبة الى الفاعل مشروط بشرائط لايكفى فيه نفس ذات الفعل .

قول المصنف : وتعلقها بالطرفين - اى الفعل والترك .

اعلم ان قدرة الحيوان حين فعل هى قدرته بعينها حين فعل آخر وكذا قدرته حين الفعل هى قدرته بعينها حين الترك ، وذالك لان القدرة لاتتعلق اولا باشخاص الافعال والتروك بل تتعلق اولا بالكلى ثم بالاشخاص .

بيان ذالك ان الحيوان القادر على تحريك الاجسام من اعضائه اوغيرها اذا حرك يده ثم ترك واشتغل بتحريك حجر مثلا برجله ثم ترك و اشتغل بتحريك جفنيه ثم ترك واشتغل بالفكر لم يشك عاقل فى ان قدرته فى جميع هذه الحالات واحدة وهى القدرة على التحريك وانما يختلف التحريك بسبب اضافته الى اشياء مختلفة ، وهذا الاختلاف لايوجب اختلاف القدرة بل تختلف اضافتها الى اشخاص المقدورات ، فالقدرة دائما تتعلق اولا بالفعل الكلى لابالترك الكلى لان الحيوان مادام حيا لايخلو عن فعل مافى النوم كان ام فى اليقظة ، ولذالك عرفها المصنف فى النمط السابع من شرح الاشارات عند تقسيم الصفات (بانها هيئة مالذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل) ولم يذكر الترك ، وفى تنكير فعل اشارة الى ان تعلق القدرة ليس بفعل خاص ، ثم تتعلق ثانيا بالفعل الجزئى اى الكلى المقيد بسبب تعلقه واضافته الى شىء من الاشياء ، ثم تتعلق ثالثا بالترك لان الترك يعتبر بعد تعلقها بفعل خاص بان يعتبر تعلقها بترك سائر الافعال اوبترك فعل خاص آخر ضد ذالك الخاص المشتغل به حين الاشتغال به .

اذا علمت هذا فقول الاشعرى : ان القدرة تتعلق بطرف واحد خطاء لان مراده من التعلق بطرف واحد ليس ماحققناه ، بل مراده انها حين تعلقها بالفعل ليست متعلقة بالترك وليس الترك مقدورا ، وحين تعلقها بالترك ليست متعلقة بالفعل وليس الفعل مقدورا ، وهكذا حين تعلقها بفعل ليست متعلقة بفعل آخر .

فنقول : ان اراد ان القدرة اى تلك الصفة النفسانية من حيث هى هى لاتتعلق

بالفعل حين الترك ولا بالترك حين الفعل فهو باطل بالضرورة اذ يصير الفعل حينئذ ممتنعا اوواجبا فلا يكون القدرة قدرة ، وان اراد ان القدرة من حيث هى متعلقة و مضافة الى فعل لا تتعلق بتركه ولا بفعل آخر فهو حق الا ان القدرة لا فى اللغة ولا فى العرف ولا فى الشرع ولا بين اصحاب العلوم ليست اسما لتلك الصفة بهذا القيد اى التعلق والاضافة الى فعل خاص اوترك خاص .

قول الشارح : وهو ان العرض لا يبقى ـ اى لا يبقى زمانين بل يتجدد آنا فآنا ، فلو كانت قدرة الفعل قبله لكانت معدومة حين الفعل و صدر الفعل من دون القدرة وهو محال بالبديهة ، والجواب ان هذا الاصل باطل لان القدرة من الاعراض القارة والعرض القار باق بضرورة العقول ، وثانيا لو سلمنا هذا الاصل لم نسلم الملازمة لان اللازم على ذالك كون القدرة السابقة على الفعل معدومة حين الفعل و لا يلزم منه صدور الفعل من دون القدرة لان القدرة المتجددة حاصلة حين الفعل .

قوله : لزم تكليف مالا يطاق ـ وهو قبيح ، ان قلت : ان ذالك يلزم لو كانت القدرة منتفية اصلا ، واما كون الكافر قادرا على الايمان حال الايمان ينفى كون ذالك تكليفا بمالا يطاق اذ المقرر فى محله انه ليس يجب ان يكون المكلف قادرا على المكلف به حين الخطاب والتكليف بل قدرته على الفعل حين الفعل كافية فى حسن الخطاب والتكليف ، قلت : ان القدرة ليست شرطا لصحة الخطاب و توجيه التكليف نحو المكلف لان التكليف حين العجز عن المكلف به صحيح اذا حصلت القدرة عليه حينا ما كما ذكرت ، الا ان القدرة شرط لتنجز هذا التكليف عليه و لن يتنجز مالم يستطع عليه قبل الفعل اذ حين الايمان لا ملزم له ان يؤمن حتى يحصل الشرط ويتنجز المشروط ، فالقدرة التى هى شرط للايمان لو كانت مقارنة له لم يتنجز عليه الايمان ابدا ، فالاولى فى تقرير الاستدلال ان يقال : لو لم تكن القدرة قبل الايمان لم يكن للكافر ملزم عليه .

قوله: وحالة الاخراج يستغنى عن القدرة ـ لان القدرة شرط صدور الفعل وشرط الصدور لا يمكن ان يكون مع الصادر زمانا الا ان يكون جزءاً اخيرا من العلة

التامة والقدرة ليست جزءاً اخيرا منها لان الشوق الاكيد متأخر عنها فالقدرة لايمكن ان تكون مع الصادر ، فاذا كانت القدرة شرطا للفعل الصادر فلابدان تكون قبله ، وتنعكس هذه القضية عكس النقيض الى ان القدرة لولم تكن قبل الفعل لم تكن شرطا له ، واذاجعل هذا العكس صغرى وضم اليه قولنا واذالم تكن شرطا له فهو يستغنى عنها انتجا فلولم تكن قبل الفعل فهويستغنى عنها والتالى باطل بالضرورة والاتفاق ، وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الشارح القديم على هذا الدليل و تبعه القوشجى وصاحب الشوارق وتسلموه ، ولاجدوى لذكره ، والطالب يراجع .

قوله : الثالث لولم تكن القدرة الخ ـ اجيب عن هذا بان الكلام فى القدرة الممكنة الحادثة لما سوى الله تعالى ، وقدرة الواجب خارجة عن محل النزاع .

قوله : فيلزم حصول الضدين معا ـ لان القدرة اذا حصلت حين الفعل فقط لتعلقت به فقط ، ولو فرضنا تعلقها بالترك لزم اجتماع الضدين اى الفعل والترك .

قوله : اوايجاب احدهما الخ ـ اى ايجاب الضدين فيتقدم احدهما على الاخر مع فرض مقارنتهما التى تلزم من فرض مقارنة القدرة للفعل لانها تتعلق بهما وهذا خلف ، وانما تعرض الشارح العلامة لهذا الاحتمال فى الدليل الثانى وجعل الدليل الثالث من تتمته ليدفع عن المصنف اشكال الخروج عن محل النزاع الوارد على الدليل الثالث ،

قوله : وهو مما قد اختلف فيه ـ اعلم انه قد وقع الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم فى ان قدرة العبد مؤثرة فى الفعل او كاسبة له ، فالاشاعره الى انها كاسبة وغيرهم الى انها مؤثرة ، ومعنى التأثير هو ان العبد يوجد الفعل بقدرة اعطاه الله تعالى ومعنى الكسب هو ان الله تعالى يخلق فعل العبد مقارنا لقدرة العبد ، فالعبد محل للفعل الذى خلقه الله تعالى فيه من دون ان يكون له فيه تأثير ، كما ان الشمس تحدث الحرارة فى الماء من دون تأثير منه ، وقالوا القدرة العبد قدرة كاسبة لان القدرة موجودة فى العبد حين الفعل ولكنها لاتؤثر فى الفعل بل التأثير لقدرة الحق تعالى ، فقدرة الله

تعالى عند الاشاعرة دائما مؤثرة سواء كانت لفعله اولفعل العبد وقدرة العبد دائما كاسبة بالمعنى الذى ذكر ، والاشعرى اخذهذا الاصطلاح من كتاب الله العزيز تعالى حيث عبر عن فعل العبد فى آيات كثيرة بالكسب كما فى قوله تعالى : لهاما كسبت، واخترع هذا القول لدفع الشناعات اللازمة عليه من القول بالجبر لكنه فرارمن المطر الى الميزاب ، والان لاتعرض لنا لبيان فساد هذا القول وشناعته بل عدم معقوليته .

اذا علمت هذا فالاشعرى يقول ان اجتماع القادرين بقدرتين مؤثرتين على وقوع فعل واحد شخصى ممتنع لان القدرة المؤثرة ليست عنده الاواحدة ، وغيره يقول ذالك ايضا لماذكره الشارح العلامة ، وكذا اجتماع القادرين عليه بقدرتين كاسبتين ايضا ممتنع عنده لان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقاما بفعل يحدث فى محلها فلايتعلق قدرة زيد بفعل شخصى حدث فى عمرو ، واما اجتماع القادرين بقدرتين احديهما مؤثرة والاخرى كاسبة على فعل شخصى فجائز عندالاشعرى ،

قوله : والدليل عليه انه الخ - توضيحه ان الفعل الواحد الشخصى لوفرض وقوعه بقادرين فاما ان لايحتاج اليهما وهوخلاف الفرض ، اويحتاج الى واحدمنهما فقط وهوالمطلوب ، اويحتاج الى كل واحد منهما فاما ان يستقل كل واحد منهما فى التأثير اولا والثانى خلاف الفرض و الاول يستلزم استغنائه بكل واحد عن كل واحد لان المفروض ان كل واحد يكفى فى صدور الفعل وحيث لارجحان لاحدهما على الاخر لزم استغنائه عن كليهما وهذا خلف ، وهذه المسألة من جزئيات مسألة امتناع اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد شخصى وهى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قول المصنف : ولااستبعادفى تماثلها - اى فى تماثل افراد القدرة لشخص واحد اولشخصين واكثر ، والشارح العلامة فرض الكلام فى شخصين و هو احسن مما صنع غيره من فرض فردين من القدرة لشخص واحد .

قوله : لان التماثل فى المتعلق الخ - يعنى ان التماثل فى المتعلق (بكسر

اللام) الذى هو القدرة يستلزم اتحاد المتعلق (بفتح اللام) الذى هو المقدور لان حكم المتماثلين فى الجواز والامتناع واحد فاذا جاز تعلق احدى القدرتين المفروض تماثلهما بمقدور جاز تعلق الاخرى به فاذا جاز تعلقهما بـه جاز اجتماع القادرين المتصفين بهما عليه ولكنه ممتنع فتعلق القدرتين بممتنع وامتناع ذالك يدل على عدم تماثلهما ، والجواب ان ما مر هو امتناع اجتماع القادرين على وقوع مقدور واحد ، واللازم هنا تعلق القدرتين والقادرين بمقدور واحد على التبادل وقد مر انه ممكن .

قوله : فانه لايلزم الخ - حاصله ان عدم اولوية كون العجز معنى ثبوتيا فى الظاهر اوفى الواقع لايستلزم كونه ثبوتيا كما هو مدعاهم ، بل اولويته يستلزم ذالك وهى غير معلومة بل معلومة العدم .

قول المصنف : ويغاير الخلق الخ - اعلم ان الشارح العلامة جعل الخلق مرفوعاً ليكون فاعلا ليغاير وجعل مفعوله القدرة المحذوفة وجعل الفعل منصوبا معطوفا على القدرة المحذوفة كما يظهر من عبارته وتبعه غيره من الشراح ، وانما حملوا الكلام على ذالك مع انه خلاف الظاهر لان القوم انما تعرضوا لمغايرة الخلق للفعل بناءاً على ان اكثر الاخلاق يحصل بمزاولة الافعال ، هكذا فى الشوارق نقلا عن حواشى السيد الشريف الجرجانى على الشرح القديم ، فلو ترك كلام المصنف على ظاهره لكان هو متعرضا لمغايرة القدرة للخلق والفعل وهذا التعرض لاوجه له اذلم يتوهم احد اتحادهما حتى ينبه على تغايرهما ، فعدلوا عن ظاهر الكلام الى ماشرحوا ليكون الكلام دالا على ان الخلق يغاير الفعل كما انه يغاير القدرة .

قول الشارح : والخلق ملكة نفسانية الخ - هذه الملكة تحصل من كثرة ممارسة الفعل كملكة الخياطة للخياط فانه لكثرة ممارسته لها يحصل له ان يخيط الثوب ولايفتكر ولايتروى فى حركات يده و لاتحريكات آلاته و كذا سائر اصحاب الحرف والصناعات ، هذا على اصطلاح الحكمة النظرية ، واما الخلق على اصطلاح علم الاخلاق والحكمة العملية صفة نفسية فضيلة كانت توجب شرافة النفس اورذيلة

كانت توجب خساستها سواء كانت بالغريزة اوبالاكتساب .

قوله : والخلق ليس كذالك ـ لان القدرة لها نسبة السببية الى فعل وترك ذالك الفعل بعينه ، واما الخلق فله نسبة المسببية الى الفعل فقط

قوله : لانه قد يكون تكليفا ـ بخلاف الخلق وكذا سائر الملكات والحالات النفسانية فانها بنفسها خارجة عن قدرة العبد واختياره فلايتعلق بها التكليف ، نعم قد يؤمر بها وينهى عنها اما باعتبار افعال توجب حصولها اوزوالها واما باعتبار آثارها و تبعاتها .

المسالة الرابعة والعشرون
(فى الالم واللذة)

قول المصنف : و منها الالم واللذة الخ ـ عرف الشيخ فى اوائل النمط الثامن من الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذالك ، وعرف الالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذالك ، وتعريف الشارح العلامة هنا اجمال لهذا التفصيل لان ملائم كل شيء هو وصول ماهو عنده كمال وخير ومنافره هووصول ماهو عنده آفة وشر ، ولكن المصنف رحمه‌الله اتى فى شرح الاشارات بتفسير لكلام الشيخ حاول فوائد لاينبغى الاعراض عنها ، قال : واما الادراك فقدمر شرح اسمه واما النيل فهوالاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الا بحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول مايساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لايدل على الادراك الا بالمجاز (بعلاقة العموم والخصوص فان الادراك اعم من النيل فمرجع الكلام الى ان اللذة هى الادراك النيلى لامطلق الادراك) و انما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ماهو عند المدرك ولم يقل لما هوعند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك

اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ و وصوله اليه (والفرق بين ادراك الشيء وادراك حصول الشيء هوان الثانى ادراك المدرك للشيء مع علمه بانه حاصل له حقيقة اواعتبارا ، فان هذا العلم قدينفك عن ادراك الشيء كما ان انسانا ادرك انهارا واشجارا وبساطين واولادا وغلمانا وازواجا لم يكن بينه وبينها علاقة وملكية) وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قديكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لايعتقد كماليته وخيريته فلايلتذبه وقدلايكون كذالك و هو يعتقده فيلتذبه فالمعتبر كماليته و خيريته عند المدرك لافى نفس الامر و الكمال و الخير ههنا اعنى المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذالك الشيء له اى حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق به بالقياس الى ذالك الشيء والفرق بينهما ان ذالك الحصول يقتضى لامحالة برائة ما من القوة لذالك الشيء فهو بذالك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا (على صيغة المفعول من الايثار) خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا مالذالك المعنى (لان الكمال الحاصل من حيث هو كمال لايلتذ به بل يشترط بان يكون مؤثرا ومختارا للشخص) وانما قال من حيث هو كذالك لان الشيء قديكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو معها كمال و خير (كما ان المطالعة مثلا من حيث هى متعبة للنفس وشاقة عليها لايلتذبها و من حيث انها سبب لانكشاف الحقائق وحصول المعارف يلتذبها) فهذه ماهية اللذة و يقابلها ماهية الالم (تقابل التضاد) كماذكره وهواقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم و لا لم ادراك المنافى ولذالك عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع ، انتهى كلام المصنف فى شرح الاشارات .

اقول : ان اللذة والالم ينقسمان الى الحسى والتخيلى و التوهمى و التعقلى بحسب اقسام المدركات كانقسام الادراك الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ، وانما التعقل والتوهم والتخيل والاحساس البصرى بمثل الاشياء و صورها ، ولاشبهة ان الانسان يلتذ ويتألم بالصور التخيلية والتعقلية والمعانى التوهمية ، وادراك الانسان

للصورة الحاصلة فى النفس ادراك حضورى لحضور المدرك عند المدرك ، و ادراكه للشىء الخارجى ذى الصورة ادراك حصولى لحصول صورته للمدرك ، والانسان حقيقة لايلتذ ولايتألم فى هذه الادراكات بالشىء الخارجى بخلاف الادراك الحسى غير البصرى اذليس بين الشىء الخارجى وبين الانسان ارتباط يوجب الالتذاذ والتألم به الاباعتبار الصور الحاصلة ، بل يلتذ ويتألم بما حصل فى نفسه من الصور ، وقد يحصل اللذة والالم بالوجدانيات كادراك الجوع والعطش وادراك النفس نفسها و مايتعلق بها من صفاتها وقواها وآلاتها وافعالها ، ولاهل الشهود لذات وآلام غير هذه المذكورات كما شهد الكتاب المجيد بذالك لابراهيم على نبينا وآله وعليه السلام فى قوله: وكذالك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين .

اذاعلمت هذا فمرجع هذه الجملة من كلام المصنف فى شرح الاشارات . واللذة لاتتم بحصول مايساوى اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته الى ماقلنا من الالتذاد حقيقة انما هو بما يناله المدرك لا بالامور الخارجية سواء كان صورا فى النفس من المعقولات والموهومات والمتخيلات والمبصرات او كيفيات من المحسوسات اوالوجدانيات اوالمشهودات لاهل الشهود ، والحاصل ان اللذة لاتتم الا بحضور ما يعتقده المدرك خيرا عنده مع علمه والتفاته بحضوره ، و كذا الالم .

ثم ان الخير والشر المذكورين فى التعريف هما الاضافيان كمامرت الاشارة اليه هنا فى الكلام المنقول من المصنف ، ومر ايضا ذكرهما فى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية - هكذا فى هذا الشرح و فى الشرح القديم ، وفى شرح القوشجى : وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية ، ثم قال القوشجى : والموجود فى بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة : وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبل طغيان القلم ، و فى الشوارق مثل ماهنا ، ثم قال : كذا وقعت هذه العبارة فى نسخ المتن وظاهر انه سهو من القلم لان هذا الكلام رد لمازعمه محمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة هى العود الى الحالة

الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هى الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فليست لذة عنده بل ذالك عنده هو الالم اوسببه فالصواب هو احدى هاتين العبارتين فعنده لذة الاكل هى زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم دغدغة المنى لاوعيته وهكذا قال ان الامور المستمرة لايشعر بها فاذا تجدد زوال حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية يشعر بها فقد قارن ادراك الحالة ذالك الزوال الذى هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اى الملائمة هو اللذة فقد اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى

اقول : يظهر ايضا من قول الشارح العلامة فى الشرح : حتى لايجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الم الشوق ان الصحيح هو عن الحالة الغير الطبيعية لان الم الشوق حالة غير طبيعية .

ثم ان القوشجى وصاحب الشوارق اخذا الحالة الغير الطبيعية كامثال الم الجوع ودغدغة المنى وهذا يلازم الم الشوق الذى وقع فى كلام الشارح العلامة لان تلك الحالات تستتبع شوقا الى مايدفعها من الاكل والجماع .

قول الشارح : ولهذا تلتذ بصورة الخ - حاصل مدعى ابن زكريا هوما فى السنة اهل الزهد من ان اللذات الدنيوية ليست الا دفع الالام ، و نحن ندعى ان اللذات ليست منحصرة فى ذالك بل تحصل من دون ان يسبقها الم وشوق وحالة غير طبيعية كما يلتذ الانسان بصورة يشاهدها من غير سابقة ابصار ليكون له شوق و كما يلتذ بشراب حلو من دون ان يكون له الم العطش و كما يلتذ بمصادفة مال اولقاء حبيب او وصول مقام من دون ان يكون له تعب الطلب والم الشوق ، وامثال ذالك على كثرتها .

قول المصنف : وقد يستند الالم الى التفرق - اعلم ان الاقوال فى السبب الذاتى للالم الحسى ثلاثة : الاول قول ابن سيناء وهو ان كلا من تفرق اجزاء العضو وسوء المزاج المختلف سبب ذاتى له وهذا ظاهر المصنف هنا ، الثانى قول جالينوس و هو ان السبب الذاتى له هو تفرق اجزاء العضو فقط ، الثالث قول الفخر الرازى

و هو ان السبب الذاتى هو سوء المزاج المختلف فقط ، و تفرق الاجزاء انما هو علة معدة لبعض الالام ، و للفخر استدلالات ذكرت فى شرح القوشجى و الشوارق مع اجوبتها .

قول الشارح : بان التفرق عدمى الخ ـ هذا احد استدلالات الفخر على ان تفرق الاجزاء ليس سببا ذاتيا للالم الحسى .

قوله : وفيه نظر لان التفرق الخ ـ حاصل الجواب ان التفرق ليس عدما محضا مطلقا بل هو عدم الملكة يمكن ان يكون سببا لامر وجودى باعتبار موضوعه بان يكون التأثير لموضوعه من حيث اتصافه بهذا العدم المضاف كما ان الحجر الساكن سبب لاتكاء جسم آخر عليه من حيث اتصافه بالسكون الذى هو عدم الحركة ، و فيما نحن فيه يمكن ان يكون سبب الالم اجزاء العضو من حيث اتصافه بالتفرق ، فالسبب الذاتى فى الحقيقة هو التفرق الا انه لايتم تأثيره الا بالموضوع الذى هو قائم به .

قوله : على ان التفرق انما كان الخ ـ هذا لايصلح للرد على الفخر لانه قد تسلم ان التفرق علة بالعرض اى علة معدة والعلة بالذات هو سوء المزاج المختلف .

قوله : سوء المزاج المختلف الخ ـ المزاج المختلف هو كيفية مخالفة لكيفية العضو ترد على العضو بسبب من الاسباب و تخرج مزاج العضو عن اعتداله ولايزالان يتدافعان حتى يزول احدهما ويبقى الآخر فمادام التدافع باقيا يحس العضو بالالم ، ويقال للمزاج الوارد المزاج المختلف لمخالفته مع مزاج العضو ، واذا زال احدهما زال التدافع فزال الالم سواء كان الزائل مزاج العضو الاصلى او المزاج الوارد الا انه فى صورة بقاء المزاج الوارد وزوال المزاج الاصلى يحصل للعضو نقص كاللقوة واليبوسة والفالج وغيرها ، ويقال للمزاج الوارد اذا بقى وازال المزاج الاصلى المزاج المتفق كانه اتفق مع العضو فى ازالة المزاج الاصلى ، واما اطلاق السوء على كل منهما فظاهر لانه كيفية سيئة للعضو .

قول المصنف : و كل منهما حسى وعقلى ـ المراد من الحسى هنا ماعدا العقلى

قوله : وهو اقوى - قال ابن سيناء فى الاشارات فى اول النمط الثامن : انه قدسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية و ان ماعداها لذات ضعيفة و كلهاخيالات غير حقيقية وقديمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييزما فيقال له اليس الذماتصفونه من هذا القبيل هوالمنكوحات والمطعومات وامورتجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ماولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قديعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لمايعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فى صحبة حشمة فينفض اليدمنهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاةالحشمة آثر والذ لامحالة هناك من المطعوم والمنكوح واذاعرض للكرام من الناس الا لتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به و كذالك فان كبير النفس يستصغر الجوع و العطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عددهم ممتطيا ظهر الخطر لمايتوقعه من لذة الحمد و لوبعد الموت كان ذالك يصل اليه وهوميت فقد بان ان اللذات الباطنية مستعلية على اللذات الحسية وليس ذالك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيدمايقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضغة من الحيوانات تؤثرما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة و ان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية .

اقول : ان المنكرين للذات العقلية انما ينكرونها لانهم لم يذوقوها لانغمارهم فى الامور المادية واترافهم فى اللذات الحسية وغفلتهم عمايليق بالنفس الانسانية فان الناس اعداء لماجهلوا ومكذبون لمالم يحيطوا به علما .

* * *

المسالة الخامسة والعشرون

(فى الارادة والكراهة)

قول المصنف : ومنها الارادة والكراهة الخ - اعلم انه لاشبهة فى ان الفعل الصادر منا بقدرتنا انما يصدر بالارادة ، وانه لاشبهة فى ان اهل العلم مع كثير اختلافهم فى الارادة لم يصطلح كل قوم منهم فيها على معنى بل ارادوا تعيين ما هو الارادة فى الواقع وعند الفاعلين القادرين ، وانه لاشبهة فى ان المرجح لطرف وجود الفعل هو الارادة .

اذا علمت هذا فاقول : ان الفعل لايصدر منا الا ان يتقدمه امور : **الاول** تصور الفعل جزئيا على مامضى بيانه فى المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وتوقف وقوع الفعل منا على هذا التصور من البديهيات ، ولا احد ذهب الى ان الارادة هى هذا التصور .

الثانى اعتقاد النفع فى ذالك الفعل اعتقادا ظنيا او علميا مطابقا للواقع او غير مطابق له لنفسه كان ذالك النفع او لغيره الذى يحب وصول النفع اليه كولده و صديقه ، وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة هى هذا الاعتقاد ، والمصنف ذهب ههنا الى هذا المذهب ، ويسمى هذا الاعتقاد بالداعى ، وربما يعد هذا و الذى قبله معا مبدءاً واحدا من مبادى الافعال الاختيارية فيقال : اول المبادى تصور الفعل على الوجه النافع ظنا او علما مطابقا للواقع او غير مطابق له ، و الاولى عدهما اثنين لانفكاكهما ضرورة ، والدليل على توقف الفعل عليه ان الفاعل القادر يستوى اليه طرفا الفعل بمعنى انه لايقتضى بذاته و بقدرته وجوده ولاعدمه بل هما متساويان لاترجح لاحدهما على الآخر فلابد لاحدهما من مرجح وليس المرجح لطرف الوجود الا اعتقاد النفع كما انه لطرف العدم ليس الا اعتقاد الضر ، و الكراهة عند هذه الطائفة هى اعتقاد الضر كذالك .

ان قلت : كيف يتوقف الفعل على هذا الاعتقاد وان كثيرا من الناس يتعاطون

اموراً يعلمون بضررها اويظنونه كبعض من يشرب الخمر وكالمقامر فی ابتداء امره وكبعض المرضى يأكل مايعلم انه يضره و امثالهم ، قلت : انهم ينسون مضار هذه الامور حين الارادة لحب انفسهم بها و يتخيلون لها منافع فيرتكبون ، او يتوهمون فيها جهة منفعة و يرجحون تلك المنفعة بوهمهم على الحيثية الضارة فيرتكبون .

الثالث ميل يعقب هذا الاعتقاد وهو اما ان يكون نحو جلب النافع فيسمى شهوة واما ان يكون نحو دفع الضار فيسمى غضبا فان دفع الضار ايضا منفعة ، هذا ان كان المراد من غير العقليات ، وان كان المراد عقليا فلااسم خاص له ، والدليل على توقف الفعل على هذا الميل ان الانسان مفطور بالميل والشوق الى مايرى فيه نفعا من حيث هو نافع وان كان ضارا من حيثية اخرى ، و ذهب طائفة اخرى من المعتزلة الى ان الارادة هى هذا الميل النفسى وهو المرجح لطرف الوجود لااعتقاد النفع فقط ، و الكراهة عندهم انقباض يعقب اعتقاد الضر ، و قالوا اعتراضا على الطائفة الاولى ان اعتقاد النفع ليس ارادة لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع اويظنه ولايريده مالم يحدث هذا الميل ، وهم اجابوا عن هذا الاعتراض بانالم نجعل الارادة مجرد اعتقاد النفع اوظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب اومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لايقدر على تحصيل ذالك الشيء قدرة تامة اما فی القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلا اليه واما الواصل اليه فلاشوق له .

اقول : يظهر من هذا الجواب ان الطائفة الاولى ينكرون حصول الميل عقيب اعتقاد النفع فی كل مورد ويرون ان الفعل النافع يقع عقيب الاعتقاد من دون حصول ذالك الميل لمن لم يكن له مانع ومعارض عن ايجاد الفعل ، وهذا خطاء لان هذا الميل يحصل لمعتقد النفع فی الفعل كائنا من كان لمامر .

وماقيل من ان الارادة قدتتحقق بدون هذا الميل كما ان الانسان قد يريد تناول مالايشتهيه كشرب الدواء مدفوع بان الميل العقلى فی هذا المثال موجود فان اعتقاد النفع كما انه قديكون عقليا وقديكون تخيليا على سبيل منع الخلو كذالك

الميل التابع اللازم له ، فالحق مع الطائفة الثانية الا ان نفس هذا الميل والشوق مالم يتاكد ولم يبلغ درجة الكمال برفع الموانع والمعارضات لم يتحقق الارادة .

واعترضت الاشاعرة على هذين المذهبين وقالوا : ان الفاعل القادر قد يريد بدون اعتقاد النفع وميل يتبعه فيما يفعله فلا يكون شيء منهما لازما للارادة فضلا عن ان يكون نفسها ، وذالك كما فى الامثلة التى يرجح فيها القادر احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من دون توقف على شيء آخر ، كما ان الهارب من السبع اذا عنّ له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لابد و ان يسلك احدهما دون الاخر لانه من المحال ان يقف هناك حتى يفترسه السبع و من المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح بحسب اعتقاد النفع فيه والميل اليه بخصوصه لانا فرضنا استوائهما فى جميع الامور فلابد ان يسلك احدهما دون الاخر من غير مرجح هو اعتقاد النفع او الميل اللازم له لانه ترك الاخر مع اعتقاد ذالك النفع والميل فيه ايضا فلو كانت الارادة هذا الاعتقاد او النفع اللازم له لما تركه ، وكذالك العطشان جداً اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه ، والجائع جداً اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه ، و ضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس .

قالوا : و لو احتيل فى استخراج ما به يترجح احدهما على الاخر فنفرض الاستواء فى كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد المثلين امكن حصول مثلها للاخر ، ولا يجوز ان يقال ان المرجح هو تعينه وتشخصه الذى لا يمكن ان يشاركه غيره لان التعين ليس داخلا فى متعلق غرض الفاعل ، فثبت بما ذكر ان الفعل لا يتوقف على اعتقاد النفع والميل التابع له فالارادة غير ذالك بها يختار الفاعل القادر احد المتساويين على الاخر فعلين كانا او تركين او مختلفين .

اقول : ان الارادة عندهم صفة مخصصة لاحد الطرفين ، وحيث ان الارادة عندهم هى تلك الصفة المخصصة تحصل بعد العلم بالشيء وتتعلق تارة بالفعل واخرى بالترك فلا معنى للكراهة عندهم فى مقابل الارادة بل الكراهة عندهم تقابل المحبة والرضا.

واما الجواب عن شبهتهم فان استواء الاثنين فى جميع الامور مستحيل اذ لا اقل من التفاوت بينهما فى المكان والجهة والقرب من الفاعل او القرب من يمينه التى يفعل بها غالبا ، هكذا قيل ، والاحسن فى الجواب ان يقال : ان اعتقاد النفع والميل مرجح لجانب الوجود على العدم فيماله نفع واليه ميل ، لانه مرجح لفرد على آخر اذ افراد الحقيقة المطلوبة متساوية فى ذالك ، كل منها يصير بدلا عن الباقية ، لادخل لتعين الفرد وتشخصه فى المطلوبية كما اشير اليه فى كلامهم آنفا ، فلا احتياج الى مرجح لاحدهما على غيره سواء كانت كلها متفقة فى جميع الامور ام كانت مختلفة .

الرابع التفات واقبال نحو الفعل ليرتكبه يعقب ذالك الميل والشوق ويقال له الشوق الاكيد والاجماع ، و هذا يفارق الميل فى ان الميل حاصل ولو كان فى البين مانع عن ايجاد الفعل اومعارض اوجهة ضارة فى الفعل تعارض الجهة النافعة فيه فيحصل للفاعل تردد وتأمل ، ولكن الاجماع لايحصل الا اذا كان جميع هذه منتفية ، والحكماء ذهبوا الى ان الارادة هى هذا الشوق الاكيد المسمى بالاجماع ، والمصنف مشى فى المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ممشى الحكماء ، فالكراهة على مذهبهم هى الاجماع على الترك والانقباض الاكيد عن الفعل .

فاذا كملت هذه الامور الاربعة يحصل بقوة مستودعة منبثة فى العضلات حركات فيها هى خامس المبادى لتحقق الفعل فيتحقق .

قول الشارح : علم الحى او اعتقاده او ظنه - اى علمه المطابق للواقع او اعتقاده المنقسم الى التقليد والجهل المركب وظنه المطابق له او اللامطابق له .

قوله : وهو يفارق الشهوة الخ - يعنى هذا العلم الذى هو الارادة يغاير الشهوة لمفارقته اياها فى بعض الموارد كالمثال المذكور فليست هى الارادة ، وهذا رد لهولاء الاخرين القائلين بان الارادة ميل يعقب هذا العلم .

اعلم ان الشهوة قد يراد بها الميل المتعقب لاعتقاد النفع مطلقا سواء كان عقليا او غير عقلى ، وقد يراد بها نوع من هذا المطلق وهو الميل نحو جلب النافع الغير

العقلى على مامر عن قريب ، وقديراد بها القوة الشهوية المحركة الباعثة للنفس على افعال بهيمية من الاكل والشرب والنكاح وغيرها ، وقديراد بها اشتهاء النفس وميل الطبع الى شيء من دون التفات الى نفعه للبدن اوالروح اوضره بهما كميل الطبع الى الطعام عند الجوع وميله الى الوقاع عند امتلاء وعاء المنى وغير ذالك .

اذاعلمت هذا فمراد الشارح بالشهوة ان كان المعنى الاول كما انه مراد القائلين بان الارادة هى الميل فلايفارق العلم بالنفع هذه الشهوة كمامر بيانه ، وان كان مراده احد المعانى الثلاثة الباقية فيفارقها الا انهم لم يقولوا ان الارادة هى احدها ، نعم قدقلنا : ان المعنى الاول مالم يبلغ الكمال ليس بالارادة .

قول المصنف : واحدهما لازم مع التقابل - اى كل من الارادة والكراهة تستلزم الاخرى مع تقابل متعلقيهما بان يتعلق الارادة بالفعل و الكراهة بالترك او بالعكس .

قول الشارح : اعنى الشيء والضد - اى الفعل و الترك ، واطلاق الضد على الترك الذى هو عدم الفعل عما من شأنه ان يفعل مذهب طائفة من المتكلمين ، وسيأتى توضيحه فى المسألة الخامسة من المقصد السادس انشاءالله تعالى .

قوله : و ذهب قوم الخ - هم ابوالحسن الاشعرى وجماعة من اتباعه ، قالوا: ان ارادة الشيء نفس كراهة تركه لان ارادة الشيء لولم تكن نفس كراهة ضده فاما ان تكون مثلا لها اوضدالها اومخالفة لها لان النسبة بين الشيئين المتغايرين احد الثلاثة لاغير ، لاسبيل الى الاول والثانى اذلوكانا مثلين اوضدين لم تجتمعا ، ولاالى الثالث لان المخالف للشيء يجامعه ويجامع ضده كالحلاوة المخالفة للبياض المجامعة له وللسواد وارادة الفعل لايجامع كراهة الترك وضد كراهته لان ضد كراهة الترك هو ارادة الترك فيلزم اجتماع ارادة الفعل وارادة الترك وهومحال وكذا ارادة الترك لايجامع كراهة الفعل وضد كراهته لان ضد كراهة الفعل هو ارادة الفعل فيلزم اجتماع ارادة الترك وارادة الفعل وهومحال ، واذليس بينهما احدى النسب الثلاث فهما امر واحد ، والجواب ان الصغرى ممنوعة فيما اذا كان احد المتخالفين لازما

للاخر كالامكان المخالف اللازم للانسان مثلا فانه لا يجامع الامكان وضده اذ لو جامع ضده لم يكن الامكان لازما له ، ومانحن فيه من هذا القبيل ، بل اشد اذ اللزوم من الطرفين فهما متلازمتان متخالفتان .

اعلم ان الاشعرى انما ذهب الى ماذهب لانه لامعنى للكراهة عنده بالمعنى المقابل للارادة كمامر ذكره فارادة الفعل عنده ليست الا الارادة الترك وارادة الترك ليست عنده الا لارادة الفعل .

قوله : من باب اخذ ما بالعرض الخ - اى اخذ لازم الشىء مكان نفسه .

قوله : لازم للعلم قطعا - اى لازم لتصور الفعل جزئيا الذى قدمر فى المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول انه اول المبادى لصدور الفعل .

قول المصنف : ويتغايرا عتبارهما بالنسبة الى الفاعل و غيره - قد علمت ان المصنف على ان الارادة هى العلم بما فى الفعل من النفع والمصلحة و ان الكراهة هى العلم بما فى الفعل من الضرر والمفسدة ، فاعلم ان هذا العلم اما ان يتعلق بالمصلحة او المفسدة الواقعة فى الفعل باعتبار صدوره عن نفس العالم المعتقد بتلك المصلحة او باعتبار صدوره عن غيره فيقال لهما بالاعتبار الاول الارادة والكراهة التكوينيتان وبالاعتبار الثانى التشريعيتان .

ثم كما ان الاعتقاد الاول يبعث المعتقد على ان يوجد الفعل فى الخارج او يعدمه بتركه او يبقيه على العدم لو لم يكن مشتغلا به كذالك الاعتقاد الثانى يبعثه على ان يطلب ايجاد الفعل من ذالك الغير او اعدامه او ابقائه على العدم بانشاء الطلب وبهذا الانشاء يقال له الامر او الناهى .

فههنا ارادة او كراهة ، طلب ايجاد او طلب اعدام ، امرا و نهى ، فهل هى اى الارادة وطلب الايجاد والامر او الكراهة و طلب الاعدام و النهى امور متحدة بالحقيقة والاعتبار مصداقا و مفهوما بحسب اللغة والعرف العام و الخاص او امور مختلفة فى كل ذالك او فى بعضها فللاقوام فيه خلاف ليس ههنا مجال ذكره .

قول الشارح : فهى عبارة عن صفة - اى اعتقاد بالنفع على مذهب المصنف

واضرابه اوغير ذالك على مذهب غيره على مامر تفصيله .

قوله : تقتضى تخصيصه بالايجاد الخ - اى توجب المراد بلاتخلف وتأخير زمانا ، وظاهر هذه العبارة عدم الفرق بين ارادة الفاعل القديم تعالى و بين ارادة العبد فى ذالك ، لكن البحث فى ارادة العبد ، بل مطلق الحيوان .

قال صاحب الشوارق : ان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهى موجبة للمراد باتفاق من الحكماء والملليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهى موجبة ايضا عند الاشاعرة دون غيرهم و ارادة الفاعل الحادث اعنى العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه و كانت الارادة قصدا الى الفعل لاعزما عليه و المراد من القصد ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل فهى موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل زمانا و ربما يزول بزوال شرط اوحدوث مانع وعند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة كالجبائيين وجماعة من المتأخرين غير موجبة سواء كانت قصدا اوعزما واما ارادة غير الفاعل فغير موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا فان ارادة القديم و ان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد فتدبر انتهى .

اقول : العزم فى العرف هو اخطار الانسان بباله ان يفعل شيئا فى مستقبل الزمان ، والقصد فى العرف كالارادة فيه هو توجه النفس و التفاتها نحو الفعل ليرتكبه ، ومعنى العزم والقصد فى الاصطلاح قريب من العرف ، وحيث ان الاشاعرة فسروا الارادة بصفة مخصصة لاحد الطرفين وان المعتزلة فسروها بالعلم بما فى الفعل من المصلحة والنفع اوالميل المتعقب له على اختلاف بينهم اختلفوا فى ان ارادة العبد بالنسبة الى فعل نفسه عزم اى يمكن ان يتعلق بما يقع فى المستقبل ام قصد اى لايمكن ان تتعلق به فعلى الاول فهى غير موجبة قطعا وبالاتفاق وعلى الثانى فغير موجبة عند الاشاعرة لالانها عزم بل لان ارادة العبد عندهم لامدخلية لها فى فعله اذ المؤثر هو ارادة الله عند توجه العبد نحو الفعل على مبناهم واما المعتزلة فطائفة منهم كالجبائيين و كثير من المتأخرين ايضا على انها غير موجبة لامكان ان يصرف

الفاعل حين التفاته الى الفعل شيء فينصرف و طائفة اخرى منهم على انها موجبة اذالمفروض ان الفاعل شرع فى الفعل حين الالتفات فلوصرفه صارف فعن ادامة الفعل لاعن اصله ، واما الحكماء فبمرتاح عن هذا النزاع لانهم فسروا الارادة بالشوق الاكيد المسمى بالاجماع البالغ حداً لايصرفه صارف اختيارا فلوصرفه فعلى الجبر والمنع قهرا فهى عندهم موجبة دائما ، و هذا قريب من مذهب الطائفة الاخيرة من المعتزلة .

والحاصل ان ارادة الله موجبة لفعل نفسه اجماعا ولفعل غيره غيرموجبة عند غير الاشاعرة لوقوع العصيان من العباد بالنسبة الى امرالله تعالى و نهيه و اما عند الاشاعرة فموجبة لان العبد ليس فاعلا حقيقة بل الفاعل لفعل العبد هو الله تعالى ففى الحقيقة لم تتعلق ارادة الله بفعل غيره بل بفعل نفسه الواقع فى العبد ، واماارادة العبد فغير موجبة اذاتعلقت بفعل غيره اجماعا واذا تعلقت بفعل نفسه فعلى الاختلاف الذى ذكرنا .

اذاعلمت هذا فتغاير اعتبارهما فى كلام المصنف اما ان يراد به تغاير اعتبار المصلحة اوالمفسدة بان تكونا تارة فى الفعل باعتبار صدوره من المعتقد بهما واخرى باعتبار صدوره من غيره على مابينا ، واما ان يراد به تغاير اعتبار الايجاب للمراد وعدم الايجاب له بان تكون الارادة موجبة باعتبار تعلقها بالفعل الصادر من نفس صاحب الارادة ولاتكون موجبة باعتبار تعلقها بفعل غيره على ما فى الشرح ، وعلى هذا فظاهر المصنف والشارح رحمهما الله ههنا ان الارادة والكراهة موجبتان اذا تعلقتا بفعل صاحب الارادة سواءكان الفاعل هوالله اوالعبد و غير موجبتين اذاتعلقتا بفعل غيره كذالك .

قول المصنف : وقدتتعلقان بذاتيهما - اى تتعلق الارادة بالارادة كما يعلم الانسان بالمصلحة فى علمه بالمصلحة فى شيء و بالكراهة كما يعلم بالمصلحة فى علمه بالمفسدة فى شيء ، وتتعلق الكراهة بالكراهة كما يعلم بالمفسدة فى علمه بالمفسدة فى شيء وبالارادة كمايعلم بالمفسدة فى علمه بالمصلحة فى شيء .

قول الشارح : **لكن الارادة المتعلقة بالارادة الخ** ـ جواب عن سؤال مقدر هو ان الارادة لو تعلقت بالارادة او ان الكراهة لو تعلقت بالكراهة لزم ان يكون الشيء مرادا او مكروها مرتين ، وان الارادة لو تعلقت بالكراهة او ان الكراهة لو تعلقت بالارادة لزم ان يكون الشيء مكروها ومرادا معا لان الارادة او الكراهة المتعلقة بالارادة او الكراهة المتعلقة بشيء متعلقة بذالك الشيء لان متعلق المتعلق متعلق ، والجواب ان الارادة او الكراهة المتعلقة بالارادة او الكراهة ليست هى الارادة او الكراهة المتعلقة بالفعل لان مراد الارادة الاولى ومكروه الكراهة الاولى نفس الارادة الثانية ونفس الكراهة الثانية ومراد الارادة الثانية ومكروه الكراهة الثانية هو الشيء فلكل منهما متعلق غير متعلق الاخرى ، فقولك متعلق المتعلق متعلق ان اردت مع وحدة التعلق فهو باطل بالضرورة او مع تعدده فلا يثبت مطلوبك ،

قوله : **و اما الشهوة والنفرة الخ** ـ هما بالمعنى الرابع من المعانى الاربعة التى مر ذكرها فى ذيل قول الشارح : وهو يفارق الشهوة .

قوله : **لان الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدرك** ـ هذه صغرى لقياس كبراه ولاشيء من الشهوة والنفرة بمدرك لانهما من الوجدانيات فلاشيء منهما يتعلق بنفسه ، والحق انه لا احتياج فى ذالك الى الاستدلال لان الانسان يحكم حكما ضروريا انه لا يشتهى ان يشتهى او ان يتنفر ولا يتنفر عن ان يشتهى او ان يتنفر .

قول المصنف : **مشروطة باعتدال المزاج** ـ فاذا اختل المزاج وخرج من الاعتدال النوعى انجر الى زوال الحياة ، وقد مضى معنى المزاج ومعنى نوعيته فى المسألة الثالثة من الفصل الثانى .

قوله : **فلا بد من البنية** ـ اى من البدن المتألف من العناصر ليمكن تحقق المزاج الذى هو شرط فى الحياة .

قوله : **و تفتقر الى الروح** ـ اى الروح على اصطلاح الاطباء ، ويقال له الروح البخارى والروح الحيوانى .

قال صاحب الشوارق : والى هذا اعنى اشتراط الحياة باعتدال المزاج والبنية

والروح الحيوانى ذهبت الفلاسفة و كثير من المعتزلة بناءاً على مايشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو المربوط ربطا شديدا يمنع نفوذه فحكموا بقوة الحدس و مساعدة التجربة بان هذه الثلاثة شرط للحياة واما الاشاعرة بل جمهور المتكلمين فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله الحياة فى البسائط بل فى الجزء الذى لايتجزى ولاشك فى امكان ذالك امكانا ذاتيا واما الوقوع فكلا الا من طريق خرق العادة انتهى .

قول الشارح : لان الخلق هو التقدير - كما فى قوله تعالى : نحن قدرنا بينكم الموت ومانحن بمسبوقين .

المسالة السادسة والعشرون

(فى باقى الكيفيات النفسانية)

قول الشارح : وهنا اشكال فان المتضادين الخ- حاصل الاشكال ان المتضادين يجب اندراجهما تحت جنس واحد لمامضى فى آخر الفصل الثانى من المقصد الاول عند قول المصنف : و مشروط فى الانواع باتحاد الجنس والصحة والمرض ليسا مندرجين تحت جنس واحد فليسا متضادين فكيف يمكن ان يكون كل منهما كيفية نفسانية اذ الكيفية النفسانية امر وجودى و اذهما ليسا متضادين ولامتضائفين قطعا فليسا بوجوديين فليس كل منهما من الكيفيات النفسانية .

اقول : الصحة المبحوث عنها هنا هى الصحة فى الحيوان المقابلة للمرض ، وبعضهم عنون الكلام بحيث يشمل مافى النبات ايضا ، وقد كثر الكلام حولها وحول مقابلها من اعلام الحكماء والاطباء مع انهما امران وجدانيان يدركهما الموجود الحاس بالوجدان ، وجعلهما من الكيفيات النفسانية باعتبار انهما لايعرضان الاحين تعلق النفس بالبدن والا فموضوعهما البدن لاالنفس ، و لكن النفس تتألم و تغتم بعروض المرض على الاعضاء وتفرح وتبتهج اذا التفتت الى سلامتها لانها الاصل فى

ذالك كله ، نعم للنفس فضائل ورذائل يقال لها سليمة ومريضة باعتبارهما وموضع البحث عنهما علم الاخلاق ومانحن فيهوالمبحوث عنه فى الطب .

قوله : فالصحة ان دخلت فى الحال او الملكة الخ ـ الحال و الملكة كلاهما من حقيقة واحدة هى الكيفية النفسانية والفرق بينهما بالرسوخ و عدمه كمامر بيانه فى المسألة الحادية عشرة ، والترديد من الشارح لوقوعه فى كلام الشيخ فى القانون حيث عرفها بانها ملكة اوحالة يصدرعنها الافعال من الموضوع لهاسليمة بخلاف تعريف الشفاء كماذكره الشارح العلامة هنا ففيه لم يذكر الحال .

قال صاحب الشوارق : وليست كلمة او للترديد المنافى للتحديدبل للتنبيه على انها تكون من القبيلتين وهذا معنى ما قال الامام لايلزم من الشك فى اندراج الصحة تحت الحال اوالملكة شك فى شىء من مقومات الصحة بل فى بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هى بعارض الرسوخ وعدمه ، ثم قال والمرض قدعرفه الشيخ فى القانون بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة اوحالة تصدرعنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة انتهى .

وحاصل كلام الشارح ان الصحة والمرض لوكانا متضادين لكانا داخلين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية المنقسمة الى الحال والملكة كما وقع فى كلام الشيخ ولكن ليس الامر كذالك لان المرض اما عدمى ليس داخلا تحت مقولة و اما وجودى وهو اما من الكيفيات المحسوسة الفعلية اومن مقولة ان ينفعل او من مقولة الكم اوالوضع اومن الكيفيات المختصة بالكميات .

قوله : سوء المزاج ـ قدعلمت فى المسألة الرابعه والعشرين انه امامتفق واما مختلف .

قوله : فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الخ ـ الترديد ليس للشك بل للتخيير لان سوء المزاج سواء كان مختلفا اومتفقا انما يحصل بعروض كيفية مضادة لمزاج العضو فلامحالة ينفعل العضو بها فلك الخيار فى ان تطلق سوء المزاج على نفس تلك الكيفية العارضة على العضو اوعلى ذالك الانفعال الحاصل له ، ولايخفى

أن الكيفية العارضة على العضو المضادة لمزاجه لاتنحصر فى الحرارة .

قوله : عبارة عن مقدار ـ كتورم العضو وانتفاخ البيضتين و كبر الرأس و كبر البطن بسبب الاستسقاء اوغيره وغيرذالك .

قوله : اوعدد ـ كغدد فى العضو و كثآليل تظهرغالبا على ظهر اليد والقدم و كشعرات تنبت فى باطن الجفن تؤذى العين .

قوله : او وضع ـ كالحول وسقوط المعدة والتواء المعى .

قوله : او شكل ـ كالقروح الواقعة على الجلد اوفى باطن البدن .

قوله: اوانسداد مجرى ـ كحبس البول وهذا داخل تحت مقولة الاين او الانفعال .

قوله : وتفرق الاتصال عدمى ـ قدمر من الشارح العلامة فى المسألة الرابعة والعشرين ان تفرق الاتصال ليس عدما محضا مع ان الافتراق قد عد نوعا من الانواع الاربعة للاين كما يأتى .

والجواب على ماقيل ان تقسيم المرض الى سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور و تنقسم باعتبارها وهذا ماقيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع و ذالك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج اوالمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات .

قوله : والسبب المعد فى الفرح الخ ـ اعلم ان الانسان اذاعرض لنفسه هذه الكيفيات وامثالها كالشوق والسرور والرضا والجزع والفزع والصبر والحسد والجبن والغيرة والعجلة بسبب تخيل امر محمود او مذموم بحسب اعتقاده يحصل لروحه البخارى الذى محله القلب تغير فى الكم والكيف وهذا التغير معد له لفعل يقتضيه تلك الكيفية العارضة لنفسه .

قوله : والفاعل تخيل الكمال ـ اى الذى ينبعث بسبب هذه الكيفيات نحو فعل من الافعال قد تخيل كمالا اونقصا اى نافعا محمودا اوضارا مذموما لنفسه بحسب اعتقاده لان هذه الكيفيات لاتعرض الا اذا تخيل الانسان شيئا من ذالك ، فان

الانسان مثلا اذا تخيل اضرار عدوه به يعرض الغضب لنفسه فينبعث نحو فعل يتحقق به الانتقام .

المسالة السابعة والعشرون

(فى الكيفيات المختصة بالكميات)

قول المصنف : كالاستقامة والاستدارة الخ ـ الاستقامة كيفية للخط ، والاستدارة والانحناء كيفيتان للخط والسطح ، و التقعير و التقبيب اى التحديب كيفيتان للسطح ، والشكل والخلقة كيفيتان للسطح والجسم التعليمى .

قول الشارح : و غيرهما ـ كالصمم والانطاق .

قوله : ارشميدس ـ كان من الحكماء الرياضيين و كان متأخراً عن اقليدس

قال ابن النديم فى الفهرست : خبرنى الثقة ان الروم احرقت من كتب ارشميدس خمسة عشر حملا ، ولذالك خبر يطول شرحه ، الا ان الموجود من كتبه: كتاب الكرة و الاسطوانة مقالتان ، كتاب تربيع الدائرة مقالة ، كتاب تسبيع الدائرة مقالة ، كتاب الدوائر المماسة مقالة ، كتاب المثلثات مقالة ، كتاب الخطوط المتوازية ، كتاب المأخوذات فى اصول الهندسة ، كتاب المفروضات مقالة، كتاب خواص المثلثات القائمة الزوايا مقالة، كتاب آلة ساعات الماء التى ترمى بالبنادق مقالة

واما احراق كتب ارشميدس فهو فيما احرقت النصارى من كتب الفلسفة بعد ظهور المسيح على نبينا وآله وعليه السلام ، وهو على مانقل ابن النديم فى المقالة السابعة من فهرسته انه كانت الحكمة فى القديم ممنوعا منها الامن كان من اهلها ومن علم انه يتقبلها طبعا ، و كانت الفلاسفة تنظر فى مواليد من يريد الحكمة والفلسفة، فان علمت منها ان صاحب المولد فى مولده حصول ذالك له استخدموه و ناولوه الحكمة، والا فلا ، و كانت الفلسفة ظاهرة فى اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح عليه السلام ، فلما تنصرت الروم منعوا منها ، واحرقوا بعضها وخزنوا البعض ، ومنع الناس من الكلام فى شيء من الفلسفة اذ كانت بضدّ الشرايع النبوية ، ثم ان الروم ارتدت

عائدة الى مذاهب الفلاسفة .

قوله : واما الدائرة وهى سطح الخ - قدمر فى المسألة السادسة من الفصل الاول ان الدائرة اما خطية و اما سطحية و كلام المصنف هنا يحتملهما ، وقدمضى فى تلك المسألة اختلاف القائلين بالجزء الذى لايتجزى وغيرهم فى وجودها .

قوله : الذى عند المحيط الخ - نعت لطرف ، وتوضيح الكلام انا اذا سلمنا ان الخط المستقيم موجود فلامحالة يكون له طرفان ، ثم امكن لنا ان نثبت احد طرفيه ونأخذ طرفه الاخر ونحرك الخط دوراحتى يرجع الى مكانه الاول فبعد تمام هذا الدور يحصل لنا دائرة سطحية حقيقية اذلووقع الخط فى اثناء التدوير على جزء من اجزاء الامكنة التى يدور عليها وكان الخط غير منطبق على ذالك الجزء لارتفاعه اوانخفاضه ولزم خروج الخط من الاستقامة اذلنا المرتفع و ملانا المنخفض سواء كان اقل من الجزء اواكثر منه اومساويا له ، وكذا يحصل لنا دائرة خطية حقيقية اذكما ان نفس الخط يحدث دائرة سطحية يحدث طرفه المتحرك دائرة خطية .

قوله : اذ المستقيم يستحيل الخ - اى الخط المستقيم لايمكن ان يبقى ويعرض عليه الاستدارة كما هو الشأن فى توارد المتضادين .

قوله : وضد الواحد واحد لاغير - لمامر فى آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قول المصنف : والشكل هيئة احاطة الحد الخ - اضافة الهيئة الى الاحاطة بيانية ، والشكل اما مجسم كالكرة والمكعب واما مسطح كالدائرة والمربع .

واعترض الشارح القوشجى بان تعريف المصنف غير جامع لعدم شموله الشكل المسطح ، واعتذر صاحب الشوارق بان قيد بالجسم ليس من تتمة التعريف بل اورده للتمثيل اى بالجسم مثلا .

اقول : يمكن ان يكون عدم ذكر بالسطح للاكتفاء باحد المتقابلين عن الاخر لالتفات الذهن اليه عند ذكره كما فى قوله تعالى : سرابيل تقيكم الحر .

قول الشارح : ذكر القدماء الخ - الفرق بين قولهم و قول المحققين انهم

ظنوا ان الشكل هو نفس الخط او الخطوط المحيطة و نفس السطح او السطوح المحيطة فيكون الشكل من مقولة الكم ، و اما التحقيق فاثبت إنه هيئة الاحاطة فيكون من الكيفيات العارضة على الكم .

قوله : بسبب احاطة الحد ـ الاحاطة هذا فى كلام الشارح بمعنى المصدر وما فى كلام المصنف بمعنى اسم المصدر .

(الثالث من الاعراض التسعة المضاف)

قول الشارح : وهو قسيم مقابل لماتقدم من المقولات - جعل الشارح العلامة المقولات العشر على قسمين : النسبية وغير النسبية ، والثانى قدمضى بحثه واحكامه من اول المقصد الثانى الى هنا ، والاول يبحث عنه من هنا الى آخر المقصد، وانما جعله فى مسائل متوالية مع انه سبع من المقولات لقلة مباحثها و اشتراكها فى كونها امورا نسبية ، ولايخفى ان الاولى منها اى المضاف نفس النسبة والاضافة والبواقى كل منها باعتبار نسبة لاتنفك عنه .

ان قلت : لواقتضى عروض النسبة على الشيء عدّه من الامور النسبية فليعدّ الجوهر والكم والكيف ايضا منها لعروضها عليها كمايأتى فى كلام المصنف : انها تعرض للموجودات اجمع ، قلت : ان الفارق ان هذه السبع تكون النسبة جزء مفهومها بخلاف الجوهر و الكم و الكيف و ان كان كل منها معروضا للاضافة بحسب الوجود .

ثم ان الفرق بين النسبة و الاضافة هو العموم و الخصوص فان الاضافة هى النسبة المتكررة بمعنى انها اذاعقلت فانما عقلت مع نسبة اخرى تقابلها وبالعكس .

بيان ذالك ان شيئا و شيئا آخر اذا كان بينهما علاقة فاذا عقلا باعتبار تلك العلاقة يقال لهما المنتسبان ولتلك العلاقة النسبة كالامكان بين الماهية و الوجود والاتصاف بين الجسم والشكل واللزوم بين النار والحرارة مثلا ، فاذا كان احدهما اصلا فى تلك العلاقة والاخر تابعا يقال له المنسوب اليه وللاخر المنسوب ينسب هذا الى ذاك لابالعكس كمايقال : رأس الانسان ولايقال انسان الرأس ، ويقال جناح الطائر ولايقال طائر الجناح ، و يقال شكل الجسم و لايقال جسم الشكل ، و يقال وجود الماهية ولايقال ماهية الوجود ، ويقال حرارة النار ولايقال نار الحرارة ، وفى هذا القسم لاتكون النسبة متكررة منعكسة بحيث يكون للمنسوب اليه ايضا

نسبة الى المنسوب ، وقد تكون النسبة متكررة منعكسة بحيث يكون النسبة من الطرفين ويكون كل منهما اصلا لواحدة من النسبتين كالعلة و المعلول و الاب والابن فانه يقال : علة المعلول ومعلول العلة ويقال اب الابن وابن الاب، والنسبتان اى العلية والمعلولية والابوة والبنوة متلازمتان يقال لكل منهما الاضافة ، و كل منهما نسبة بين الطرفين الا ان الاصل فى العلية ذات العلة و الاصل فى المعلولية ذات المعلول و كذا غيرذالك من الاضافات المختلفة الاطراف ، و هذا معنى قولهم ان الاضافة هى النسبة المتكررة ، فكل من العلية و المعلولية مع لحاظ الاخرى اضافة ومع قطع النظر عنها نسبة ، فاذا يقال : الله تعالى علة العالم فالعلية فى هذا الكلام نسبة واذا يقال : الله تعالى علة المعلول فالعلية فى هذا الكلام اضافة، وكذا اذا يقال : العالم معلول الله تعالى فالمعلولية فى هذا الكلام نسبة واذا يقال : العالم معلول العلة فالمعلولية فى هذا الكلام اضافة ، ويأتى زيادة توضيح فى ذالك ذيل قول المصنف : ويجب فيه الانعكاس .

ثم ان من الاضافات مالايكون فيه اصل وتابع بل كل من الطرفين فى عرض الاخر كالاخوة والمعية والتقابل والمحاذاة والموازاة وامثالها على كثرتها و يقال لها الاضافات المتشابهة الاطراف ، واختلف فى هذا القسم من الاضافة هل هو واحد قائم بالطرفين ام تكررت النسبة ويكون لكل من الطرفين نسبة الى الاخرى الا انهما فى القسم الاول مختلفتين وفى هذا القسم متشابهتين ، وقدمرت الاشارة اليه فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ، ويأتى بيان ان الحق فى هذا القسم ايضا هو التكرر والتعدد واتصاف كل من الطرفين باضافة على حدته .

المسالة الاولى

(فى اقسام المضاف)

قول الشارح : المضاف قديقال الخ ـ حاصله ان ههنا وصف هو الابوة مثلا، وموصوف هو ذات الاب ، و مجموع الوصف و الموصوف ، و يقال للوصف المضاف

الحقيقى ، ولكل من الموصوف والمجموع منهما المضاف المشهورى ، ولكن اطلاق المضاف على ذات الموصوف انما هو باعتبار الوصف لامن حيث هى هى ، ثم ان الموصوف بالاضافة قديكون عارضا على شىء آخر كالوحدة العارضة على شىء الموصوفة بالعلية للكثرة والكثرة العارضة على شىء الموصوفة بالمعلولية للوحدة و كالقلة والكثرة العارضتين على عددين عارضين على شيئين والقرب والبعد العارضين على زمانين عارضين على شيئين و امثالها ، فكما يقال لمعروض الاضافة مضاف مشهورى يقال لمعروض معروضه بواسطة او وسائطايضا مضاف مشهورى .

المسالة الثانية

(فى خواص المضاف)

قول المصنف : ويجب فيه الانعكاس - هذا احدى الخواص الثلاث للمضاف وهى وجوب الانعكاس .

اعلم ان الانعكاس اما فى القضية وهو ماذكر فى المنطق واما فى المفرد و هو كون الشيئين بحيث يصح ان يضاف كل منهما الى الآخر اما بلاواسطة حرف اوبواسطته ، وجوبا اوتخييرا ، يكون فى الجانبين حرف واحد اوفى احد الجانبين حرف مغاير لما فى الجانب الآخر ، كقولنا : الاب اب الابن والابن ابن الاب ، العبد عبد المولى والمولى مولى العبد اوعبد للمولى ومولى للعبد ، المار مارٌ بالممرور والممرور ممرور بالمارّ ، العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ، فاذا اضيف احد الشيئين الى الاخر ولم يضف الاخر اليه تخلف هذه الخاصة ولم يطلق المضاف الى شىء منهما ، بل يطلق المنسوب فى اصطلاحهم على هذا المضاف وان اطلق المضاف عليه على اصطلاح النحويين كقولنا رأس الانسان ، كبير القوم ، عبدزيد ، جزء الكتاب فان الرأس والكبير والعبد والجزء وان نسبت الى هذه الامور لكنها ليست بمضافات لعدم الانعكاس بل تصير مضافات اذا نسبت الى ذى الرأس والصغير والمولى والكل .

ثم ان هذه الخاصة لاتختص بالمضاف المشهوری بل تأتی فی المضاف الحقیقی ایضاً (وفاقا للشارح العلامة والشارح القدیم وخلافا للشارح القوشجی حیث قال : واما المضاف الحقیقی فلانسبة فیه حتی یتصور فیه الانعکاس اذ لایقال الابوة ابوة للبنوة ، وصاحب الشوارق حیث قال : وهذه الخاصة انما هی للمضاف المشهوری فقول المصنف و یجب فیه ای فی المضاف المشهوری اوفی المضاف مطلقا لکن باعتبار تحققه فی المشهوری) لان الانعکاس فی المضاف المشهوری انما هو باعتبار المضاف الحقیقی فکما یصح ان یقال : الاب اب للابن یصح ان یقال الابوة ابوة للبنوة لانری بینهما فرقا الا ان الاب ینسب الی الابن بالاضافة العارضة علیه و الابوة تنسب الی البنوة بنفسها مع ان ما ذهبا الیه مخالف لظاهر المصنف لان الضمیر فی قوله : ویجب فیه الانعکاس و التکافؤ یرجع الی المضاف فی صدر کلامه لان التکافؤ یکون فیه لافی المشهوری فقط بالقطع والاتفاق فوحدة السیاق تقتضی ان یکون الانعکاس فیه ایضا .

قوله : والتکافؤ ـ یعنی ان المضافین سواء کانا حقیقیین اومشهوریین یکونان معا فی الوجود والعدم فلایعقل ان یکون الاب موجودا من دون الابن اوالابوة موجودة من دون البنوة سواء کان الوجود بحسب الخارج اوبحسب الذهن فان المتقدم بالزمان المضاف الی المتأخر بالزمان قد لایجتمع معه فی الخارج اذ من الممکن ان یکون المتأخر موجودا الان والمتقدم قد فنی قبل زمان طویل کالاناسی الموجودین فی هذا الزمان بالنسبة الی الاناسی الموجودین فی زمان نوح علی نبینا وآله وعلیه السلام و ان العالم المضاف الی المعلوم قد لایجتمع معه فی الخارج اذ من الممکن ان یکون العالم موجودا والمعلوم لم یوجد وسیوجد بعد زمان طویل کالعالم بالخسوف الذی یقع بعد شهور اوکالعالم باعادة الاموات یوم الحشر بعد دهور کما یمکن ان یکون المتضائفان کلاهما معدومین فی الحال ، ولکن لابد ان یجتمعا فی الذهن حتی یتضایفا ، بل المتضائفان الموجود ان فی الحال سواء کانا حقیقیین اومشهوریین من حیث هما متضائفان انما هما موجودان بحسب الذهن لان الاضافة

كما يأتى فى المسألة الاتية امر اعتبارى ذهنى غير ثابت فى الاعيان و المركب من الامر الذهنى والخارجى اوالمقيد بالامر الذهنى غيرثابت فى الخارج ايضا ، نعم ذات المعروض من حيث هى هى فى الخارج وليس كلامنا فيه .

قوله : بالفعل او بالقوة ـ اما التكافؤ بالفعل فككون الشخصين يكون احدهما مقلداوالاخر مقلدا ، واما التكافؤ بالقوة فككون الشخصين اجتمع شرائط التقليد بينهما ولكن لمّا يقع .

قول الشارح: هاتان خاصتان مطلقتان الخ ـ اى وجوب الانعكاس و وجوب التكافؤ خاصتان مطلقتان للمضاف مطلقا سواءكان مشهوريا اوحقيقيا بخلاف الخاصة الثالثة اى العروض للموجودات اجمع فان الوجود والوحدة والتميز كل منها عارض للموجودات اجمع ، والمراد بالخاصة المطلقة هى الخاصة الحقيقية وقدمر ذكرها و ذكر الخاصة الاضافية فى آخر المسألة الثالثة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قوله : من حيث كان مضافا اليه ـ قيد الحيثية لاخراج ما اذا كان كل من الشيئين مضافا الى الاخر لامن حيث كان الاخر مضافا اليه كما يقال : زيدعبدعمرو وعمرو مولى زيد فان العبد مضاف الى عمرو ولكن عمروليس مضافا الى العبد من حيث هو عمرووومن حيث ذاك عبد بل من حيث هومولى و من حيث ذاك زيد ، و كذا المولى مضاف الى زيد ولكن زيد ليس مضافا الى المولى من حيث هو زيد و من حيث ذاك مولى بل من حيث هو عبد ومن حيث ذاك عمرو ، فاذاكان التضايف هكذا فلايقال ان فيه الانعكاس بخلاف ما اذاكان العبد و المولى يضاف كل منهما الى الآخر .

قوله : والمتقدم مصاحب المتأخر ذهنا ـ اشارة الى ماذكرنا فى ذيل قول المصنف : و التكافؤ ، جواباً لما يقال من ان التكافؤ قد يتخلف فى بعض الموارد بحسب الخارج .

تنبيه ـ لفظ المضاف اما مصدر ميمى فاطلاقه على المضاف المشهورى باعتبار

الوصف ، واما اسم مفعول فاطلاقه على المضاف الحقيقى على مسلك من يقول ان المبدء اولى بالاتصاف به من غيره فان كل شيء مضاف بالاضافة والاضافة مضاف بنفسها كما ان كل شيء موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه و كل شيء واحد بالوحدة وهى واحدة بنفسها .

المسألة الثالثة

(فى ان الاضافة ليست ثابتة فى الاعيان)

قول المصنف : و ثبوته ذهنى - لاشبهة فى ان بعض الاضافات كالابوة والبنوة والمولوية والعبودية والعلية والمعلولية والفوقية و التحتية و امثالها على كثرتها يتصف الموضوعات بها فى الخارج ولكن صرف الاتصاف لايكفى فى وجود الوصف فى الخارج مالم يكن العروض فى الخارج ، وقدمر الفرق بين العروض والاتصاف فى آخر المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالقائل بوجود الاضافة فى الخارج نظر الى اتصاف بعض الموضوعات ببعض الاضافات فيه ، والمصنف استدل بالوجوه الاربعة على عدم امكان عروض الاضافة على الموضوعات فى الخارج وان كان اتصاف الموضوعات الخارجية بالاضافات لايحتاج الى اعتبار عقلى لان تلك الموضوعات مناشى انتزاع تلك الاضافات فى نفس الامر ، و اما العروض فيحتاج اليه لان العارض لابد ان يكون موجودا بحياله فى ظرف العروض .

قول الشارح : واجاب الشيخ ابوعلى الخ - حاصل كلام الشيخ فى رد هذا الاستدلال ان كل شيء فى الخارج مضاف الى مايضايفه بالاضافة و اما الاضافة فبنفسها مضاف الى اى شيء تضاف فلاتحتاج الى اضافة اخرى ، والجواب ان هذا غير منكر فان الابوة مضاف الى البنوة بنفسها الا ان المستدل يقول ان الابوة مثلا اذا كانت عارضة حالة فى الخارج فى ذات الاب فهل يحصل بين الابوة التى هى عارضة وذات الاب التى هى معروضة اضافة العارضية والمعروضية املا ، فباليقين انها تحصل ، فان قلتم ان العارضية و المعروضية ايضا عارضتان حالتان فى العارض و المعروض

فی الخارج فیرجع الکلام ویتسلسل ، وان قلتم لافی الخارج فقد نقضتم کلامکم .

قوله : حد المضاف المطلق ـ المضاف المطلق هو ما له نسبة الی شیء و بالعکس بان یعقل ماهیة کل منهما بالقیاس الی الاخر سواء کان له ماهیة اخری غیر ماهیة الاضافة امﻻ فان الاب بما هواب یعقل ماهیته بالقیاس الی غیره وان کان له من حیث ذاته ماهیة غیر ماهیة الاضافة، فالمضاف المطلق مقسم للمضاف الحقیقی والمشهوری .

قوله : لکن فی الاعیان اشیاء کثیرة بهذه الصفة ـ ای بصفة انها تعقل بالقیاس الی غیرها کالاب والابن والمتقدم والمتأخر والعلة والمعلول بل کل موجود فی الخارج بهذه الصفة ، ولکن ذالك لایستلزم ان یکون الاضافة وصفا خارجیا لما قلنا من ان الاتصاف فی الخارج لایستلزم کون الوصف فی الخارج کما ان الممکن موجود فی الخارج ولیس الامکان وصفا خارجیا .

قوله : واما کون هذا المعنی المضاف بذاته الخ ـ هذه العبارة نقلت ههنا عن الاهیات الشفاء ناقصة ، وعبارته الصحیحة : واما کون هذا المعنی المضاف بذاته فی هذا الموضوع فهو من حیث انه فی هذا الموضوع مهیة معقولة بالقیاس الی هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا وجود الابوة فی الاب امر زائد علی ذات الاب وذالك الوجود ایضا مضاف لکن لیس ذالك هذا فلیکن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و کل واحد منهما مضاف لذاته الی ماهو مضاف الیه بلااضافة آخری لذاته فالکون محمولا مضاف لذاته والکون ابوة مضاف لذاته انتهی .

فی هذا الکلام اشار الشیخ الی ماذکرنا من ان الاضافة اذا کانت حالة فی الخارج یحصل لها اضافة العارضیة .

و حاصل کلامه ان الابوة لها حیثیتان : حیثیة هی هی و حیثیة انها عارضة علی الموضوع ، وبالحیثیة الاولی تضاف الی البنوة بنفسها وبالحیثیة الثانیة تضاف الی الموضوع المعروض باضافة العارضیة ، فالابوة العارضة علی الموضوع معروضة للعارضیة فههنا اضافتان : نفس الابوة وعارضیتها ، ولکن کل واحدة منهما مضافة

الى مايقابلها لذاتها لالاضافة اخرى، الابوة الى البنوة و العارضية الى المعروضية .

والجواب ذالك الجواب فان الابوة والعارضية لو كانتا فى الخارج لاستلزمت كل منهما اضافة اخرى هى عارضيتها على موضوعها وهكذا فيتسلسل .

قوله : فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف - اى فليكن العارضية عارضا من مقولة المضاف لزم المضاف الذى هو الابوة .

قوله : والكون محمولا الخ - اى فكون الابوة محمولا و عارضا اضافة بنفسها لاباضافة اخرى و كذا كون الابوة ونفسها اضافة بنفسها لاباضافة اخرى .

قوله : وامتازت عنها بخصوصية - تلك الخصوصية خصوصية ماهية الاضافة

قوله : فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية - اى صيرورة الوجود وصفا لتلك الخصوصية ، اويكون من باب القلب فى الكلام اى فاتصاف ماهيتها المخصوصة بوجودها .

قوله : اضافة سابقة على وجود الاضافة - لان الاضافة مالم تتصف ماهيتها بالوجود لم تكن موجودة فى الخارج

ان قلت : ان الاتصاف نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متأخرة عن الطرفين فكيف يكون سابقا على وجود الاضافة ، قلت : ان النسبة متأخرة عن كل واحد من الطرفين و متقدمة على المجموع اى الاضافة الموجودة فيما نحن فيه لانها جزء المجموع .

قوله : فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها - اى فيلزم تقدم وجود الاضافة التى هى الاتصاف على مطلق الاضافة الموجودة ، ومن مطلق الاضافة نفس الاتصاف فيلزم تقدم وجود الاتصاف على وجوده وهو محال .

قوله : ويحتمل عوده الى المحل الخ - ان الاضافة لو كانت موجودة فى الخارج فلابدّ لها من محل موجود قبلها و اتصاف المحل بالوجود اضافة متقدمة على المحل الموجود فهذا الاتصاف الذى هو اضافة ايضا لو كان موجودا فى الخارج يستلزم اتصافا لمحله الموجود قبله وهذا الاتصاف اما ذاك فيلزم تقدم الشىء على

نفسه اوغيره فيلزم التسلسل فى الاتصافات .

قوله : فلما بينا من امتناع الخ - فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : واما ثانيا فلان تلك الخ - هذا الوجه مع الوجه الثالث واحد والتعبير مختلف ، وحاصل الكلام ان كل عدد له اضافات الى ما فوقه من مراتب الاعداد غير المتناهية فلو لم تكن هذه الاضافات ذهنية بل ثابتة فى الخارج لزم وجود ما لا يتناهى فى الخارج بحسب الاضافات وبحسب مراتب الاعداد المضاف اليها .

لا يقال : ان الاعداد متناهية فى الخارج لامحالة فالاضافات ايضا متناهية بتناهيها ، لانا نقول . نعم كلما يقع العدد فى الخارج يقع متناهيا و لكن الاضافات لايمكن ان تقف على حد لان الاثنين مثلا له اضافة الى الف الف مليون مثلا سواء وقعت فى الخارج ام لا فاذا كانت الاضافات هكذا و كانت موجودة فى الخارج لزم وجودها فى الخارج غير واقفة على حدّ و يستلزم وجود الاعداد فى الخارج غير واقفة على حدّ ايضا وهو محال .

قال الشارح القوشجى : واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها فى الجملة فجاز ان يكون بعضها موجوداً دون بعض .

اقول : اىّ فرد من الاضافة فرض فى الخارج يأتى فيه الوجه الاول والثانى اى التسلسل وتقدم الوجود .

المسالة الرابعة

(فى ان كل مضاف مشهورى له مضاف حقيقى)

قول المصنف : ويختص كل مضاف مشهورى الخ - اما فى الاضافات المختلفة الاطراف فظاهر وبالاتفاق ، واما فى المتشابهة الاطراف فلان الاخوة مثلا تنتزع من الاخوين بعد وجودهما وتحمل على كل منهما بعد الانتزاع فلو كانت

الاخوة عرضا واحدا قائما بالطرفين لما امكن حملها على كل منهما على حدته بل كان من الواجب ان تحمل عليهما معا ويقال : هما اخ ، كما تحمل التركيب على امور متعددة وتقول: هذا مركب مشيرا الى عدة امور مجتمعة لانه عرض واحد للمجموع من حيث هو مجموع .

قول الشارح : هيئة مدركة - اى قوة بها يدرك العاشق ما فى المعشوق من الكمالات ، والعشق محبة مفرطة بحيث لايبالى المحب بشىء فى طريق وصوله الى محبوبه .

قوله : وفى المعشوق هيئة - اى حسن او جمال او كمال، والعشق الحقيقى الذى ليس فوقه عشق ولاشىء هو العشق بمن هو منبع الكمال كله و عين الكمال و هو الحق تعالى الذى قال فيه اكمل الممكنات : لااثنى ثناءاً عليك انت كما اثنيت على نفسك .

المسالة الخامسة

(فى الرابع من الاعراض التسعة وهو الاين)

قول الشارح: وهو نسبة الشىء الى مكانه بالحصول فيه - اعلم انك اذا قلت : الجسم متمكن او فى المكان فهنا جسم له وجود ومكان له وجود ونسبة بين الجسم والمكان كسائر النسب بين القضايا ، وان شئت فعبر عن هذه النسبة بكون الجسم فى المكان او كون المكان للجسم كما تعبر عن النسبة فى قولك : زيد قائم كون زيد قائما او كون القيام لزيد ، وهذه النسبة التى هى عبارة عن الكون الرابط هى ذالك الوجود للغير الذى مر بيانه فى المسألة الثانية والعشرين والمسألة الثانية والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فلذالك المتكلمون يسمون الاين بالكون لان الاين هو النسبة والكون الرابط بين الموضوع والمحمول اذا كان المحمول متمكن او فى المكان ، ومعلوم ان هذا الكون غير الموضوع و غير المحمول و غير وجود الموضوع وغير وجود المحمول ، لكن التغاير بينه وبين الاخير بالاعتبار كما مر

بيانه فى تلك المسألة ،

ثم ان المتكلمين يعترفون بوجود الاين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية فتدبر .

قول المصنف : وانواعه اربعة ـ وجه الحصر فى الاربعة ان يقال : ان حصول الجسم فى المكان اما ان يقاس الى حصول جسم آخر اولا ، وعلى الاول اما ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق اولا وهو الاجتماع ، وعلى الثانى اما ان يكون حصول الجسم فى المكان بان يكون فى مكان واحد فى زمان ما وهو السكون اولا وهو الحركة ، ولا يخفى ان الحركة المذكورة فى هذا التقسيم كما فى تعريف المتكلمين على ما يأتى هى الحركة الاينية وذالك لان المتكلمين لم يثبتوا الحركة فى غير مقولة الاين على ما نقل ، ولكن المصنف كغيره تبعا للحكماء جعل بحث الحركة فى المقولات الاربع اذ لا محل انسب لبحثها غير هذا المبحث و ان انعقد لبحث الاين واحكامه .

قوله : فالحركة كمال اول الخ ـ اعلم ان كمال الشىء هو ما يكون له من الفعليات سواء حصل بعد ما كان له بالقوة والامكان ام كان له بالوجوب لذاته الا ان القوم خصوا الكمال فى مبحث الطبيعيات بما كان للشىء بالقوة ثم حصل له بالفعل كحصول العلم للانسان بعد ما لم يكن عالما و الا فالكمال هو حصول شىء لشىء مطلقا ، ولا شبهة ان الحركة هى حصول اين اووضع او كيف او كم للجسم بعد ما لم يكن له فهى لامحالة كمال له .

ثم ان الحركة فى اىّ من المقولات الاربع فرضت لها مبدء ومنتهى وللجسم حال حصوله فى المبدء امكانان وقوتان : امكان توجهه الى المنتهى وامكان حصوله فى المنتهى و كل منهما اى التوجه الذى هو الحركة والحصول فى المنتهى كمال للجسم والاول متقدم على الثانى والثانى متفرع على الاول ، و لكن حين حصول الكمال الاول يكون الجسم بعد شيئا بالقوة بالنسبة الى الكمال الثانى ، فالحركة كمال اول لشىء يكون بالقوة بالنسبة الى كمال ثان متفرع على هذا الكمال الاول ،

ثم ان هذا الشيء له حيثيتان : حيثية انه شيء بالقوة بالنسبة الى هذا الكمال الثانى وحيثية انه نوع من الجسم ، وله من كل من الحيثيتين كمال اول ، كماله الاول من حيث انه نوع من الجسم هو صورته النوعية لان الصورة النوعية كمال اول متقدم بالنسبة الى الاثار والافعال المترتبة المتفرعة عليها ، و كماله الاول من حيث انه شيء بالقوة بالنسبة الى هذا الكمال الثانى هو حركته ، والحاصل ان الحركة كمال اول للمتحرك من حيث هو متحرك لم يصل بعد الى المنتهى .

قول الشارح : والجسم فى تلك الحال بالقوة فى المكان الثانى - اى ان الجسم فى حال حصوله فى المكان المنتقل عنه اى المبدء يكون شيئا بالقوة بالنسبة الى حصوله فى المكان الثانى اى المنتهى كما انه شيء بالقوة بالنسبة الى الحركة ايضا اذ حال كونه فى المبدء لم يتحقق بعد حركته ، او المعنى ان الجسم فى حال الحركة يكون بعد شيئا بالقوة بالنسبة الى حصوله فى المكان الثانى اى المنتهى .

قوله : لان الحركة تفارق سائر الكمالات الخ- هذا الكلام بظاهره لا محصل له لان التفريق بين الحركة وغيرها بان غيرها اذا حصل خرج ذو الكمال من القوة الى الفعل دون الحركة ليس بصحيح ، بل الحركة ايضا اذا حصلت خرج ذو الحركة من القوة الى الفعل ، و كون المتحرك بالقوة ليس باعتبار الحركة بل باعتبار حصوله فى المكان الثانى اى منتهى الحركة ، نعم ان الجسم حين كونه فى مبدء الحركة يكون بالقوة باعتبار الحركة و باعتبار حصوله فى المنتهى ، واما اذا حصلت له الحركة فليس بالقوة الا بالاعتبار الثانى ، فبيان الحيثية هو مامر عن قريب ، نعم ان الجسم فى اثناء الحركة يكون بالقوة بالنسبة الى الحركة الباقية الى المنتهى فتدبر .

قوله : فهى الحصول فى المكان الثانى لاغير - اعلم ان للحركة مبدءاً ومنتهى بينهما حدود يقع المتحرك فى كل واحد من تلك الحدود و يتركه حتى يقع فى المنتهى فيقف . ولاشبهة انه لاوقوف له فى شيء من تلك الحدود ولاحركة له فيه اذ لو وقف فى الحد لم يكن متحركا ولو تحرك فيه لم يكن الحد حدا لان الحد

لاينقسم فالجسم له حصول فى كل حد من الحدود المتوسطة لاوقوف له فيه ولاحركة، واما فى المبدء والمنتهى فهوساكن والالم يكن المبدء مبدءاً ولاالمنتهى منتهى بل حد من الحدود الوسطية ، فالجسم ليس فى المبدء ولافى المنتهى ولافى واحد من تلك الحدود المتوسطة متحركا ، بل تحركه انما هو بالقياس الى مابين المبدء والمنتهى من دون نسبته الى الحدود ، فمراد الشارح بالمكان الاول هو المبدء و بالمكان الثانى المسافة بين المبدء والمنتهى ، ومعلوم انه ليس بين المبدء وتلك المسافة واسطة ، فالحركة هى الحصول فى المكان الثانى اى المسافة لاغيرها من المبدء والمنتهى وكل واحد من الحدود المتوسطة .

قول المصنف: ووجودها ضرورى ـ لما فرغ المصنف عن بيان مفهوم الحركة بخاصة من خواصها وهى كونها كمالا للجسم بذالك التقيد صرح بان وجودها ضرورى لايحتاج الى الاستدلال .

اعلم ان الجسم المتبدل عليه الاحياز المتعددة مثلا له حالة هى التبدل والتغير بحسب المكان ولاشبهة ان هذه الحالة امر حاصل ثابت للجسم فى الخارج مادام متوسطا بين المبدء والمنتهى وهذه الحالة تسمى بالحركة التوسطية وهذه هى التى وجودها ضرورى ، ثم ان الجسم بسبب هذه الحالة له نسب الى الحدود المتوسطة بين المبدء والمنتهى ، ومعلوم انها نسب متعددة مختلفة بحسب الانقسامات الممكنة للمسافة ، وقدمر ان الجسم له حصول فى كل واحد من تلك الحدود المتوسطة لاسكون له فيه ولاحركة ، ولكن يمكن ان يحفظ هذه الحصولات كل بعد آخر فى الخيال مترتبة متدرجة ليحصل فى الخيال امر ممتد من هذه الحصولات ، فهذا الامر الممتد الحاصل من الحصولات المنسوبة الى الحدود يسمى بالحركة القطعية ولها وجود فى الخيال لافى الخارج لان النسب غير موجودة فيه ، والحاصل ان كون الجسم بين المبدء والمنتهى لولم يعتبر نسبته الى الحدود المتوسطة فهو موجود فى الخارج وان اعتبرت فمعدوم فيه موجود فى الخيال ، وقس على ذالك الحركة فى سائر المقولات .

قول الشارح : احدها ان الحركة لو كانت موجودة الخ - و الجواب انها بمعنى القطع منقسمة فى الخيال لافى الخارج اذليست بهذا المعنى موجودة فيه ، واما بمعنى التوسط فهى منقسمة بحسب المسافة .

قوله : الثانى ان الحركة ليست الخ - و الجواب ان المراد بالمكان الثانى ان كان المسافة بين المبدء والمنتهى فالحركة ما انتهت بل موجودة باقية الى المنتهى وان كان المراد به الحد الثانى فالحق معكم ولكنا لانقول ان حصول الجسم فى الحد حركة .

قوله : الثالث ان الحركة ليست واحدة الخ - والجواب ان الحركة بمعنى التوسط واحدة موجودة فى الخارج قابلة للانقسام ، وبمعنى القطع واحدة موجودة فى الخيال قابلة للانقسام ، واما حصول الجسم فى الحد فليس بالحركة

قوله : ولكن باعتبارين - اى تلك النقطة الواحدة التى هى مبدء للحركة الوضعية المستديرة ومنتهى لها ايضا تكون مبدءاً باعتبار قبل الحركة ومنتهى باعتبار بعد الحركة .

قوله : فى المتكثر - اى فيما لايكون المبدء والمنتهى واحدا متحداً

قوله: او عرضا كالحركة من اليمين الى الشمال - فان المبدء فى هذه الحركة نقطة فى طرف اليمين والمنتهى فيها نقطة فى طرف الشمال والنقطتان ليس بينهما التضاد بحسب الذات بل التضاد وعدم الاتحاد بينهما بسبب ان احداهما عارضة حالة فى محل والاخرى عارضة حالة فى محل آخر .

قوله : اعنى ذا المبدء و ذا المنتهى - اى الحركة فانها ذات مبدء ومنتهى

قوله: وفيه ما فيه - اذاختلاف الوصفين بالاعتبار لايستلزم اختلاف محلهما فهما فى محل واحد ولايعقل تضادهما .

قول المصنف : فان بسائط الجواهر توجد دفعة - ولو وجدت تدرجا حتى تصدق الحركة فى الجوهر فاما ان يكون الجوهر الذى فرضت حركته باقيا بجوهريته ونوعيته فى حال الحركة والتدرج اولا والاول يستلزم ان يكون الحركة

والتغير فى عارض من عوارضه لافى جوهريته والثانى يستلزم ان يكون التغير كونا وفسادا لاحركة فالجوهر البسيط يفسد دفعة ويوجد دفعة لاتدرجا .

قوله: ومركباتها تعدم بعدم اجزائها - معناه انه ان وقعت الحركة فى الجوهر المركب فلابد ان ينتقل من نوع الى نوع آخر وذالك لايمكن الا بانعدام ذالك الجوهر وحصول جوهر آخر وانعدامه يتحقق بانعدام واحد من اجزائه البسيطة ولكن قدعرفت ان انعدام البسيط كوجوده دفعى لاتدريجى فانتقال الجوهر المركب من نوع الى نوع آخر دفعى لاتدريجى فلاحركة فى الجوهر .

قول الشارح : اذ المتحرك باق الخ - قدمر هذا الاستدلال فى المسألة السادسة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : لان الانتقال من التبرد الخ - توضيحه ان معنى الحركة فى المقولة هو انتقال الجسم من فرد من تلك المقولة الى فرد آخر منها والتسخن هو توجه الجسم نحو السخونة والتبرد هو توجه الجسم نحو البرودة ، فالتبرد ان لم يكمل فالجسم بعد متوجه الى البرودة فلامعنى لانتقاله الى التسخن لان ذالك يستلزم ان يكون الجسم متوجها الى السخونة والبرودة معا و هو محال و ان كمل التبرد فلامعنى ايضا لذالك بل الانتقال انما هو من البرودة الى التسخن لان بعد كمال التبرد قد انقطع التبرد وحصل البرودة التى هى اثر الفاعل فلوفرض انتقال للجسم فهوانما من البرودة لامن التبرد فالحركة فى الانفعال اى انتقال الجسم من فرد منه كالتبرد الى فرد آخر منه كالتسخن محال ، وكذا حال الفعل فى هذا المثال اى التسخين والتبريد .

قوله : التخلخل و التكاثف - يطلق التخلخل والتكاثف على معان ثلاثة : الاول رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف المحسوس ، والثانى الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كما فى القطن المنفوش الذى يداخل الهواء اجزائه عند النفش والاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عن خلالها جسم غريب كما فى القطن الملفوف الذى يخرج

عن خلال اجزائه الهواء عند اللفّ و هذان اى الانتفاش و الاندماج يرجعان الى الحركة فى الاين بحسب اجزاء الجسم المنفوش او الملفوف و الى الحركة فى الوضع بحسب مجموع الجسم ، الثالث ما ذكره الشارح العلامة الذى يرجع الى الحركة فى الكم .

قوله : اما الاول فالمراد به الخ ـ وبعبارة اخرى التخلخل هو قبول المادة مقدارا و كمية اكبر من كمية اخرى والتكاثف قبولها مقدارا و كمية اصغر من كمية اخرى كالهواء فى داخل القارورة فان ذالك الهواء قبل المص متكاثف و بعد المص متخلخل .

قوله : بناءاً على ان المقدار امر زائد الخ ـ يعنى امكان هذا المعنى من التخلخل والتكاثف مبنى على ان يكون المقدار عرضا زائدا قائما بالجسم و يكون الجسم قابلا له بان يخلع مقدارا ويتلبس بمقدار آخر و ذالك انما يكون اذا كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة لان الهيولى قابل محض يتوارد عليه المقادير المختلفة لانه لايقتضى بنفسه مقدارا معينا و يقبل كل مقدار يرد عليه بخلاف ما اذا كان الجسم بسيطا فانه يختص حينئذ كل جسم بمقدار لاينتقل عنه الى مقدار آخر فزيادة الجسم او نقصانه انما يكون حينئذ بزيادة اجزاء جسمانية او نقصان اجزاء جسمانية ، وقدمر بيان هذا الاختلاف فى المسألة السابعة من الفصل الاول ، الا ان المصنف لم يلتفت الى هذا البناء اذ هو ليس قائلا بتركب الجسم من الهيولى والصورة واشار الى امكان هذا المعنى من التخلخل والتكاثف بوقوعه كما فى القارورة المكبوبة والانية المتصدعة .

قوله : ان القارورة اذا كبت على الماء الخ ـ اى ان القارورة بشرط ان يكون رأسها ضيقا جدا اذا مصت مصا شديدا بحيث يخرج منه بعض الهواء الذى فيه وشدّ راسها بالاصبع لئلا يدخل فيها هواء آخر من الخارج و كبت على الماء دخل فيها الماء بخلاف ما اذا لم تمصّ فان الماء لايدخلها ، وحينئذ فنقول دخول الماء لايتصور الا بوجهين : احدهما ان القارورة اذا مصت وخرج منها الهواء بقى مكان الهواء الخارج

خاليا فدخل فيها الماء عند الكبّ وهذا محال لاستحالة الخلا ، والثانى ان الهواء الباقى فيها بعد المص قبل مقدارا غير طبيعى اكثر من مقداره الاول الطبيعى بالتخلخل فاذا كبت القارورة على الماء عاد الى مقداره الاول شيئا فشيئا بالتكاثف الذى يحصل من برودة الماء فدخلها الماء .

اقول : فيه نظر اذليس هذا سردخول الماء فى صورة المص وعدم دخوله فى صورة عدم المص اذلو كان دخول الماء بسبب تكاثف الهواء الباقى وعوده الى مقداره الاول امكن ان يدخل الماء بتكاثف الهواء من دون المص اذ كما امكن تكاثف الهواء الباقى ببرودة الماء امكن تكاثف مجموع الهواء ببرودته من دون ان اخرج بعضه بالمصّ .

قوله : مع ان الخلا والملا الخ - اى مع ان امتناع الخلا و امكان الملا يأتيان بالسوية فى صورة المص وصورة عدم المص ، ولايخفى انه لااحتياج الى هذه الجملة فى بيان المطلب .

قوله : وليس ذالك بمداخلة اجزاء النار الخ - ولالخروج اجزاء الماء من الانية فبقى ان يكون لزيادة مقدار ماهو فيها من الماء .

قوله : وعندى فى هذين الوجهين نظر - يمكن ان يكون نظره فى الوجه الاول ما مر آنفا ، وفى الوجه الثانى ان تصدع الانية يحتمل ان يكون مستندا الى تأثير النار .

قوله : وتلك الزيادة ليست مطلقا الخ - اى الزيادة الصادق عليها النموّ ليست مطلق الزيادة بل الزيادة بهذا النحو الخاص ، وقدمر هذا فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الرابع .

قوله : احدثت المنافذ فى الاصل - اى فى الاجزاء الاصلية من البدن .

قوله : ابى نصر الفارابى - قال القفطى فى اخبار العلماء : محمّد بن محمّد بن طرخان ابو نصر الفارابى الفيلسوف من الفاراب احدى مدن الترك فى ماوراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرء بها العلم الحكمى

على يوحنا بن جيلاد المتوفى بمدينة السلام فى ايام المقتدر واستفاد منه وبرز فى ذالك على اقرانه واربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية واظهر غامضها و كشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما اغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم واوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها و كيف يصرف صورة القياس فى كل مادة منها فجائت كتبه فى ذالك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق اليه ولاذهب احد مذهبه فيه ولايستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وله كتاب فى اغراض افلاطون و ارسطوطاليس يشهد له البراعة فى صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على اسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيء شيء ثم بدء بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها و سمى تواليفه فيها ثم اتبع ذالك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ثم بدء بوصف اغراضه فى تواليفه المنطقية و الطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول فى النسخة الموجودة الى اول العلم الالاهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم منها ولاسبيل الى فهم معانى قاطيغورياس و كيف هى الاوائل الموضوعة لجميع العلوم الامنه ثم له بعد هذا فى العلم الالاهى والعلم المدنى كتابان لانظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالاهى على مذهب ارسطوطاليس فى المبادى الستة الروحانية و كيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ماهى عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحى والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة واحتياج المدنية الى السير الملكية والنواميس النبوية ، وكان ابو نصر الفارابى معاصر الابى بشر

متى بن يونس الا انه كان دونه فى السن وفوقه فى العلم وعلى كتب متى بن يونس فى علم المنطق تعويل العلماء ببغداد و غيرها من امصار المسلمين بالمشرق لقرب مأخذها و كثرة شرحها و كانت وفاة ابى بشر ببغداد فى خلافة الراضى ، وقدم ابو نصر الفارابى على سيف الدولة ابى الحسن على بن ابى الهيجاء عبدالله بن حمدان الى حلب واقام فى كنفه مدة بزى اهل التصوف وقدمه سيف الدولة و اكرمه و عرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم و رحل فى صحبته الى دمشق فادركه اجله بها فى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ، ثم ذكر اسماء مصنفاته وهى تسعة وستون مصنفا .

قول المصنف: ويعرض لها وحدة باعتبار الخ - هذا اشارة من المصنف الى مناط كون الحركة واحدة وحدة شخصية ، ومناطه وحدة جميع متعلقات الحركة وحدة شخصية الا المحرك فان تعدده لاينافى وحدة الحركة شخصا سواء كان تعدده بحسب العرض ام بحسب الطول ، اما بحسب العرض فكما ان عشرة رجال ينقلون حجرا اويديرون دولابا او تسخن النار والشمس معا ماءاً اوتنمو شجرة بنفوذ الاجزاء الارضية والمائية معا فيها ، واما بحسب الطول فكما يفرض كل محرك فى هذه الامثلة عقيب الاخر بحيث يقع الفعل من اللاحق بدون انقطاع فعل السابق، وحيث ان التحريكات متصلة فالحركات متصلة فهى واحدة ، و اما لزوم وحدة كل من الخمسة الباقية فى وحدة الحركة فلما ذكره الشارح رحمه الله .

قول الشارح: الثانى وحدة الزمان الخ - اى وحدة الزمان كوحدة الموضوع لابد منها فى وحدة الحركة اذلو كانت الحركة الواحدة فى زمانين لزم اعادة الحركة المعدومة بانقضاء الزمان الاول فى الزمان الثانى واعادة المعدوم ممتنعة لمامر فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول

قوله : الثالث وحدة المقولة الخ - حاصل كلامه ان وحدة الموضوع والزمان لاتكفى فى وحدة الحركة بل لابد فيها من وحدة المقولة التى فيها الحركة لان الجسم الواحد فى الزمان الواحد يمكن ان يتحرك بحركتين مختلفتين بحسب المقولة ، واما اصل المطلب وهو امتناع كون الحركتين المختلفتين بحسب المقولة

واحدة بحسب الشخص فظاهر لايحتاج الى الاستدلال .

قوله :واذا اتحدت الاشياء الثلاثة الخ - يعنى ان مناط وحدة الحركة شخصا هو وحدة كل من الستة التى تتعلق بها الحركة الا المحرك ، و لكن وحدة هذه الثلاثة تستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى فلذا اكتفى المصنف بذكر هذه الثلاثة

قوله : لكن كل واحد منهما غير كاف الخ - توضيحه ان وحدة هذه الثلاثة لاتستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى جميعا بل تستلزم وحدة احدهما اذيمكن ان يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد يتحرك فى المقولة الواحدة مع وحدة المبدء وتعدد المنتهى اووحدة المنتهى وتعدد المبدء كما اذا تحرك الجسم من مركز الارض مثلا الى نقطة من سطحها ومن تلك النقطة الى نقطة اخرى من سطحها من دون توقف على النقطة الاولى ففى هذا المثال يكون المتحرك واحدا والزمان واحدا والمقولة واحدة مع انا لوجعلنا مركز الارض فقط مبدءاً فالمنتهى متعدد اوجعلنا النقطة الثانية فقط منتهى فالمبدء متعدد فوحدة تلك الامور الثلاثة لاتستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى جميعا مع ان وحدة كل منهما من دون وحدة الاخر غير كافية فى وحدة الحركة كما فى ذالك المثال فان تلك الحركة ليست واحدة بل هى اثنتان احداهما من مركز الارض الى النقطة الاولى والثانية من النقطة الاولى الى النقطة الثانية اذلايمكن الحركة الواحدة الى جهتين مختلفتين ، مع ان النقطة الاولى مبدء باعتبار الحركة الثانية و منتهى باعتبار الحركة الاولى فوحدة تلك الثلاثة لاتستلزم وحدة المبدء ولاوحدة المنتهى .

اقول : ان زمان الحركتين ليس واحدا فى هذا المثال اذلابد من تخلل زمان بينهما يكون الجسم فى ذالك الزمان ساكنا اذانقطاع حركة انما يكون فى آن وشروع حركة اخرى انما يكون فى آن ولولم يكن بين الانين زمان فاصل لزم تتالى الانين وهو محال لاستحالة تركب الزمان من الانات لما مر فى استحالة تركب الجسم والمسافة والحركة والزمان من الاجزاء التى لاتتجزى فى المسألة السادسة من الفصل الاول ، ويأتى زيادة توضيح لهذا المطلب قريبا ذيل قول المصنف : ولااتصال

لذوات الزوايا الخ .

قول المصنف : واختلاف المتقابلين الخ - اشارة الى مناط اختلاف الحركات نوعا واتحادها نوعا ، فمناط الاختلاف نوعا هو اختلاف واحد من هذه الثلاثة بمعنى ان الحركتين اذا تخالفتا فى المبدء او فى المنتهى او فى المقولة تخالفتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا فى سائر الامور الخمسة ام لا ، واما اذا توافقتا فى هذه الثلاثة جميعا توافقتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا فى الثلاثة الاخر ام لا .

قول الشارح : و ايضا الصاعدة ضد الهابطة - اى الحركة من السفل الى العلو مخالفة بحسب الحقيقة للحركة من العلو الى السفل لاختلاف مبدئهما و منتهاهما ، وهما وان كانا متضادين ولكن تعبير التضاد هنا غير مناسب لان البحث من حيث اختلاف النوع والحقيقة .

قول المصنف : وتضاد الاولين التضاد - اى تضاد المبدء والمنتهى مقتض للتضاد بين الحركات ، وتضاد المبدء والمنتهى فى الحركة الكيفية يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس و من الحرارة الى البرودة و بالعكس بخلاف الحركة فى المقولات الثلاث الباقية فان الحركة الكمية حركة من مقدار الى مقدار اكبر منه او اصغر والحركة الوضعية حركة من وضع الى وضع والحركة الاينية حركة من مكان الى مكان ومعلوم انه ليس بين المقدارين و الوضعين والمكانين تضاد بالذات لفقدان شرائط التضاد فيها ، ولكن يتضاد المقداران لعارض الكبر والصغر والوضعان لعارض التقدم و التأخر والمكانان لعارض القرب والبعد من مركز العالم او محيطه .

قول الشارح : وهى الداخلة تحت جنس واحد - لان المقولات لا تضاد بينها اذ تجتمع فى موضوع واحد وكذا الحركة فى المقولات فالتضاد انما هو بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد كما بين فى آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قوله : فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك الخ - لان المتحرك جسم ولا تضاد

بين الاجسام بالذات الا باعتبار العارض كالحجر والنار فانهما متضادان باعتبار البرودة والحرارة ، وعلى اى حال فلا تلازم اصلا بين تضاد المتحركين و تضاد الحركتين اذ يمكن ان يتضاد المتحركان مع تماثل الحركتين لامكان صعود الحجر قسرا و صعود النار طبعا فان الحركتين متماثلتان وان يتضاد الحركتان مع تماثل المتحركين لامكان صعود حجر قسرا وهبوط حجر آخر طبعا فان الحركتين متضادتان ، بل مع وحدة المتحرك شخصا كما ان يصعد حجر قسرا ويهبط هو بعينه طبعا .

قوله : ولا تضاد المحرك الخ - اى لا يستلزم تضاد الحركتين تضاد المحركين كرجلين يصعد احدهما عن السلم و يهبط الاخر عنه فان الحركتين متضادتان والمحرك فيهما الارادة ، ولا تضاد المحركين يستلزم تضاد الحركتين كما يصعد نار بالطبع وحجر بالقسر .

قوله : ولا الزمان لعدم تضاده - يعنى لا يمكن التضاد بين الزمانين حتى يقتضى التضاد بين الحركتين .

قوله : ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما - اى و لا تضاد المقولتين يقتضى تضاد الحركتين لان المقولات لا تضاد بينها اصلا ، ولانه يمكن ان يكون المسافة التى يتحرك فيها الحجر فى الصعود والهبوط واحدة فالحركتان متضادتان والمسافة التى هى ما فيه الحركة ليست متعددة حتى يتصور فيها التضاد .

قوله : ولا يمكن التضاد بالاستقامة الخ - اى لا يمكن ان يقع التضاد بين الحركة الاينية المستقيمة والحركة الاينية المستديرة اذا كان المبدء فيهما واحدا والمنتهى فيهما واحدا بسبب وصف الاستقامة والاستدارة لان الوصفين غير متضادين ، وقدمر ما يناسب ذالك فى المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف .

قول المصنف : ولا مدخل للمتقابلين الخ - قد علمت فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ان المنقسم بالذات هو الكم وغيره ينقسم بسبب حلوله فى الكم او فيما يحل فيه الكم او حلول الكم فيه ، والحركة ليست كما بالذات فلا بد ان انقسمت ان يكون انقسامها بسبب الغير الذى تتعلق الحركة به ولكن المتقابلين والفاعل

لادخل لها فى انقسام الحركة اذلاهى تنطبق على واحد منها ولاواحد منها ينطبق عليها : فانقسامها انما يكون بسبب الزمان العارض المنطبق عليها اوالمقولة التى هى فيها و تنطبق عليها سواء كانت مسافة او غيرها او المتحرك الذى هو موضوع لها فتأمل .

قول الشارح : الاول ان هذه الكيفية الخ - حاصل هذا الاستدلال هو ان هذه الكيفية تقبل الشدة والضعف بالقياس الى غيرها ولاشىء من الفصول بقابل لهما فلاشىء من هذه الكيفية بفصل لشىء فلاتختلف ماهية الحركة بهما اذاختلاف الماهية انما هو بالفصول .

قوله : الثانى انانقسم الجنس الخ - توضيحه ان الحركة الصاعدة نوع والحركة الهابطة نوع آخر لما مرقريبا فالصعود والهبوط فصلان تنقسم الحركة بهما الى نوعين وتختلف ماهيتها بهما فاذن لايمكن ان يكون السرعة والبطؤ فصلين تختلف ماهية الحركة بهما الى نوعين لان فصل الشىء لايمكن انيكون ازيد من واحد فى مرتبة واحدة

قوله : وهاتان قسمتان الخ - الشىء اما ان ينقسم انقسامات عرضا كمايقال : الجسم اما سماوى واما عنصرى وهو اما متحرك واما ساكن و هو اما بسيط و اما مركب ويقال لها الانقسامات غير المترتبة ، واما طولا كما يقال : الجسم اما نام واما غير نام والنامى اما متحرك بالارادة اوغير متحرك بالارادة والمتحرك بالارادة اما ناطق او غير ناطق و يقال لها الانقسامات المترتبة ، و فى القسم الاول تعرض الانقسامات جميعا على ذالك الشىء اولا من دون ترتيب بينها ، و فى القسم الثانى لاتعرض القسمة اللاحقة عليه الا بواسطة القسمة السابقة ، وحاصل المراد ان الانقسامات فى القسم الاول لايمكن ان تكون بالفصول الا واحدا منها ، وفى القسم الثانى يمكن انيكون جميعها بالفصول .

قوله : وقدتبين انالجنس الخ - فى المسألة الرابعة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قول المصنف : الممانعة الخارجية او الداخلية - قد مر بيانهما فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف .

قول الشارح : لما تقدم فى الخ - فى المسألة السادسة من الفصل الاول ذيل قول المصنف : ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه الخ .

قول المصنف : ولا اتصال لذوات الزوايا - اى و لا اتصال للحركات ذوات الزوايا فان المتحرك اذا كان سائرا على خط متوجها الى جهة ثم توجه الى جهة اخرى بحيث وقع على خط آخر و حصل بين الخطين زاوية حدث له سكون زمانا ما فى ملتقى الخطين فينفصل الحركة على الخط الثانى عن الحركة على الخط الاول بتخلل ذالك السكون و يصير المتحرك متحركا بحركتين مختلفتين من حيث الجهة .

قوله : والانعطاف - اى ولا اتصال للحركات ذوات الانعطاف ، والانعطاف فى اللغة توجه الشيء من جهة الى جهة اخرى ، والمراد به هنا هو رجوع المتحرك من منتهى الحركة الى مبدئها بحيث وقع فى الرجوع على الخط الذى كان واقعا عليه فى الذهاب بعينه ، فلا تحدث حينئذ زاوية فله سكون فى المنتهى ثم حركة متوجها الى المبدء ،

قول الشارح : يريد ان كل حركتين مستقيمتين الخ - المراد بالحركة المستقيمة ما فى قبال الحركة الدورية سواء كان المتحرك على خط مستقيم او على خط منحن ثم وقع على خط مستقيم او على خط منحن بحيث تحدث زاوية بينهما .

قوله : على غير الاستقامة - اى بحيث لا تكون الحركة الثانية مستقيمة من المنتهى الى المبدء كما فى صورة الانعطاف بل من المنتهى الى جهة اخرى .

قوله : لان لكل حركة علة تقتضى الخ - توضيح هذا الاستدلال ان وصول الجسم بمنتهى الحركة كوصوله بكل حد من الحدود الوسطية فى اثناء المسافة انما هو فى آن لا فى زمان اذ لو كان فى زمان لم يكن ما فرضناه منتهى بمنتهى اذ بقى بعد من المسافة شيء ولهذا الوصول علة هى ميل الجسم الذى هو علة لوصول الجسم

بكل حد من الحدود الوسطية ولولا هذا الميل لم يكن وصول فلم يكن الحركة الى المنتهى ، ثم ان المفروض ان للجسم مفارقة عن ذالك المنتهى ضرورة توجهه الى جهة اخرى لتحقق الحركة الثانية ولهذه المفارقة ايضا علة هى ميل الجسم الى تلك الجهة الاخرى اذلولا هذا الميل لماتحققت الحركة الى تلك الجهة و هذه المفارقة و كذا علتها انما تقع فى آن ايضا اذ لوكانت فى زمان لكان الجسم متحركا لامفارقا لان المراد بالمفارقة هواول المفارقة لاالمفارقة التدريجية المتصفة بالقرب والبعد عن مبدئها التى لاتحصل الا بالحركة ، فللجسم عند المنتهى فى مفروض الكلام ميلان : ميل الوصول به وميل المفارقة عنه ويستحيل اجتماع الميلين فى آن واحد لتضادهما فهما فى آنين ويستحيل تتالى الانين فلابد ان يكون بينهما زمان يكون الجسم فى ذالك الزمان ساكنا اذلوكان متحركا فاما ان يكون قبل الوصول واما ان يكون بعد المفارقة وهذا خلف اذالمفروض انه فى المنتهى ، فالجسم بين الحركتين ساكن زمانا والحركتان منفصلتان لااتصال بينهما ، واما استحالة تتالى الانين فلان الان نهاية الزمان ولاوجود للنهايتين الا بالفصل بينهما اذ لولا الفصل لايعقل النهاية الافرضا ولايفرض الا واحدا مشتركا .

واعترض على هذا الاستدلال بانه لايستحيل اجتماع الميلين فى آن واحد كما ان الجسم يصل بكل حد من الحدود الوسطية ويفارق عنه فى آن واحد اذلوكان وصوله ومفارقته فى آنين لزم سكونه فى الحد لما ذكرتم و هو محال لاستحالة تخلل السكنات فى اثناء الحركة ، والجواب ان الفرق بينهما موجود وهو ان ميل الوصول بالحد ليس غير ميل المفارقة عنه لان الميل الى جهة واحدة فان الجسم يميل الى الحد وعن الحد لميله الى تلك الجهة فالميل كالحركة واحد له الى كل حد من الحدود نسبة واحدة فليس له بالنسبة الى كل حد ميلان حتى يقعا فى آنين بخلاف ما نحن فيه فان ميل الجسم الى المنتهى الى جهة وميله عن المنتهى الى جهة اخرى هما متضادان لايجتمعان فى آن واحد فتدبر فان للاقوام فى هذا المطلب كلمات ومشاجرات .

قول المصنف : والسكون حفظ النسب - السكون كالحركة يقع فى المقولات الاربع ، واختلف فى السكون الاينى ماهو ؟ .

لاشبهة فى ان للجسم اذالم يتحرك ثلاثة امور متلازمة : الاول كونه واستقراره فى مكان غير متبدل عليه ، الثانى حفظ نسبه مع الاجسام الثابتة على حالها ، الثالث عدم الحركة عنه مع شأنيته لها ، واطلاق السكون على كل من هذه المفاهيم صحيح لاجدوى للنزاع فيها .

ولايخفى ان نظير المعنى الاول والثالث يأتى فى السكون الوضعى والكيفى والكمى بان يقال مثلا : السكون الكيفى كون الجسم و استقراره فى كيف غير متبدل عليه ، اوعدم الحركة عنه كيفا مع شأنيته لها ، وكذا فى الكم والوضع ، والمصنف حيث ذهب الى المعنى الثانى قال : وفى غير الاين حفظ النوع اذ لايأتى المعنى الثانى فى غير السكون الاينى اذنسب الجسم مع سائر الاجسام انما تعتبر بحسب المكان .

ان قلت : وبحسب الوضع ايضا، قلت : لاذالمراد بهذه النسب هو نسب القرب والبعد فاذا كان الجسم محفوظا باقيا على ابعاد ثابتة معينة مع سائر الاجسام الثابتة فهو ساكن اينا والا فهو متحرك اينا سواء تغير وضعه فى مكانه املا .

ثم ان عدم الحركة فى غير هذه المقولات عدم مطلق اذليس فيه شأنية الحركة .

قول الشارح : حصول الجسم فى حيز الخ - هذا عبارة اخرى عن المعنى الاول .

قول المصنف : يقابل الحركتين - اختلف فى ان مايقابل الحركة الاينية هو السكون فى المبدء اوالمنتهى او كلاهما ، فاذا قيل بالاول فالحركة السابقة على هذا المبدء التى كانت اليه لاتقابل هذا السكون لانه سكون فى المنتهى بالنسبة اليه بل التى تقابله هى الحركة التى كانت منه ، واذا قيل بالثانى فالحركة اللاحقة بهذا المنتهى التى كانت منه لاتقابل هذا السكون لانه سكون فى المبدء بالنسبة اليه بل التى تقابله هى الحركة التى كانت اليه ، واذا قيل بالثالث فالحركتان ايما

الى المبدء وما من المبدء وكذا ما الى المنتهى وما من المنتهى تقابلان السكون، وحاصل القول الثالث ان الجسم اذا كان ساكنا فى مكان فحركته الى هذا المكان وحركته من هذا المكان كلاهما يقابلهما السكون وهذا هو مراد المصنف .

قول الشارح : من ان المقابل للحركة الخ - اشارة الى القول الاول .

قوله : اوان السكون مقابل للحركة الخ - اشارة الى القول الثالث .

قوله : والا لكان المتحرك الى جهة الخ - حاصله انه لاواسطة بين الحركة والسكون فاذا لم تكن الحركة الى المبدء مقابلة للسكون فيه كما هو لازم القول الاول لم يكن المتحرك اليه متحركا لانه لم يكن متصفا بمقابل السكون .

قوله : الثانى ان السكون ضد الخ - هذا الوجه غير محتمل فى كلام المصنف لان البحث فى السكون الاينى

قوله : انما يتم ببقاء الجسم فى مكان على وضعه - قد علمت ان المراد بهذه النسب هو نسب الجسم مع سائر الاجسام الثابتة بحسب القرب والبعد وهذه النسب محفوظة سواء تحرك الجسم وضعا ام لم يتحرك .

قوله : وجب ان يكون السكون مقابلا الخ - هذا خطاء لان السكون فى المكان سكون اينى يقابل الحركة الاينية ، ومايقابل الحركة الوضعية المستديرة هو السكون الوضعى .

قول المصنف : وفى غير الاين حفظ النوع - هذا صحيح فى الحركة الكيفية لان كل مرتبة من مراتب الكيفيات القابلة للشدة والضعف حقيقة ونوع غير مرتبة اخرى منها كما ذكرنا فى المسألة الرابعة من مبحث الكم و المسألة السادسة من مبحث الكيف فاذا كان الجسم ساكنا فى الكيف فانما هو ساكن فى فرد هو نوع مغاير لفرد آخر منه نوعا ، واما فى الكم والوضع فليس كذالك لان سكون الجسم فى كل منهما انما هو استقراره فى فرد منهما ، فالحق ان يقال . و فى غير الاين حفظ الفرد ، ولذالك قال الشارح القوشجى : واعترض عليه بان الحركة فى المقولات الثلاث قد تكون من صنف الى صنف اومن فرد الى فرد فيكون النوع هنا محفوظا

ولاسكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا ما فيما يقع فيه الحركة انتهى ، وسكت صاحب الشوارق عن الجواب ، ولكن عرفت انه فى مقولة الكيف صحيح .

قول الشارح : ولاتعلق له بما منه وما اليه - اى ليس للسكون مبدء ومنتهى بل انما هما للحركة .

قول المصنف : ومن الكون طبيعى وقسرى وارادى - اعلم ان القوة التى هى مبدء للحركة هى القوة الطبيعية اوالقوة الارادية ، واما القوة القسرية فهى تابعة لاحداهما كما ان انسانا رمى حجرا اوحجرا وقع على حجر فحركه فان القوة القسرية حدثت فى الاول من الارادة و فى الثانى من الطبيعة ، و كما هى تابعة لاحداهما انما تحدث فى محل احداهما فيقع بينهما التدافع والتمانع حتى تنتفى القوة القسرية ، اما حدوثها فى محل القوة الطبيعية فكالمثالين المذكورين و اما حدوثها فى محل القوة الارادية فكما ان انسانا دفع انسانا الى جهة او حجرا وقع على انسان فدفعه الى جهة ، ثم ان حدوثها فى محل القوة الارادية انما هو اذا كان ذوالقوة الارادية متعلقا بالمادة حتى يكون القسر بالنسبة الى المادة لان المفارق ذاتا لكونه شاعرا عاقلا يقبل مايرد اليه بالاختيار لوكان فيه قبول و استعداد له و لانه لايقع فيه الحركة حتى يكون بالقسر اولا بالقسر فالقسر انما هو بالنسبة الى موضوع الحركة وهو لايكون الاالجسم فالجسم له حركتان طبيعية وقسرية ، واما الحركة الارادية فهى انما باعتبار القوة المحركة لاباعتبار نفس الحركة فان حركة بدن الحيوان بارادته قسرية للبدن من حيث هو بدن وجسم اى موضوع للحركة كما ان سقوط الحيوان من شاهق حركة طبيعية لبدنه ، والحاصل ان القوة المحركة اما طبيعية واما ارادية ، واما القسرية فهى تابعة لاحداهما تحدث فى الجسم بسبب الارادة اوالطبيعة ، واما الحركة فباعتبار محلها اما طبيعية واما قسرية ، واما الارادية فهى باعتبار المحرك ، واما الميل الذى هو مبدء قريب للحركة فكالحركة وقد مضى بحثه فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف ، واما السكون فقسمه على الحركة فى

ذالك كله ، ومراد المصنف بالكون ههنا جنس تلك الاربعة المذكورة فى صدر مبحث الاين ، وانما خصه الشارح كغيره بالحركة والسكون لان الاجتماع والافتراق يرجعان اليهما ، ومعنى الكلام ان الكون اما مستند الى الطبيعة او الى الارادة او الى القوة القسرية المستندة الى احداهما .

قول الشارح : مستفادة من الخارج - اشارة الى استناد القوة القسرية الى احدى القوتين .

قول المصنف : عند مقارنة امر غير طبيعى - اى مقارنة الطبيعة لامر غير طبيعى ، وذالك الامر فى الحركة الاينية هو خروج الجسم عن مكانه الطبيعى ، وفى الكيفية خروجه عن كيفه الطبيعى ، وفى الكمية خروجه عن مقداره الطبيعى ، وفى الوضعية خروجه عن وضعه الطبيعى ، وفى الثلاثة الاولى يرجع الجسم الى مكانه الطبيعى وكيفه الطبيعى ومقداره الطبيعى بالحركة الاينية والكيفية والكمية كما مثل به الشارح ، واما الخارج عن وضعه الطبيعى فيرجع اليه بالحركة الاينية لا الوضعية فلذا ترك الشارح مثاله .

قول الشارح : يفتقر فى الرد اليه الى الانتقال - اى يفتقر الجسم فى رجوعه الى الامر الطبيعى الذى هو حصوله فى مكانه الطبيعى او وضعه الطبيعى او كمه الطبيعى او كيفه الطبيعى الى الحركة .

قول المصنف : لترد الجسم اليه فيقف - اى انما يحصل الحركة الطبيعية عند تلك المقارنة لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعى فيقف الجسم عند حصول الغاية التى هى ذالك الامر الطبيعى الذى عبر عنه الشارح بالحالة الطبيعية .

قول الشارح : قيل لعدم الاختصاص الخ - اى قيل ليست غاية الحركة الطبيعية الهرب عن الحالة غير الطبيعية لان الحالة غير الطبيعية متعددة كثيرة ولا اختصاص للهرب عن بعضها دون بعض للترجيح بلا مرجح ، وهذا التعليل ممنوع اذ المهروب عنه جميع الطرق غير الطبيعية فيختص الهارب بان يتحرك فى الطريق الطبيعى ، فالحق ان الغاية بالذات هى حصول الحالة الطبيعية والهرب عن الحالات

غير الطبيعية غاية بالعرض .

قوله: تطلب بالحركة عين ماهربت عنه ـ وتهرب بالحركة عن عين ما طلبته فلايكون الحركة الدورية طبيعية فهى اما ارادية كحركة الافلاك عند الفلاسفة اوقسرية كحركة الدولاب ، واسناد الطلب والهرب الى الحركة تجوز فان الطالب والهارب هو المتحرك .

قوله : فلايقال ان الطبيعة فى منتصف الخ- اى فلايقال ان المتحرك بالحركة المستقيمة ايضا يطلب مايهرب عنه ويهرب عمايطلبه لانه يطلب كل حد من الحدود الوسطية فى المسافة ويهرب عنه فهى ايضا لاتكون طبيعية ، لاناقلنا ان علة الحركة الى نقطة غير علة الحركة عن تلك النقطة وبعبارة اخرى ان علة الطلب لحد غير علة الهرب عنه فالطبيعة من حيث هى هى لاتطلب ذالك الحد ولاتهرب عنه بل هى من حيث هى هى تطلب الوصول بمكانها الطبيعى ولاتهرب عنه ، بخلاف الحركة الدورية فان فيها علة الطلب لنقطة عين علة الهرب عنها فلاتطلب نقطة فى دور واحد الا وتهرب عنها فلوكانت طبيعية لطلبت نقطة لم تهرب عنها

قول المصنف : وقسريها مستند الى قوة الخ- اعلم ان القوة القسرية المحركة بالمباشرة وان كانت مستفادة من الخارج لكنها ليست امرا خارجا مفارقا عن المقسور بل تحدث فيه من الخارج والا لم تقع الحركة فيما لم يكن المفيد للقوة ملازما للمتحرك ، ولاشبهة فى ان المقسور يضعف قوته شيئا فشيئا حتى تنتفى و تستقر الطبيعة على حالها ، ولاشبهة فى ان فى المقسور كالمتحرك بالطبع والارادة ميلا يحس به الانسان اذا عارضه بشىء من بدنه ، ولكن الشبهة فى ان تلك القوة المحركة للمقسور بالمباشرة هل هى عين هذا الميل امغيره فظاهر المصنف الاول و صريح الشارح الثانى ، والحق مع المصنف لان البديهة تشهد بان القاسر لايحدث فى المقسور قوتين بل بقوته يحدث فيه ميلا يتحرك به المقسور ، فقوة القاسر بمنزلة الطبيعة تحدث ميلا فى المقسور فيتحرك الا انها خارجة عن المتحرك والطبيعة داخلة فيه ، ومراد المصنف بالقوة المستفادة هو الميل لاشىء آخر ، كما هو صريح كلام الشيخ

ابن سيناء على ما نقل عنه صاحب الشوارق حيث قال : لكنا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك و الميل هو مايحس بالحس اذاحوول ان يسكن الطبيعى بالقسر اوالقسرى بالقسر الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التى تقبل شدة ونقصانا فمرّة تكون اشدومرّة تكون انقص مالايشك فى وجوده فى الجسم وان كان الجسم ساكنا بما قسر انتهى .

قول الشارح : اما ان تكون مع ملازمة المحرك - للمتحرك كالجالس فى السفينة ، والحجر الذى يجره انسان بحبل ، والطفل الذى يحمله انسان ، والثقل الذى يحمله حمال ، ولاقسر حقيقة فى هذا القسم لان القاسر لايحدث فى المقسور قوة قسرية مستقلة ، بل المقسور يصير جزءاً من القاسر يتحرك بحركته تبعا وبالعرض

قوله : قابلة للضعف بسبب الامور الخ - اى تلك القوة فى المقسور تضعف شيئا فشيئا بسبب المعاوق الخارجى و الطبيعة التى هى معاوقة من الداخل معا ، وقدمضى بيان هذا المطلب فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف ذيل قوله : ان المتحرك اذاكان خاليا عن المعاوقة .

قوله : وعندى هنا اشكال فان الواحد الخ - توضيح الاشكال ان القوة المستفادة التى كانت اول حدوثها قوية واحدة بالشخص والواحد بالشخص الذى كان قويا ينعدم عند عروض الضعف اذلولم ينعدم لزم ان يكون القوى ضعيفا وهو محال ولوانعدم لزم انعدام الحركة من اول الامر لانعدام علتها فلابد ان نلتزم بان ههنا شيئا يتجدد شخصا بعد شخص كل شخص اضعف مماقبله وهوالميل وله علة ثابتة الى نهاية الحركة هى تلك القوة المستفادة ، والجواب ان القوى ينعدم عندعروض الضعف من حيث وصف القوة لامن حيث ذاته لانه لاشيء من القوة والضعف بجزء ولالازم لشيء حتى يستلزم زواله زوال الكل اوالملزوم بل عرض يطرء ويزول ، مع ان تلك القوة المستفادة لوكانت باقية بحالها من اول الحركة الى آخرها فلاموجب لتضعف الميل شيئا فشيئا ، ولوقال : الموجب له مدافعة الطبيعة قلنا : فلتكن هى موجبة لتضعف تلك القوة من دون احتياج الى اثبات امر آخر مسمى بالميل .

قوله : ويتجدد الميول مالم يحصل الخ - اشارة الى سبب انتفاء تلك القوة المستفادة التى تحدث الميول المتجددة على مذهب الشارح ، اى يتجدد الميول شخصا بعد شخص مادام لم يحصل للهواء تلبد اى تراكم وتصلب اى غلظة وتكاثف يمنع ذالك التلبد والتصلب عن نفوذ الجسم وحركته فينتفى الميل فتنتفى تلك القوة بالكلية ، وفيه ان الجسم يخرق الهواء لانه يدفعه ليتراكم ، والسبب لضعف القوة اى الميل وانتفائها مدافعة الطبيعة لها ومغلوبيتها شيئا فشيئا .

قول المصنف : وطبيعى السكون الخ - لم يتعرض لقسرى السكون لعدم البحث والخلاف فيه ، ولا لارادى الحركة والسكون اذ بحث الارادة فى مبحث الكيف وبحث الفعل الارادى ومباديه فى المسألة العاشرة وما بعدها فى الفصل الثالث من المقصد الاول يغنى عن البحث فيهما ههنا .

قوله : وتعرض البساطة و مقابلها - قدمر فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف عند قول الشارح : واختلف ابوعلى وابوهاشم ماينا سب هذا المطلب

قول الشارح : فى محل متحرك بالعرض - اى فى محل متحرك تكون حركته بالنسبة الى النملة بالعرض .

قوله : ان المعنى الذى جعل علة - هذا المعنى هو الكائنية فان قوما من المعتزلة عللوا الكون فى المكان بها .

المسالة السادسة

(فى الخامس من الاعراض التسعة وهى المتى)

قول المصنف : الخامس المتى - ذكر فى سائر الشروح متى بلا الف ولام والصحيح مع الالف واللام كالاين فى جميع الشروح لانه لم يستعمل فى الكلام ههنا ظرفا ، بل اسم للمقولة .

قوله : وهو النسبة الى الزمان الخ - اعلم ان الحوادث الواقعة فى الزمان على ثلاثة اقسام : الاول مايحصل فى الان دون الزمان كحصول المتحرك فى كل حد

من الحدود المتوسطة بين المبدء والمنتهى ، الثانى مايحصل فى الزمان تدريجا بحيث لايمكن ان يبقى شيء منه فى امتداد الزمان كالحركة والتكلم ، الثالث مايحصل فى الزمان باقيا بحيث يمضى عليه زمان وهو باق بذاته ككثير من الاشياء .

قول الشارح : ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين - اى يحصل لها اجزاء متصفة بالتقدم والتأخر باعتبار المسافة وباعتبار الزمان .

قول المصنف : وبالعرض لمعروضها - اى لمعروض المتغيرات .

قول الشارح : قد بينا فيما تقدم - فى المسألة السادسة من الفصل الثالث

المسألة السابعة
(فى السادس من الاعراض التسعة وهو الوضع)

قول الشارح : دون الوحدة - فانها لاتقبل الاشارة سواء عرضت على المفارق او المقارن .

قوله : وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه - اى الامور التى ليست باجزاء له ، وهذه النسبة تكون للجسم المحيط على الاطلاق كالفلك الاعلى الى الامور المحاطة له ، وللجسم المحاط على الاطلاق كالارض الى الامور المحيطة به ، ولما بينهما الى الامور المحيطة والمحاطة معا .

قوله : لكان الانتكاس قياما - وليس كذالك بل هو وضع آخر لان نسبة اجزاء الانسان المنتكس الى الامور الخارجة غير نسبة اجزاء الانسان القائم اليها .

قوله : فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الخ - فان القائم على رجليه اشد انتصابا من المتكى على العصا ، وان الذى يضع رأسه على الارض ورجلاه فى الهواء اشد انتكاسا من الذى يغوص فى الماء من رأسه .

المسالة الثامنة
(فى السابع من الاعراض التسعة وهو الملك)

قول المصنف : السابع الملك الخ - ويقال له الجدة وله ايضا ، اعلم ان التملك هو واجدية شيء لشيء حقيقة او اعتبارا و هذه الواجدية نسبة بين الشيئين فاضافة

النسبة الى التملك فى كلام المصنف بيانية ، وهذا المعنى مغاير للمعنى الذى نقله الشارح عن الشيخ ابى على بن سيناء لاسيما بالنظر الى متفاهم العرف فان المتبادر من التملك عندهم هو تلك الواجدية بحيث يكون الواجد ذاشعور يتمكن من التصرف فيما هو واجده ، وانى لم اجد فى كتب القوم معنى مصطلحا للتملك حتى نتكلم عليه .

المسالة التاسعة

(فى الثامن والتاسع من الاعراض التسعة وهما ان يفعل وان ينفعل)

قول الشارح : فى مقولة الفعل والانفعال - ذكرهما معا لانهما متلازمان متضايفان لايتحقق احدهما من دون الاخر .

قوله: وهما عبارتان عن تأثير الشيء - اعلم ان التأثير هو الايجاد وهو اما لافى زمان واما فى زمان ، ومافى الزمان امادفعى واما تدريجى وكذا التأثر ،والفعل عند القوم عبارة عن الايجاد واعطاء الاثر تدريجا وشيئاشيئا والانفعال عبارة عن قبول الاثر كذالك كحال النار والماء فى التسخين والتسخن ، فلذا قالوا : فى تفسير ان يفعل هو تأثير الشيء فى غيره على اتصال غير قار وان ينفعل هو تأثر الشيء عن غيره على اتصال غير قار ، فمادام الشيء يؤثر ولم يستقر الاثر على حد يطلق على التأثير ان يفعل وعلى التأثر ان ينفعل لان هيئة المضارع تدل على حال الصدور والقبول، واذا استقر الاثر وتم الصدور والقبول يطلق عليهما الفعل والانفعال ، ثم للاثر الحاصل مطلقا سواء كان حين الحصول اوحين الاستقرار نسبة الى المؤثر فبهذا الاعتبار يقال له الفعل ونسبة الى المتأثر فبهذا الاعتبار يقال له الانفعال ، و قد مر فى ذيل قول الشارح : وفيه نظر لان المادة الخ فى المسألة الثالثة من الفصل الثانى ماينا سب ماهنا .

بعون الله وفضله ورحمته تم الجزء الاول فى الامور العامة والطبيعيات و باذنه وتوفيقه يتلوه الجزء الثانى انشاء الله فى الالاهيات ووقع الفراغ من التأليف يوم الجمعة رابع رجب المرجب سنة ١٣٨٠ الهجرية القمرية والحمدلله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على محمد و اهل بيته الاطهار الابرار .

الصفحة	السطر	خطاء	صواب
٦٥	١٢	لوكانوا	لوكان
٧٨	٨	النقدير	التقدير
٩٦	١٣	دهنية	ذهنية
١٢٨	١١	والحقيقة	والحقيقة كما
١٤٠	–	الفصل الاول	الفصل الثانى
١٤٤	–	الفصل الاول	الفصل الثانى
١٧٠	٧	الذى	الذى هو
٢٠١	١٠	وارد	وارد ايضاً
٢٢٢	٤	اشياء آخر	اشياء اُخر
٢٢٤	١٤	ثم المقصد	تم المقصد
٢٤٣	٩	اسماء الستة	الاسماء الستة
٢٥٢	١	الا لفضاء	الا الفضاء
٢٦١	١١	لما مر	لما مر من
٢٧٢	١٨	لانتجرى	لانتجزى
٢٨٩	٥	الاستداد	الاستعداد
٣٠٧	٢٣	عليه موضوع	على موضوع
٣١٤	٤	اية التباعد	غاية التباعد
٣١٦	٧	الطبيعى	طبيعى
٣٦٣	١٩	ولا لم	والا لم
٣٦٤	١١	من الالتذاذ	من ان الالتذاذ
٣٦٧	٧	حشمة	حشمه
٣٨٥	٤	والشكرة	والكثرة
٣٩٥	٧	الحصرل	الحصول

LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library
32101 080196379